ابكار الافكار آمدي

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست

كتاب ابكار الافكار لقدوة العلماء الاعلام البحر الذخار علي بن علي الامدي وهذا الكتاب اشتمل
على ثلث قواعد متضمنا لجميع مسايل الاصول القاعدة الاولى في حقيقة العلم واقسامه
ويشتمل على اربعة اقسام القسم الاول في حد العلم وحقيقته القسم الثاني في العلم الضروري
والخلاف فيه القسم الثالث في العلم الكسبي وهو العلم المقدور بالقدرة الحادثة القسم الرابع
في احكام العلم وفيه تسعة فصول القسم الثالث الاول في تجويز وقوع الضروري نظريا وبالعكس
الفصل الثاني في مراتب العلوم الثالث في جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين الرابع في جواز تعلق علم
بمعلومات او بمعلوم في اختلاف العلوم وتماثلها في تعلق العلم من وجه والجهل من وجه
في امتناع وجود علم لا بمعلوم له في محل العلم الحادث وانه لا ينقلب في اضداد
العلم الحادث واحكامها وهي الجهل والشك والظن والغفلة والذهول والنوم والنظر والموت وتعريف كل واحد منها
واحكامها وبيان التضاد بينها في النظر وما يتعلق به ويشتمل على ثمانية فصول
في حقيقة النظر في شرايط النظر في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم والاشارة على منكريه
في كيفية لزوم العلم المطلوب عن النظر الصحيح في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل
في تقسيم النظر الى الجلي والخفي في ان النظر الصحيح المودي الى معرفة الله تعالى واجب وبيان
دلايله في اول واجب على المكلف واختلاف الناس فيه في الطرق الموصلة
الى المطلوبات النظرية ويشتمل على مقدمة وبابين المقدمة في بيان ان العلم ينقسم الى تصور وتصديق
في الحد وينقسم على اربعة فصول في ان الحد يرجع الى قول الحاد او الى
صفة المحدود في حد الحد واقسامه في شرايط الحد وما يجمع حمل اقسام الحدود فيه وما لا
يجمع في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود في الدليل ويشتمل على سبعة فصول
في حد الدليل وانقسامه الى عقلي وغير عقلي في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين
ولا يزيد عليهما في انقسام صور مقدمات الدليل في اقسام مقدمات الدليل الى قطعي وغير قطعي

في اصناف صور الدليل في شرط الدليل العقلي في ما ظن انه من الادلة المفيدة
لليقين وليس منها في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا
معدوم ويشتمل على [illegible] ابواب في الموجود ويشتمل على مقدمة وقسمين
في ان العلم بالوجود من حيث هو وجود هل هو نظري ام لا في واجب الوجود وفيه سبعة انواع
في اثبات واجب الوجود وفيه اربعة مسايل في اثبات واجب الوجود لذاته
في حقيقة واجب الوجود وانها مشاركة لباقي الحقايق او مخالفة في ان وجود واجب الوجود
هل هو نفس ذاته او زايد عليها في ان واجب الوجود مشارك الموجود باقي الممكنات في المعنى او لا
في الصفات النفسية لذات واجب الوجود وفيه احدى عشر مسئلة في اثبات الصفات
النفسانية على وجه كلي في اثبات صفة القدرة لله تعالى في اثبات صفة الارادة لله تعالى
في اثبات صفة العلم لله تعالى في اثبات صفة الكلام لله تعالى في اثبات صفة الادراكات لله تعالى
في اثبات صفة الحيوة لله تعالى في اثبات ان هل للباري صفة زايدة على هذه الصفات ام لا في
اختلاف الناس فيها وهي هذه البقاء لله تعالى القدم الوجه
تعالى اليدان لله تعالى واختلاف الناس في معناه العين واختلاف في معناه
الجنب لله تعالى وبيان معناه النور وبيان معناه الساق لله تعالى وبيان
معناه الاستواء على العرش وبيان معناه النزول لله تعالى وبيان معناه
الصورة لله تعالى وبيان معناه الكف لله تعالى وبيان معناه الاصبعان
لله تعالى وبيان معناه القدم لله تعالى وبيان معناه الضحك لله تعالى وبيان معناه
الكرم لله تعالى في ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره
في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره وان الصفة هل يوصف او لا في تعلق الصفات
بمتعلقاتها وانه ثبوتي او عدمي فيما يجوز على الله تعالى وفيه مسئلتان في ان
حقيقة واجب الوجود هل هي الان معلومة ام لا والخلاف فيه في رؤية الله تعالى ويشتمل على مقدمة
وفصلين في بيان متعلقات الادراكات وهي المدركات واختلاف المتكلمين فيها وما هو المختار في
ان الرؤية يصح تعلقها بكل موجود ام لا واختلاف المتكلمين فيه في جواز رؤية الله تعالى عقلا
في بيان وقوع الرؤية في الاخرة للمؤمنين في ابطال التشبيه وما لا يجوز
على الله تعالى ويشتمل على احدى عشرة مسئلة في انه تعالى ليس بجوهر في انه تعالى ليس بجسم
في ان الله تعالى ليس بعرض في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى وبيان حجج الكرامية
وبيان شبه الكرامية في انه تعالى ليس في جهة ولا مكان ولا حيز في ان وجود الرب تعالى ليس

في زمان   في استحالة الحلول فان الباري تعالى او صفة من صفاته في محل   في الرد على
النصارى   في امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها
في امتناع اتصاف الباري تعالى بالعجز   في استحالة الكذب في كلام الله تعالى   في
وحدانية الله تعالى ويشتمل على فصلين   في تحقيق معنى الواحد واقسامه ولواحقه وما هو
التوحيد   في امتناع وجود الهين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للآخر واختلاف الناس
فيه ودلائل كلا الطرفين على مدعيهما وقد احتج النافون للشركة بمسالك   للفلاسفة
للقاضي ابي بكر الباقلاني وجماعة من المعتزلة   التمانع وعليه اعتماد اكثر الاشاعرة   ايضا
لهم والاستدلال بان يتفقا من كل وجه او يتغايرا من كل وجه او يتفقا من وجه ويتغايرا من وجه
الاستدلال بان احداث المحدثات اما يستند الى احدهما دون الآخر او اليهما او لا اليهما
الاستدلال بانا لو فرضنا وجود الهين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للآخر ولم ينفصل احدهما عن
الآخر بزمان او لا بمكان ولا بصفة من الصفات فلا نعلم تميز احدهما عن الآخر بصدور الفعل الى آخره
الذي عليه اعتماد بعض اصحابنا والمعتزلة   في افعال الله تعالى ويشتمل على اصلين
في التعديل والتجوير ويشتمل على ثلاثة عشر مسئلة   في التحسين والتقبيح   في انه
لا حكم قبل ورود السمع   في انه لا يجب تعليل الغرض في افعال الله تعالى وانه لا يجب عليه شيء اصلا
في الآلام واحكامها   في تكليف ما لا يطاق   في معنى النعمة وانه هل لله تعالى على الكافر نعمة
ام لا   في معنى الهداية والاضلال   في معنى الختم والطبع ونحوه   في معنى اللطف وحكمه
في معنى التوفيق والخذلان والعصمة   في الآجال   في الارزاق
في الاسعار والغلاء والرخص وانه من الله تعالى   في انه لا خالق الا الله تعالى ولا مؤثر في حدوث
الحوادث سواه ويشتمل على مقدمة ومقصد وفروع   في بيان معنى الخلق والمخلوق   في ان جميع
الممكنات مقدورة للرب تعالى من غير واسطة وان حدوثها ليس الا عنه تعالى واختلاف الناس فيه وحججهم بمسالك
ثمانية   في امتناع مخلوق بين خالقين   في الرد على الفلاسفة الالهيين
في الرد على الطبايعيين   في الرد على الصابئة في قولهم بوجود موجود موجد غير الله تعالى   في الرد على
المنجمين وارباب الاحكام   في الرد على الثنوية والمجوس   في الرد على المعتزلة في خلق الافعال وهم
فرق خمس   المانوية اصحاب ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير
وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام   المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن
نوشروان وقتله نوشروان   الديصانية اصحاب ديصان   المرقيونية   الكينوية
وتفرقوا فرقا اربعا   الكيومرثية اصحاب المقدم الاول كيومرث وهو آدم عليه السلام

الزروانية   المسيحية   الزرادشتية اصحاب زرادشت وهم اربع فرق
اصحاب الروحانيات   اصحاب الهياكل   اصحاب الاشخاص
الحلولية وهو عشرون فصلا   في اثبات القدرة الحادثة   في امتناع بقاء القدرة الحادثة
في تعلق الاستطاعة بالفعل   في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين   في ان القدرة الحادثة
غير موجبة لمقدورها   في تماثل القدر الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل يفتقر في تعلقها بالمقدور
الى البنية مخصوصة ام لا   في ان فعل النائم هل مقدور له وان النوم يضاد القدرة ام لا   في وجود
مقدور بين قادرين وان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا   في امتناع مقدور واحد بقدرتين لقادرين
واحد من جهة واحدة   في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين وان القادر على الحركة
هل يقدر على تحريك جزء فرد من اجزائه دون الباقي ام لا   في العجز وتحقيق معناه   في تعلق
العجز   في تعلق العجز بالمعجوز عنه   في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة رطل لا
يتمكن معها حمل مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك   في ان القادر هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع
وجود مقدرته عليه ام لا   في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة والاشارة الى مناقضتهم فيها
في تعارض الموانع والرد على المعتزلة فيه   في تحقيق معنى المضطر   في الملجأ
وتحقيق معناه   في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله حكم ولا يتجدد له بسببه اسم   في الكسب
وتحقيق معناه   وفيه مسالك وبيان اختلاف الناس فيه وتحقيق الحق فيه
في الرد على القائلين بالتوليد ويشتمل على ثلاثة فصول   في تحقيق معنى التوليد على اصول
المعتزلة وتفصيل مذهبهم فيه   في الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبه مثبتيه   في مآخذ
تفريعات المعتزلة على التولد ومناقضتهم فيها   في انه لا مخصص للجائزات الا الله تعالى
وانه مريد لكل كائن وغير مريد لما لم يكن ولما كان هذا الاصل من اعظم اصول هذا الكتاب واعضها على ذوي الالباب
وجب ان يقدم عليه فصول لا يتم تحقيقه دونها وهي ستة   في اثبات الارادة الحادثة واحكامها
في اضداد الارادة الحادثة   في ان الارادة للشيء كراهية لضده   في ان الارادة الحادثة
لا توجب المراد   فيما يجوز تعلق الارادة وما لا يجوز   في تحقيق متعلق الارادة
النوع السابع في اسماء الله الحسنى ويشتمل على ثلاثة اصول
في الاسم والتسمية والمسمى   في ماخذ جواز تسمية الاسماء الحسنى   في تفاصيل
اسماء الله الحسنى   في الموجود الممكن الوجود ويشتمل على مقدمة وخمسة اصول
في بيان حصره في الجواهر والاعراض اول الاصول   في بيان الجواهر واحكامها ويشتمل
على ثلاثة انواع   في احكام الجواهر مطلقا ويشتمل على سبعة فصول   في حقيقة الجوهر

تحقيق

كتاب

أبكار الأفكار من مصنفات ملك النظار البحر الزخار رئيس سلاطين
الحكماء رأس الفضلاء سيف الملة والدين أبي الحسن علي بن علي
بن علي الآمدي تجاوز الله عن سيئاته وعفو عثراته
ورأيت في آخر كتابه بخطه انه كتب ما هذا صورته فرغنا انتهينا
إلى ههنا تم الكتاب والله المسئول وهو المأمول أن
يحصله بما ينفعنا في الدنيا وادخره صالحة في الأخرى
وأن يصلي على محمد سيد الأولين والآخرين وعلى آله
وأولاده أعلام الدين وكان الفراغ من
تأليفه منتصف شهر ذي الحجة من
شهور سنة اثني عشرة وستمائة
والحمد لله حق حمده والصلوة
على النبي بعده
قد وقع الفراغ
كتابة هذا
الكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي لا يبلغ مدى عظمته الواصفون ولا يدرك حقيقته العارفون ولا يحيط بجلال
صمديته العالمون تعالى ان يحيط به الاوهام والظنون وجل عن ان تخلقه الاعوام والسنون
لا خالق لكل موجود سواه فهو كائن بعد ما لم يكن وفاسد بعد ان يكون والصلوة على محمد القائم
بشرعه المظهر لدينه بعد ان كان مكنون وعلى آله واصحابه اعلام الهدى ومعادن السر المصون
وبعد فانه لما كان كمال كل شيء وتمامه بحصول كمالاته الممكنة له كان كمال النفس الانسانية
بحصول ما لها من الكمالات وهي الاحاطة بالمعقولات والعلم بالمجهولات ولما كانت العلوم متكثرة
والمعارف متعددة وكان الزمان لا يتسع لتحصيل جملتها والعمر يقصر عن الاحاطة بكليتها مع تقاصر
الهمم وقصورها وضعف الدواعي وفتورها وكثرة القواطع واستيلاء الموانع كان الواجب السعي
في تحصيل اكملها والاحاطة بافضلها تقديما لما هو الاهم فالاهم وما الفائدة اتم ولا يخفى ان اولى
ما تراني اليه بالنظر ابصار البصائر وتمتد نحوه اعناق الهمم ولا الخواطر ما كان موضوعه اجل الموضوعات
وغايته اشرف الغايات ولا الحاجة اليه في تحصيل السعادة الابدية من الابديات واليه مرجع العلوم
الدينية ومستند النواميس الشرعية وبه صلاح العالم ونظامه وحله وابرامه والطرق الواصلة
اليه يقينيات والمسالك المرشدة نحوه قطعيات وذلك هو العلم الملقب بعلم الكلام الباحث في
ذات واجب الوجود وصفاته وافعاله ومتعلقاته فكان اولى بالاهتمام بتحصيله والنظر في تحقيقه
وتحصيله لما كان مع ذلك قد حققنا اصوله ونقحنا فصوله ولخصنا معانيه واوضحنا مبانيه واظهرنا
اغواره وكشفنا اسراره وقرنا فيه بقصب سبق الاولين وجزنا غايات افكار المتقدمين والمتأخرين
واستبرعنا منه خلاصة الالباب وفصلنا القشر عن اللباب سألني بعض اصحابي والفضلاء من الطلاب
جمع كتاب حاو لمسائل الاصول جامع لابكار افكار ارباب العقول مقتصد لا يخرجه التطويل الى الملال
ولا افراط الاختصار الى النقص ولا الخلل فاجبته الى دعوته وانجحت باسعافه رجاء الفوز يوم المعاد

والغبطة

والغبطة عند قيام الاشهاد وهو المسؤول ان يلهمنا الرشد في ما رمناه ويسدد ما قصدناه وان
يقيلنا من سوء الافكار انه قريب مجيب وعلى من قصده واستهداه وسميته **منتهى الافكار**
مشتملا على ثماني قواعد يتضمن لجميع مسائل الاصول ١ في العلم واقسامه ٢ في النظر وما
يتعلق به ٣ في الطرق الموصلة الى المطلوبات ٤ في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم وما
ليس بموجود ولا معدوم ٥ في النبوات ٦ في المعاد وما يتعلق به من السمعيات واحكام الثواب
والعقاب ٧ في الاسماء والاحكام ٨ في الامامة وبيان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر **القاعدة الاولى**
في حقيقة العلم واقسامه ويشتمل على اربعة اقسام ١ في حد العلم وحقيقته ٢ في العلم الضروري
واختلاف العلماء فيه ٣ في العلم الكسبي ٤ في احكام العلم **القاعدة الاولى** في حد العلم وحقيقته
اما حقيقة العلم فقد اختلف العلماء في العبارات الدالة عليها فقال بعض المعتزلة العلم اعتقاد الشيء
على ما هو عليه وهو باطل بالمعتقد عن تقليد وجود الرب تعالى فانه معتقد للشيء على ما هو عليه وليس
اعتقاده علما ثم انه يخرج عنه العلم بالمعدوم المستحيل الوجود فانه علم وما تعلق به ليس شيئا بالاتفاق
ومنهم من زاد في الحد اذا وقع عن ضرورة او دليل وهذه الزيادة وان اندفع بها الاشكال الاول فلا
يندفع بها الاشكال الثاني ومن زعم ان العلم لا يتعلق بالمعدوم المستحيل الوجود لحكمه بذلك علم
تصديقي والعلم التصديقي يستدعي علمين تصورين واحد التصورين المعدوم المستحيل الوجود فيكون
مناقضا لقوله مع كونه مكابرا للبديهة وما يجده كل عاقل من نفسه من العلم باستحالة الجمع بين النفي والاثبات
وهو غير متصور مع كون النفي غير معلوم وقال القاضي ابو بكر العلم معرفة المعلوم على ما هو به وهو
باطل من وجهين ا ان الله تعالى عالم عنده ولا يقال لعلمه معرفة بالاجماع فلا يكون الحد جامعا ٢ انه
عرف العلم بالمعلوم والمعلوم مشتق من العلم والمشتق من الشيء يكون اخفى من ذلك الشيء وتعريف الشيء
بالاخفى ممتنع كيف وفيه زيادة لا حاجة اليها وهي قوله على ما هو به فان المعرفة بالمعلوم لا يكون الا على
ما هو به وقال الشيخ فيه عبارات ١ العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما ٢ هو الذي يوجب
لمن قام به اسم العالم ٣ العلم ادراك المعلوم على ما هو به والعبارتان الاوليان مدخولتان من حيث
انه اخذ العالم في حد العلم وهو اخفى من العلم والثالثة مدخولة ايضا من جهة انه اخذ المعلوم في
تعريف العلم وهو اخفى من العلم ثم لا حاجة الى الزيادة وهي على ما هو به لما تقدم وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك
العلم ما صح بوجوده ممن الذي قام به اتقان الفعل واحكامه وهو باطل فانه ان اراد به ما يصح به احكام
الفعل واتقانه بطريق الاستقلال فهو صحيح فان اتقان الفعل كما يتوقف على العلم يتوقف على القدرة
وان اراد به انه يتوقف عليه الاتقان ولا يستقل به فيلزم عليه القدرة فانها ايضا كذلك وليست علما
وايضا فان الواحد منا له علم وهو غير مؤثر في اتقان فعل من الافعال القائمة به ولا الخارجة عنه ادهو

غير موجد لها على اصلنا وقد قيل في ابطال ذلك ان العلم قد يكون بما لا يصح اتقانه كعلم الواحد منا
بنفسه وبالله تعالى وبالمستحيلات فان ما تعلق به ليس فعلا ولا مما يصح اتقانه به وانما يلزم هذا
الابطال ان لو قيل العلم هو ما يصح به اتقان كل ما يتعلق به واما اذا اريد به ما يصح به في الجملة اتقان
الفعل فلا وقال الشيخ ابو القسم الاسفرايني العلم ما يعلم به وفيه ايضا تعريف العلم بما هو اخفى منه
وقال بعض الاصحاب العلم اثبات المعلوم على ما هو به وهو فاسد من ثلثة اوجه ١ ان فيه تعريف
العلم بالمعلوم وهو فاسد على ما تقدم ٢ انه اذا كان العلم اثبات المعلوم فالعالم بالمعلوم
يكون مثبتا له ويلزم من ذلك ان يكون علمنا بوجود الرب تعالى اثباتا له وهو محال ٣ ان الاثبات قد
يطلق ويراد به ايجاد الشيء وقد يطلق ويراد به تسكين الشيء عن الحركة وقد يطلق تجوزا على العلم ولا
يخفى ان ارادة الاثبات الاول والثاني فيما نحن فيه ممتنع والثالث فيه تعريف العلم بالعلم وهو ممتنع
وقال غيره من الاصحاب العلم تبيين المعلوم على ما هو به ولا يخفى ما فيه من الزيادة وتعريف العلم
بما هو اخفى والذي يخصه ان التبيين مشعر بالظهور بعد الخفا والوضوح بعد الابهام وذلك مما يوجب
خروج علم الرب تعالى عن الحد وقال غيره العلم هو الثقة بالمعلوم وان يكون من قام به العلم واثقا وذلك
يوجب كون الباري تعالى واثقا بما هو عالم به واطلاق ذلك على الله ممتنع شرعا وقال الفلاسفة العلم
عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس ويلزم عليه ان من علم الحرارة والبرودة ان يكون صورة الحرارة و
البرودة منطبعة في نفسه ويلزم من ذلك ان يكون العالم بهما حارا باردا وهو محال فان قيل المنطبع انما هو
مثال الحرارة والبرودة لا نفس الحرارة والبرودة قيل فالمثال ان كان مساويا بالمثل فالاشكال لازم والا
فليس مثالا له ولا العلم متعلق به قال شيخنا ابو الحسن الامدي ولعسر تحديد العلم اختلف العلماء
المتاخرون فمنهم من قال انه لا طريق الى تعريفه بالحد بل تعريفه انما هو بالقسمة والمثال وقال بعضهم العلم
بالعلم بديهي لان ما عدا العلم لا يعرف الا بالعلم فلو كان غيره معرفا له لكان دورا ولان الانسان يعلم
وجود نفسه والعلم احد تصوري هذا التصديق البديهي وما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا
فتصور العلم يكون بديهيا وهما باطلان اما القول الاول فلان الطريق المذكور في التعريفات ان
حصلت به معرفة العلم وتميزه عن غيره فلا معنى للحد الا هذا وان لم يحصل به تميز العلم عن غيره فلا يكون
معرفا للعلم واما القول الثاني فغير لازم فان الدور يوجب ان لا يكون التحديد بامر خارج عن العلم
ولا يلزم من ذلك امتناع التحديد مطلقا اذ الحد اعم من الحد بامر خارج عن المحدود على ما لا يخفى الا ان
يكون العلم بسيطا وليس اذ هو نوع من مقولة الكيف على راي ومن مقولة المضاف على راي فيكون
مركبا وكيف وانه لا دور اذ الدور انما يلزم مع اتحاد جهة التوقف وتوقف غير العلم على العلم لا من جهة
كونه صفة مميزة له لا من جهة كونه مدركا به وتوقف العلم على الغير بالضد فلا دور وعلم الانسان بوجود

نفسه

1

نفسه وان كان بديهيا فلا يلزم ان العلوم التصورية بديهية فيها لوقوع النسبة البديهية فيها
فانه لا معنى للقضية البديهية الا ما اذا حصل العلم بمفرداتها بادر العقل بالنسبة الواجبة لها
من غير توقف على نظر واستدلال وسواء كانت المفردات معلومة بالبديهة او النظر وهذا قال النفس
اي الضرورات في المثال المذكور والعلم بمعنى للنفس غير بديهي قال شيخنا ابو الحسن الامدي و
الاشبه في تحديده ان يقال العلم عبارة عن حصول صورة معنى في النفس حصولا لا يتطرق اليه في
النفس احتمال كونه على غير الوجه الذي حصل عليه ونعني بحصول المعنى في النفس تميزه في النفس عما سواه — نعني
ويدخل فيه العلم بالاثبات والنفي والمفرد والمركب ويخرج عنه الاعتقادات والظنون حيث انه
لا يبعد في النفس احتمال كون المعتقد والمظنون على غير الوجه الذي حصل عليه في النفس وهو وجودي
لا سلبي لانه لو كان سلبيا فسلبه يكون اثباتا لان سلب السلب اثبات ولو كان كذلك لما صح سلب العلم
عن المعدوم المستحيل الوجود لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال فان قيل هذا
وان دل على ان العلم ثبوتي فهو معارض بما يدل على كونه سلبيا وذلك لان الجهل البسيط نقيض العلم و
الجهل البسيط ليس امرا سلبيا والا كان سلبه اثباتا كما ذكرتموه ولو كان اثباتا لما صح سلب الجهل عن
المعدوم المستحيل الوجود لما فيه من اثبات الصفة الثبوتية للعدم المحض وهو محال قلنا هذا انما يلزم ان
لو كان الجهل البسيط نقيضا للعلم وليس كذلك بل هو مقابل له والمتقابلان اعم من المتناقضين فلا يلزم
من كون احد المتقابلين ثبوتيا ان يكون الآخر سلبيا وقد قيل العلم صفة اضافية بين العالم والمعلوم وفيه
نظر فانه ان قيل ان الاضافة عدم فسلب الاضافة يكون ثبوتيا ويلزم منه ان يكون سلب الاضافة بين الاعدام
المحضة موجبا لاتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال وان قيل ان الاضافة وجود فيلزم ان يكون
الاضافة بين المتقدم والمتاخر صفة ثبوتية لهما مع ان احدهما معدوم وان يكون الاضافة بالتقابل
بين السلب والايجاب صفة ثبوتية لهما والسلب عدم محض واذا كان كل واحد من الامرين محالا فالعلم
لا يكون صفة اضافية واذا عرف معنى العلم فهو حاصل متحقق بالخلاف من العقلاء ولم يخالف في
ذلك غير السوفسطائية وبيان الكلام معهم فيما بعد وهو ينقسم الى قديم والى حادث اما العلم القديم
فهو علم الله تعالى وسياق الكلام فيه فيما بعد واما العلم الحادث فينقسم الى ضروري والى كسبي ولا بد من
الاشارة اليهما **القسم الثاني** في العلم الضروري واختلاف الناس فيه وقد قال القاضي ابو بكر
العلم الضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وهذه العبارة
وان وقع فيها الاحتراز عن علم الله تعالى الا انه لا مانع من زوال العلم الضروري وثبوت اضداده كما اذا
فلا يكون جامعا فان قيل المراد منع الانفكاك مقدورا للعبد او عادة فيدخل فيه العلم النظري بعد حصوله
فانه كذلك وليس ضروريا عنده فلا يكون الحد مانعا وانما يصح لو اريد به منع الانفكاك قبل النظر مقدورا

للمكلف او غادة قال شيخنا ابو الحسن الامدى والحق ان الضرورى يطلق على ما اكره عليه وعلى ما يدعوا
الحاجة اليه دعا قويا كالحاجة الى الاكل فى المخمصة والى ما سلب فيه الاقتدار على الفعل والترك كحركة
المرتعش الا ان اطلاق العلم الضرورى على العلم الحادث انما هو بهذا الاعتبار الاخير وعلى هذا فالعلم
الضرورى هو العلم الحادث الذى لا قدرة للمخلوق على تحصيله بالنظر والاستدلال وذلك كالعلم بالمحسوسات
بالحس الظاهر كالعلم بالمسموعات والمبصرات والمشمومات والمذوقات والملموسات او بالحواس الباطنة
كعلم الانسان بلذته والمه والعلم بالامور العادية كعلمه بان الجبل المعهود لنا ثابت وان البحار غير غائرة
وكالعلم بالامور التى لا سبيل لها ولا يجد الانسان نفسه خالية عنها كالعلم بانه لا واسطة بين النفى
والاثبات وان الضدين لا يجتمعان وان الكل اكثر من الجزء ونحوه وربما خصت هذه بالبديهيات واذا عرف
معنى العلم الضرورى فقد اختلف فيه فقال قوم ان جميع العلوم الواقعة ضرورية غير مقدورة للعباد
لكن من هولاء من قال غير مقدور للعباد ولا يتوقف على نظر واستدلال ومنهم من قال العلوم كلها وان كانت
غير مقدورة فمنها ما حصوله لا عن نظر ومنها ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يقع العلم ضروريا غير مقدور
عليه وقال قوم العلوم المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية غير نظرية وما عدا
ذلك فلا يمتنع ان يكون نظريا وقال بعض الجهمية جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها وقال بعض المتكلمين ما كان
من العلوم التصورية فهى ضرورية وما كان من العلوم التصديقية فتنقسم الى ضرورى ونظرى وقال شيخنا
ابو الحسن الامدى والذى عليه المحصلون انه ليس كل علم ضروريا اذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه فى المسائل
المختلف فيها كحدوث العالم ووجود الصانع والجوهر الفرد وبقاء الاعراض الى غير ذلك ثم لو كانت العلوم كلها
ضرورية لما ساغ الخلاف فيها من الجمع الكثير من العقلاء ممن يقوم الحجة بقولهم ولما وجد احد من نفسه الخلو
منها وعلى هذا ايضا يبطل قول من فصل بين العلوم المتعلقة بالله وصفاته والاعتقادات الصحيحة وبين غيرها
ومن قال بكون العلم ضروريا مع حصوله عن النظر فلا نزاع معه فى غير التسمية فانا لا نعنى بكونه مقدورا وغير ضرورى
غير كون الطريق المفضى اليه مقدورا للعبد لا ان العلم الحاصل عنه مقدور كيف وان معرفة الله تعالى
واجبة بالاجماع اما بالعقل او بالشرع فان كان بالعقل فالعقل لا يوجب فعل ما ليس بمقدور وان كان
بالشرع فالشارع ايضا لا يوجب فعل ما ليس بمقدور على ما يأتى وكما انه ليس كل علم ضروريا فليس كل علم نظريا
والا لزم التسلسل الممتنع بل البعض ضرورى والبعض نظرى وسيأتى الرد على شبه منكرى الضروريات
فيما بعد ومن قال بالفرق بين التصور والتصديق فقد احتج عليه بحجج وقد ابطلناها فى دقائق الحقائق

القسم الثالث فى العلم الكسبى والعلم المكتسب هو العلم المقدور بالقدرة الحادثة وقد اختلف
اصحابنا فى جواز وقوع العلم المكتسب من غير نظر واستدلال فجوزه قوم وان كانت العادة على خلافه كالاستاذ
ابى اسحق ومنع منه اخرون فعلى هذا فمن لم يجوز انفكاك العلم المكتسب عن النظر فحد المكتسب عنده مطرد فى العلم

النظرى

النظرى وكل علم مكتسب عنده نظرى وكل نظرى مكتسب ومن جوز الانفكاك لم يطرد حد المكتسب عنده فى
النظرى وان اطرد حد النظرى فى المكتسب فكل نظرى مكتسب وليس كل مكتسب نظريا وعلى هذا فقد اختلف
ارباب هذه المذاهب فى العبارات الدالة على العلم النظرى فمنهم من قال هو العلم الواقع بحسب النظر الصحيح
ومنهم من قال ما يوجبه النظر الصحيح ومنهم من قال هو الواقع عن النظر الصحيح ومنهم من قال هو المقدور
بالمنظور فيه نظرا صحيحا ومنهم من قال ما يتضمنه النظر الصحيح والعبارة الاولى مدخولة بما يقع من العلوم
الضرورية عقيب النظر الصحيح كالعلم بما يحدث من الالم واللذة والفرح والغم ونحوه فانه ليس نظريا مع وجود
الحد والعبارة الثانية والثالثة غير مرضى على راى اصحابنا الاشاعرة بوجود العلم وجوبا بالنظر
وليس كذلك على ما سنبينه فى النظر والعبارة الرابعة غير مطردة على راى من يرى من اصحابنا ان العلم
الحاصل بالنظر مقدور للعبد واما العبارة الخامسة فهى عبارة القاضى ابى بكر وهى موافقة لاصول اهل
الحق من اصحابنا وان كان فيها نوع غموض بسبب غموض معنى التضمن وكشفه ان يقال معنى تضمن النظر الصحيح
للعلم انه بحال لو قدرنا انتفاء الافات واضداد العلم لا نشغل عنه عن الاحر من غير ايجاب ولا تولد كما
لعرض مع الجوهر ويذكر النظر وان لم يكن نفس النظر فالعلم الحاصل عنده لا يخرج عن ان يكون النظر متضمنا
له فعبارة القاضى يكون مطردة فى هذه الصورة ايضا **القسم الرابع** فى احكام العلم ويشتمل على تسعة
فصول ١ فى تجويز وقوع الضرورى نظريا وبالعكس ٢ فى مراتب العلوم ٣ فى العلم الواحد الحادث هل
يتعلق بمعلومين ام لا ٤ فى جواز تعلق علم بمعلوم او بمعلومات فى الجملة ٥ فى اختلاف العلوم وتماثلها
٦ فى تعلق العلم بالشى من وجه دون وجه ٧ فى امتناع وجود علم لا معلوم له ٨ فى محل العلم الحادث
وانه لا بقاء له ٩ فى اضداد العلم الحادث واحكامها **الفصل الاول** فى تجويز وقوع العلم الضرورى
نظريا وبالعكس اما ان العلم الضرورى هل يجوز وقوعه نظريا فقد قال به القاضى ابو بكر فى بعض اقاويله
وجماعة من المتكلمين ونفاه اخرون ومنهم من لم يجوز ذلك فيما كان من العلوم الضرورية شرطا فى كمال العقل
وصورة فيما عداه وذهب القاضى ابو بكر الى هذا التفصيل فى قول واليه ذهب ابو المعالى من اصحابنا واحتج
من قال بتجويز ذلك فى العلوم الضرورية مطلقا بان العلوم من جنس واحد فما جاز فى البعض جاز على الكل
وقد جاز فى بعض العلوم ان يكون نظرية فكذلك فى الباقى قال شيخنا ابو الحسن الامدى ولقائل
ان يقول فان كانت من جنس واحد فلا يمتنع ذلك من اختلاف النوعية وتميز كل واحد بتعين غير تعين الاخر
ومع ذلك فلا يلزم ان ما جاز على احدهما يجوز على الاخر لجواز ان يكون ما جاز على احد بسبب تعينه او
بعين الاخر يكون مانعا منه واشتراك العلوم كلها فى عارض واحد وهو الادراك والاحاطة او غير ذلك
دال على اتحاد النوعية اذ لا مانع من اشتراك المختلفات فى لازم واحد عام لها وايضا فانه لو جاز وقوع جميع
العلوم الضرورية نظرية فكل ما هو جائز ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال فليفرض وقوع جميع الضرورية

نظرية ولو كان كذلك لاستحال وقوع شيء من العلوم النظرية لأن العلم النظري لا بد وان ينتهي الى العلم الضروري والا التسلسل الامر الى غير النهاية وهو ممتنع وايضا فانه اذا جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية جاز وقوع العلم الضرورية التي هي شرط كمال العقل في النظر نظرية واذا كانت نظرية فيكون متوقفة على النظر والنظر متوقف على كمال العقل الذي لا يتم النظر الا به وكمال العقل الذي لا يتم النظر الا به متوقف على تلك العلوم الضرورية فيكون دورا وايضا فانه لو جاز وقوع جميع العلوم الضرورية نظرية والنظر على ما يأتي مضاد وقوع المنظور فيه ففي حالة النظر لا يكون عالما بها وذلك يجر الى ان يكون العاقل حالة النظر غير عالم باستحالة اجتماع الضدين وان لا واسطة بين النفي والاثبات وان الواحد اقل من الاثنين وان الجسم في آن واحد لا يكون في مكانين ولا يخفى ما في ذلك من الاحالة واتحاد قول منكري البديهيات فان قيل هذا وان دل على امتناع وقوع الضروريات نظرية فما المانع من وقوعها كسبية مقدورة للعبد وان لم يفتقر الى نظر واستدلال كما قال الاستاذ ابو اسحق في بعض مذاهبه فيقول لو وقعت كسبية مقدورة للعبد لصح الاضراب عنها لكونها مقدورة فانه لا معنى للمقدور الا ما يصح فعله وتركه وما كان مضطرا اليه وملجأ فلا يكون مقدورا ولا يخفى ان اضراب العاقل عن العلوم البديهية مع كونه عاقلا مما لا يتطرق الى العقل عنده اذ هو من العلوم الضرورية فلو جاز وقوعه مقدورا لصح الاضراب عنه مع اتصاف العاقل عن عقله ثم ان حصول العلم مقدورا يستدعي حصول [illegible] حصول العقل اذ كان من العلوم المقدورة يتوقف على حصوله في نفسه وحصوله في نفسه [illegible] على كونه مقدورا وهو دور ممتنع وربما قيل في ابطاله لو جاز حصول العلم الضروري مقدورا من غير نظر لجاز حصول العلم النظري من غير نظر واستدلال ولو جاز ذلك لما تحتم علينا الالتجاء الى النظر والاستدلال المفضي الى معرفة الله تعالى مع وجوبه لجواز ان يقول المدعو ذلك حاصل لي من غير نظر واستدلال وهو مما يلزم من جواز وقوع الضروري مقدورا من غير نظر جواز ذلك في النظري فلا بد من دليل جامع ولا دليل عليه وايضا فان حصول ذلك مع تجويزه خارق للعادة والمخبر عن نفسه بما يخرق العادة غير مصدق فيه وانما يمنع من جواز ذلك مطلقا فيجب ما اشرنا اليه من الاعراض وربما احتج بانه لو جاز وقوع العلم الضروري نظريا لجاز وقوع اللذة والالم والاوجاع وغير ذلك مما وقوعه غير مكتسب مكتسبا وهو تمثيل من غير دليل جامع فلا يكون صحيحا كما تقدم ومن قال بالتفصيل بين العلوم الضرورية التي بها كمال العقل وغيرها فسنده اما فيما اقتضى فيه الجواز فسند القائلين بتعميم الجواز وقد عرف ما فيه وفيما اقتضى نفي الجواز فما اسلفناه من الدور في الاعتراض على القائلين بالجواز مطلقا واما ان العلوم النظرية هل يجوز ان تقع ضرورية غير مقدورة للعبد فهذا مما اتفق عليه اهل الحق من اصحابنا واما المعتزلة فوافقونا على الجواز في الكل غير انهم يمنعون من الوقوع في البعض كالعلم بالله تعالى وصفاته من حيث ان العلم بالله تعالى وصفاته واجب

الدليل
يتوقف

على العبد

على العبد فلو لم يكن ذلك مقدورا له لكان الايجاب قبيحا ومستندهم في الجواز ان العلوم من جنس واحد فما ثبت للبعض جاز ان يكون ثابتا للكل والله تعالى قادر على خلق العلوم الضرورية للعبد مقدورة كما مكنه في النظريات ويرد عليه من الاشكال ما ورد على حجة القائلين بجواز وقوع العلوم الضرورية نظرية على ما سبق [illegible] في مراتب العلوم لا نعرف خلافا في جواز كون العلم النظري مستندا الى علم ضروري وانما الخلاف في جواز استناد العلم الضروري الى النظري او الى ضروري آخر اما استناد العلم الضروري الى النظري فقد اختلف اصحابنا فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان العلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري والتضاد لا يكون الا بين الاعراض والعلم بوجود الاعراض ضروري لا نظري والعلم باستحالة اجتماع الضدين ضروري وهو مستند الى العلم بوجود الاضداد وهو نظري ولهذا قال من لا يعلم وجود الاضداد لا يحكم باستحالة اجتماعها وانكره الباقون من حيث ان العلم الضروري لا تخلو النفس عنه بخلاف العلم النظري فانه لا يمتنع الخلو عنه بتقدير عدم النظر فلو كان العلم الضروري مستندا الى العلم النظري لافضى الى جواز خلو النفس عن الاصل مع امتناع خلوها عن التابع وهو محال ثم اختلف هذا الفريق في الجواب عن مستند الفريق الاول فمنهم من قال بان العلم باستحالة اجتماع الضدين نظري وليس بضروري ولهذا يحسن اقامة الدليل على من قال بجواز اجتماع الحركة والسكون والسواد والبياض في محل واحد من ارباب الكمون والظهور ومنهم من قال العلم باستحالة اجتماع الضدين وان كان ضروريا الا انه مستند الى علم ضروري فان من نفى الاعراض لا ينكر طرء الالم واللذة عليه ولا يسترتب في ذلك انما هو مستريب في كون هذه الصفات مغايرة للذوات والعلم باستحالة اجتماع هذه الاضداد لا يتوقف على كونها مغايرة للذوات فاذا ما يتوقف عليه العلم الضروري ضروري وما ليس بضروري فالضروري غير متوقف عليه قال شيخنا ابو الحسن الآمدي رحمه الله والحق عندي في ذلك متوقف على تلخيص محل النزاع ليكون النزاع بين النفي والاثبات على محز واحد فنقول العلم بالنسبة الواقعة بين مفردات القضية بعد تصور مفرداتها قد يقال له ضروري بمعنى ان العلم غير مكتسب ولا مقدور وان كان نظريا كما اسلفناه في القسم الثاني وقد يقال العلم بالنسبة ضروري بمعنى انه لا يتوقف بعد العلم بالمفردات على النظر والاستدلال فان كان الاول فالقضية ضرورية ولا منافاة بين كونها نظرية وبين كون العلم بها غير مقدور وعلى هذا فلا يمتنع استناد مثل هذا الضروري الى العلم النظري لم لا بمعنى انه يستند الى علم نظري خارج عن العلم بالمفردات او نظري متعلق بالمفردات فان كان الاول فهو ناقض فيما لا يفتقر بعد تصور مفرداته الى النظر فاذا قيل بافتقاره الى النظر فقد يخرج عن ان يكون ضروريا بهذا الاعتبار وان كان الثاني فلا امتناع لجواز [illegible] ولا يخرج القضية بذلك عن ان يكون ضرورية اذ القضية الضرورية بهذا الاعتبار هي التي يبادر العقل الى النسبة الواقعة بين مفرداتها بعد تصور مفرداتها من غير توقف على نظر واستدلال وسواء كان العلم بالمفردات ضروريا بهذا الاعتبار

او نظريا على ما اسلفنا تحقيقه وعلى هذا فلا يمتنع خلو النفس عن العلم بهذه القضية مع فرض عدم
التصور للمفردات لمن سلم ان مثل هذا العلم الضروري لا يخلو النفس عنه مطلقا وانما لا يخلو عنه مع فرض عدم
التصورات والقول بان العلم باستحالة اجتماع الضدين نظري فلا يخفى ما فيه من انكار البديهة وامكان
قول مثل ذلك في كل بديهي والقول بانه يحسن الاستدلال على القائلين بالكمون والظهور بانه يلزم
ان لو كان استدلالا على استحالة الجمع بين الضدين وليس كذلك بل على استحالة ما يعتقدونه من الكمون و
الظهور بما يقتضي الجمع بين الضدين وفرق بين المقامين ومن قال من اصحابنا ان العلم بكل واحد
من الضدين ضروري اما ان يريد به الحقيقة او الوجود فان اريد به الحقيقة فلا يخفى ان العلم بحقيقة السواد
والبياض مثلا غير ضروري فانه كم من عاقل انقضى عليه الدهر ولم يعلم حقيقتهما دون نظر واستدلال
وان اريد به العلم بوجود السواد والبياض عينا فان الوجود على اصل اصحابنا لا يزيد على الحقيقة فاذا كانت
الحقيقة غير معلومة ضرورة فكذلك الوجود واما انه هل يجوز استناد العلم الضروري الى الضروري
فقد اختلف فيه اصحابنا ايضا فجوزه القاضي ابو بكر محتجا عليه بان العلم الضروري بامر من الامور الخارجة
عن نفس العالم به متوقف على العلم بنفس العالم وعلم المرء بنفسه ضروري وانكره اخرون اعتمادا منهم على
ان الضروري لو افتقر الى امر اخر في حصوله لخرج عن كونه ضروريا قال شيخنا ابو الحسن الامدي والحق
انه ان قيل بان الضروري يكون بعد معرفة مفردات القضية متوقفا على امر خصمه فهو غير ضروري وفي
ما قاله النفاة وان اريد به ما يلازمه لا على وجه يكون متضمنا له فالحق ما قاله القاضي هذا ما عندي فيه
وعسى ان يكون عند غيري غيره **الفصل الثاني** في تعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين وقد اختلف
في ذلك فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة ان العلم الواحد الحادث لا يتعلق بمعلومين على التفصيل
وذهب بعض اصحابنا الى جواز ذلك مطلقا ومن اصحابنا من فصل بين العلم الضروري والنظري فجوز ذلك
في العلم الضروري دون النظري كالشيخ ابي الحسن الباهلي والذي ارتضاه القاضي ابو بكر وابو المعالي
ان كل معلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر كالسواد والبياض والقديم والحادث
ونحوه فلا يتصور تعلق العلم الواحد الحادث بهما وكل معلومين لا يتصور فرض العلم باحدهما مع امكان عدم
العلم بالاخر كالعلم بالعلم بالشيء مع العلم بذلك الشيء فانه لا يتصور العلم بالشيء مع امكان عدم العلم بذلك
الشيء وكذلك بالعكس وكالعلم بمماثلة احد الشيئين للاخر مع العلم بمماثلة الاخر له فانه لا يتصور انفكاك
العلم باحدهما عن العلم بالاخر وكذلك في طرف المضادة والمخالفة والعلم بالنسبة الواقعة بين المفردات
ايجابا او سلبا فانه لا يمكن انفكاكه عن العلم بالمفردات كالعلم بان الانسان حيوان وانه ليس بحجر فلا بد ان
يكون العلم بهما واحدا اما المذهب الاول فحجته انه لو جاز ان يتعلق العلم الواحد الحادث بمعلومين لجاز ان يتعلق
بثالث ورابع والى ما لا يتناهى ويلزم من ذلك ان يكون الواحد منا عالما بعلم واحد معلومات لا يتناهى وهو
ممتنع

ممتنع واما المذهب الثاني فحجته انه لا مانع من تعلق العلم الواحد اذا كان قديما بمعلومات متعددة فكذلك
العلم الحادث فان احكام العلل لا تختلف شاهدا وغائبا واما المذهب الثالث القائل بالتفصيل
بين الضروري والنظري فحجته في جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين ما هو حجة من قال به وفي امتناع
تعلق العلم النظري بمعلومين ان كل واحد من المعلومين والعلم به نظري على ما وقع به الفرض والعلم النظري
متوقف على النظر ويلزم من ذلك اجتماع النظرين المفضيين الى العلم بالمعلومين وكل نظر منهما مضاد ان
على ما ياتي في قاعدة النظر واجتماع الضدين محال واما المذهب الرابع وهو مذهب القاضي ابي بكر فحجته في الطرف
الاول من وجهين الاول انه لو جاز تعلق علم واحد حادث بمعلومين يتصور العلم باحدهما مع امكان عدم العلم بالاخر
لانقلب الجائز مستحيلا وذلك محال وبيانه ان العلم بالسواد مثلا لما جاز انفكاكه عن العلم بالبياض فلو كان العلم
المتعلق بهما واحدا لما تصور انفكاك العلم عن العلم بالاخر وذلك محال لما فيه من انقلاب الجائز ممتنعا
الثاني انه لو جاز ان يكون العلم الموجب لكون العالم عالما بالسواد وعالما بالبياض واحدا مع الاتفاق على تجويز ان
يكون مختلفا لكانت الصفة الواحدة موجبة لما يوجبه الصفات المختلفة من الاحكام ولو جاز ذلك لجاز وجود
صفة واحدة توجب ما يوجبه العلم والقدرة من كون العالم عالما والقادر قادرا وذلك محال وحجته في الطرف
الثاني من وجهين ايضا الوجه الاول انه اذا علم الواحد منا شيئا فهو عالم فاما ان يكون عالما بعلمه بذلك الشيء
او لا لا جائز ان يكون غير عالم به والا لساغ ان يقال بان الواحد منا عالم بجميع المعلومات لكنه لا يشعر بكونه
عالما ولا يخفى ان حصول علم للانسان وهو لا يشعر به محال وان كان عالما بعلمه بذلك الشيء فاما ان يكون
علمه بعلمه بذلك الشيء هو علمه بذلك الشيء او غيره لا جائز ان يقال بالمغايرة والا لكان العلم بالعلم بذلك الشيء
نظير العلم بالعلم بذلك الشيء ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان هو هو فهو المطلوب فان العلم واحد والمعلوم
مختلف وهو الشيء والعلم بذلك الشيء الوجه الثاني انه لما امتنع الانفكاك بين كون العالم عالما بالشيء وبين
كون ذلك الشيء معلوما ولزم من ذلك امتناع اضافة هذين الحكمين الى علمين يكون احدهما موجبا لحكم العالمية
والاخر موجبا للحكم المعلومية فكذلك اذا كانت معلومية كل واحد من الشيئين لا ينفك عن الاخرى امتنع استنادهما
الى علمين ووجب ان يكون الموجب لهما علما واحدا قال شيخنا ابو الحسن الامدي وفي حجج هذه المذاهب نظر اما
حجة المذهب الاول فلقائل ان يقول لا نسلم انه يلزم من جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين جواز تعلقه بثالث ثم
وهلم جرا كما لا يلزم من جواز تعلقه بمعلوم واحد جواز تعلقه بمعلومين بل جاز ان يكون واجب التعلق بمعلومين
على وجه لا يتعدى الى ثالث ولا يمكن الاقتصار على التعلق باحدهما وان كان المحتج بها معتبرا بالقدرة فيلزمه
القدرة الحادثة وانه يجوز تعلقها عنده بمقدورين متضادين مع اتحادها فما لزم من ذلك جواز
تعلقها بمقدورات غير متناهية وان كان ذلك غير ممتنع في القدرة فمثله في العلم من غير فرق واما
حجة المذهب الثاني فلا يخفى انها قياس تمثيلي والحاق شاهد بغائب من غير دليل جامع فيكون باطلا ثم يلزم على

من احتج بذلك من اصحابنا القدرة الحادثة فانها لا تتعلق باكثر من مقدور واحد على اصلنا كما انه
وما الزم من جواز تعلق قدرة الرب بمقدورين فصاعدا لجواز ذلك في القدرة الحادثة ولا يخفى تعذر
الفرق بين العلم والقدرة واما حجة المذهب الثالث على جواز تعلق العلم الضروري بمعلومين مع امتناع
من حجة المذهب الثاني وقد عرف ما فيها واما حجته على امتناع تعلق العلم النظري بمعلومين فانما يلزم
ان لو امتنع تعلق العلم الواحد بمعلومين بناء على نظر واحد وهو غير مسلم واما الحجة الاولى على الطرف الاول
من المذهب الرابع وهو مذهب القاضي ابي بكر فانما يلزم ان لو قيل بجواز انفكاك العلم بالسواد عن العلم بالبياض
مطلقا وليس كذلك بل للقائل ان يقول انما يجوز الانفكاك اذا علما بعلمين واما اذا علما بعلم واحد فلا
فاذا احال تجويز الانفكاك لا يجامع حالة عدم الانفكاك فلا يلزم منه انقلاب الجائز مستحيلا فان قيل اذا جاز
ان يكون السواد والبياض معلومين بعلمين فلو جاز ان يكونا معلومين بعلم واحد من المعلومين يجوز ان يتعلق
به علم لا يجوز تعلقه بالآخر وعلم يجوز تعلقه بالآخر فالعلمان اما متماثلان او غير متماثلين فان كان الاول
فيلزم من تماثلهما اشتراكهما في اخص صفات النفس واخص صفات احدهما انه لا يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر
واخص صفات نفس العلم الآخر انه يجوز تعلقه بالمعلوم الآخر وذلك يجر الى ان يكون كل واحد من العلمين يجوز
تعلقه بالمعلوم الآخر ولا يجوز وهو محال وان كانا غير متماثلين فاما ان يكونا من قبيل ما يمتنع اجتماعهما او لا فان
كان الاول فيلزم منه جواز تعلق علمين بمعلوم واحد وهو ممتنع والا كان العالم بالشيء عالما به مرتين
وعاقل ما لا يجد ذلك من نفسه كيف وان احد العلمين لا يكون مفيدا ضرورة كون ما يتعلق به معلوما وان كان
الثاني فيلزم من عدم اجتماعهما استحالة اجتماع حكميهما والا كان الحكم ثابتا دون موجبه وهو محال والاجتماع
بين حكميهما غير ممتنع قال شيخنا ابو الحسن الآمدي وللقائل ان يقول المختار انما هو القسم الثالث وهو استحالة الجمع
بين العلمين والقول بانه لو استحال الجمع بين العلمين لاستحال الجمع بين حكميهما مسلم ولكن لا نسلم جواز الجمع بين الحكمين
فان حكم كل واحد من العلمين كون من قام به عالما وكما يمتنع الجمع بين موجبين يمتنع الجمع بين الحكمين والا كان الحكم
ثابتا دون موجبه وهو محال كيف وانا لا نسلم ان كون العالم عالما مزيد على قيام العلم به حتى يقال بالموجب
والحكم واما الحجة الثانية على الطرف الاول فانما يلزم ان لو امتنع على الصفة الواحدة ان توجب ما توجبه الصفات
المختلفة فلا يلزم من امتناع ذلك في بعض الاحكام كالعالمية والقادرية امتناع ذلك مطلقا الا ان يبين الاشتراك
في دليل المنع ولا سبيل اليه كيف وانه قد لا نسلم ان ثم موجبا وحكما على ما تقرر قبل هذا فلا يصح الاستدلال واما
الحجة الاولى على الطرف الثاني فهي غاية الحسن والقوة لكن للقائل ان يقول الكلام انما هو في جواز تعلق العلم
الواحد بمعلومين وتعلق العلم بنفسه نسبة واضافة بين العلم ونفسه وذلك يستدعي التغاير بين العلم و
وهو محال فلا تعلق للعلم بنفسه ومعنى كون الواحد عالما بعلمه لا يزيد على قيام علمه بنفسه وقوة القائل بنفسه وان
كان ظاهره نسبة الشيء الى نفسه الا انه مجاز لا حقيقة له واما الحجة الثانية فحاصلها ايضا راجع الى قيام

ثمت

بلغ

ثمت لكن من غير دليل عقلي موجب للاشتراك في الحكم فلا يصح كيف وللقائل ان يقول الفرق ان العلم يستدعي وجود
العالمية والمعلومية ولا يستدعي وجود المعلوميتين فلا يلزم من امتناع استناد المعلومية والعالمية
الى علمين امتناع استناد المعلوميتين الى علمين وان اشترك كل واحد من القبيلين في عدم الانفكاك
فاقرب هذه المذاهب انما هو مذهب القاضي فعليك بالاجتهاد في تحقيقه

الفصل الرابع

في جواز تعلق علم بمعلوم او معلومات على الجملة وقد اختلف في ذلك فذهب المعتزلة والقاضي ابو بكر الى
تجويزه وذهب كثير من اصحابنا وابن الجبائي في بعض اقواله الى المنع من ذلك وصورة المسئلة العلم بان
رجلا في الدار مع قطع النظر عن تمييزه وان معلومات الله تعالى لا تتناهى مع قطع النظر عن تفاصيلها
قال شيخنا ابو الحسن الآمدي وقبل الخوض في التصحيح والابطال لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول
لا خفاء ان المفهوم من العلم بان معلومات الله تعالى غير متناهية وان في الدار رجلا غير المفهوم
من العلم بتفاصيل المعلومات وتمييز الرجل عن غيره فهذا العلم بالجملة اما ان يراد به العلم بعدم
النهاية في معلومات الرب تعالى وبكون الرجل في الدار غير مشروط بما لازمه الجهل بتفاصيل المعلومات
وتمييز الرجل عن غيره او العلم بذلك مشروطا بما لازمه الجهل بالتفاصيل والتمييز فان كان الاول فالعلم
بالجملة غير مناف للعلم بالتفصيل والتمييز وهو غير ممتنع لا في حق القديم ولا الحادث على ما لا يخفى وسواء
انفرد في حق الحادث العلم بالجملة عن العلم بالتفاصيل او لم ينفرد وان كان الثاني فالعلم بالجملة غير متصور
في حق الله تعالى لما فيه من لزوم الجهل في حقه ومتصور في حق المخلوق فانه لا يبعد علمنا بان معلومات
الله تعالى غير متناهية مع جهلنا بتفاصيلها فان قيل اذا جوزتم تعلق العلم الحادث بالمعلوم بهذا
الاعتبار فاما ان يجوزوا على الله تعالى العلم بما علمه العبد على ما او لا فان جوز ذلك لزم الجهل في حق
الله تعالى بالتفاصيل وهو محال وان لم تجوزوا ذلك فقد اوجبتم على الله تعالى الجهل بما علمه العبد وهو ايضا
محال وايضا فان العلم بالجملة بهذا الاعتبار لا يجامع العلم بالتفصيل وعند ذلك فاما ان يكونا متضادين
لا جاز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مذهبكم في العلوم المختلفة ولا جاز ان يقال بالثاني والا لما تعذر
الاجتماع وهو خلاف الفرض وايضا فان العلم بالمعلوم على الجملة بهذا الاعتبار اذا كان لا ينفك عن الجهل
بالتفصيل فاما ان يكون العلم بالجملة هو الجهل بالتفصيل او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون العلم
جهلا وهو محال وان كان الثاني فلا يمتنع ان يكون الامر بالشيء غير النهي عن اضداده وان كان لا ينفك الامر
بالشيء عن اضداده ولم يقولوا به وهذه المحالات انما لزمت من القول بتعلق العلم الحادث بالمعلوم على
الجملة بالاعتبار المذكور فيكون محالا والجواب عن الاشكال الاول انه لا يمتنع سلب العلم عن الله تعالى
بما علمه العبد اذا كان اثبات ذلك العلم يجر الى الجهل في حقه تعالى بل سلبه واجب نفيا للجهل عنه والعلم
بالجملة بهذا الاعتبار يلازمه الجهل وكان ممتنعا في حق الله تعالى وعن الثاني ان العلم على الجملة غير مضاد للعلم

او غير مضاد دين لم

بالتفصيل بل يلازمه الجهل بالتفصيل والجهل بالتفصيل يضاد العلم بالتفصيل وكان امتناع الجمع بين العلم
بالجملة والعلم بالتفصيل لا للتضاد بينهما بل للملازمة بين هذا العلم بالتفصيل والعلم بالجملة وعن الثالث انا نمنع ان
يكون العلم على الجملة جهلا بالتفصيل ان لو كان لازما له وما سبق كما في الامر بالشيء والنهي عن اضداده وليس كذلك
فان العلم على الجملة وان لازمه الجهل بالتفصيل فالجهل بالتفصيل لا يلازمه العلم على الجملة بما قدمناه بيانه **الفصل الخامس**
في اختلاف العلوم وتماثلها وكل علمين تعلقا بمعلومين فهما مختلفان وسواء تماثل المعلومان كالبياضين او اختلفا
كالسواد والبياض واحتج بعض الاصحاب لذلك بان العلم باحد المعلومين لا يقوم مقام العلم بالآخر ولا يسد مسده ولا
كان العلم باحد البياضين علما بالآخر والعلم بالبياض علما بالسواد وهو تحكم وعليه البياضان والسوادان فانهما
متماثلان وما لزم من تماثلهما ان يكون احدهما هو الآخر وكذا لا يلزم من تماثل العلمين ان يكون العلم باحد المعلومين
هو العلم بالمعلوم الآخر وقال شيخنا ابو الحسن الآمدي والاقرب في ذلك ان يقال لو لم يختلفا لتماثلا ولو تماثلا
لما اجتمعا اذ المثلان على ما يأتي متضادان ولهذا فانه يمتنع اجتماع بياضين وسوادين في محل واحد وكل
علمين تعلقا بمعلوم واحد فهما على رأي الاصحاب متماثلان وسواء اتحد وقت المعلوم او اختلف
او اتحد محل العلمين او اختلف ولهم فيما اذا اختلف محل العلمين خلاف فقال شيخنا ابو الحسن الآمدي
والحق ان اتحد المعلوم ووقته فالعلمان به متماثلان لقيام كل واحد منهما مقام الآخر فان كل واحد منهما
هو علم بعين ما هو معلوم الآخر واما ان اختلف وقت المعلوم بالعلمين بان كان احد العلمين متعلقا
به في وقت والآخر في وقت آخر فقد قيل اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين كما لا يؤثر اختلاف الوقت
وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين وليس كذلك فان المعلوم فيما نحن فيه ليس من حيث هو جوهر او عرض
من الاعراض فقط بل مقيد بوقت معين فان المفهوم من كون الجوهر معلوما في وقت كذا غير المفهوم من كونه
معلوما في وقت غير ذلك الوقت فاذا اختلف المعلومان فقد بان انه يلزم منه اختلاف العلمين
اللهم الا ان ينظر اليه من حيث هو جوهر او عرض ما ويقطع النظر عما وقع به الاختلاف من الوقت
فالمعلوم يكون واحدا والعلمان المتعلقان به متماثلان واما اذا اختلف محل العلم كالعلم القائم بزيد
والعلم القائم بعمرو وان قلنا ان كل واحد من العلمين اقتضى لقيامه ان يكون مختصا بذلك المحل دون غيره فهما
مختلفان والا فهما متماثلان وسيأتي تحقيق ذلك ان شاء الله تعالى وعلى هذا فما كان من العلوم متماثلا
فهي متضادة وما كان منها مختلفا فقد اختلف اصحابنا في تضادها والذي عليه المحصلون انها غير
متضادة فانه ما من علمين مختلفين الا ويتصور الجمع بينهما نظرا الى الاستقراء وما يمتنع فيه الجمع من
المختلفات فليس لذاتيهما بل بالنظر الى مجرى العادة وبالجملة فالقول بالتضاد بين العلوم المختلفة
حتى لا يوجد منها ضدان او اثباته غير يقيني اذ لا اتباع عليه دليل قطعي غير النظر الى السبر والاستقراء
الناقص وليس بدليل قطعي **الفصل السادس** في تعلق العلم بالشيء من وجه والجهل به من وجه وقد اختلف

شيء ذلك فقال بعض اصحابنا بجوازه فان من علم وجود الجوهر وجهل تحيزه فقد علم الشيء من وجه وجهله من وجه
قال القاضي ابو بكر المعلوم من حيث هو معلوم يمتنع ان يكون مجهولا من وجه ومن علم وجود الجوهر فمعلومه
من حيث هو ذات ما ليس مجهولا من وجه والمجهول من التحيز امر زائد على معلومه فالمعلوم غير المجهول ولما امتنع ان
يكون الشيء الواحد معلوما من وجه مجهولا من وجه قال شيخنا ابو الحسن الآمدي ومن اراد بكون الشيء
مجهولا من وجه ومعلوما من وجه ما ذكرناه فهو متجوز ولا نزاع معه في غير الاطلاق والعبارة والحق ما ذكره من اتفق
المتكلمون على امتناع العلم بوجود شيء والجهل بوجود ذلك الشيء وان يكون الشيء مجهولا من جهة ما كان
معلوما فهذا انما يتم تحقيقه ان لو اتحدت جهة العلم والجهل من القوة والفعل بان يكون معلوما
مجهولا بالفعل او بالقوة واما ان اختلف الجهتان فلا يمتنع ان يكون الشيء معلوما بالقوة مجهولا
بالفعل مع اتحاده وذلك كما انا علمنا علما كليا عاما ان كل اثنين فهو زوج واتفق ان ما كان في يد زيد
اثنان فقد علمنا كونه زوجا بالقوة لدخوله تحت عموم القضية الكلية واذا جهلنا القضية فقد جهلنا
كونه زوجا بالفعل فالعلم به بالقوة للعلم بالقضية الكلية والجهل به بالفعل للجهل بالقضية الجزئية
الفصل السابع في امتناع وجود علم لا معلوم له وقد اتفق العقلاء على امتناع علم لا معلوم له
خلا الفقيه ابو هاشم في العلم المتعلق بالمستحيلات كالعلم باستحالة الجمع بين
الضدين والشريك فقد قال العلم بامتناع كون الجزء مساويا للكل ونحو ذلك علم لا معلوم له مع موافقته على
تعلق العلم بالمستحيلات وكونها اعلى بها فقد وافق في المعنى وخالف في اللفظ فانه لا معنى لكونها
معلومة غير تعلق العلم بها والا فكيف يتصور وجود علم لا معلوم له مع ان العلم والمعلوم من قبيل المتضايفين
الذين لا يعقل لكل واحد منهما الا مع تعقل الآخر ولو ساغ ذلك لساغ القول بوجود معلوم لا علم ولا عالم
ووجود عالم ولا عالم ومذكور ولا مذكور ومقلد ولا مقلد الى غير ذلك مما لم يقل به قائل وكل ما يقال في منع الامكان
في هذه الصورة فهو لازم فيما نحن فيه وقد قيل في ابطاله ايضا ان العلم باستحالة اجتماع الضدين علم بالضدين
وهما معلومان والعلم باستحالة شريك الباري تعالى علم بوجود الباري وهو معلوم وكذا العلم بكل محال
لا بد وان يكون العلم فيه متعلقا بمعلوم فاطلاق القول بان علما لا معلوم له حق ولكنه مبني على القول بان كل
امرين يتصور العلم بالحكم باحدهما امتنع الجهل بالآخر فالعلم بهما واحد وقد عرف ما فيه ثم قال ابو هاشم المراد بهذا
الاطلاق انه ليس كل ما تعلق به العلم يكون معلوما كالاستحالة الاعم لا تدفع هذه المؤاخذة اللفظية
[الفصل الثا]من في محل العلم الحادث وانه لا بقاء له اما محل العلم فاعلم ان العلم ينقسم الى ما يتعلق بالكليات
وهي المعاني المشتركة بين الجزئيات المجردة عن المشخصات الموجبة للتشخيص كالعلم بحقيقة الجسم من حيث
هو جسم وهو ما يصلح للاشتراك لا الاجسام المشخصة فيعلم العلم بالجزئيات التي لا يصلح معناها للاشتراك
كثيرين فيها كالعلم بهذا الجسم وهذا الجسم ونحوه مما كان من القسم الاول فقد قالت الفلاسفة ان محل النفس

وسياتي تحقيق معنى النفس فيما بعد وما كان من القسم الثاني فحاله قوى جسمانية قائمة باجزاء خاصة من البدن
وتلك القوى منقسمة الى ظاهرة وباطنة فاما القوى الظاهرة فهي الحواس الظاهرة وهي السمع والبصر والشم
والذوق واللمس فالسمع عبارة عن قوة مرتبة في عصبة سطح الصماخ من الاذن من شانها ادراك ما يتادى اليها
من الاصوات الحادثة بواسطة تموج الهوا والبصر فعبارة عن قوة مرتبة في العصبة المجوفة في العين من شانها
ادراك ما ينطبع في الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات الالوان المضيئة والمستنيرة بواسطة
الاجسام المشفة والشم فعبارة عن قوة مرتبة في زايدتي مقدم الدماغ من شانها ادراك ما يتادى اليها
من الرايحة بواسطة الهوا المتنشق والذوق فعبارة عن قوة منبثة في العصبة المنبسطة على السطح الظاهر
من اللسان من شانها ان يدرك ما يرد عليها من الطعوم بواسطة ما فيه من الرطوبة العذبة واللمس فعبارة
عن قوة منبثة في كل البدن من شانها ادراك ما ينفعل منه البدن من الكيفيات الملموسة واما القوى
الباطنة فهي خمس ايضا وهي المعبر عنها بالحس المشترك والمصورة والمتخيلة والوهمية والحافظة اما
الحس المشترك فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ من شانها ادراك ما يتادى اليها
من الصور المنطبعة في الحواس الظاهرة واما المصورة فعبارة عن قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من
الدماغ من شانها حفظ ما يتادى الى الحس المشترك من الصور واما المتخيلة فعبارة عن قوة مرتبة في مقدم
التجويف الاوسط من الدماغ من شانها الحكم على ما في المصورة بالاتفاق والافتراق واما الوهمية فعبارة
عن قوة مرتبة في موخر التجويف الاوسط من الدماغ من شانها ادراك المعاني الغير المحسوسة من المعنى المحسوس
كالمعنى الذي تدرك الشاة من الذيب موجبا للنفرة عنه واما الحافظة فعن قوة مرتبة في التجويف
الاخير من الدماغ من شانها حفظ ما ادركته الوهمية وزعم بعض متفلسفة المتاخرين ان المدرك
للكليات معرفة الله تعالى واجب وذلك لا يتم في العادة دون سابقة الشك وما لا يتم الواجب الا به
فهو واجب ومنهم من خالف في ذلك لجواز وقوع النظر عقلا من غير سابقة شك وتقدير امتناع خلو
النظر عن سابقة الشك فليس كل ما يتوقف عليه المامور يكون مامورا لجواز ان لا يكون حسنا والشك في
الله تعالى ليس بمقدور ولا حسن عنده فلا يكون مامورا قال شيخنا ابو الحسن الاشعري والحق ما ذهب اليه
الاستاذ ابو بكر فانه وان امكن عقلا وقوع النظر من غير سابقة الشك فالعادة على خلافه والشك مقدور
ولهذا يمكن زواله بالنظر الصحيح المفضي الى العلم وابقاوه بتقدير ترك النظر وعلى هذا فلا يمتنع ان لا يكون
مامورا به هذا ان عني به دوام الشك واما ابتداوه فغير مقدور فلا يكون مامورا به على ما ياتي والحسن
والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سياتي فلا يكون ذلك مانعا من الامر والقول بملازمة كون الشك
في الله تعالى مامورا به للامر غير مفيد بنا على ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فهو حق على ما ياتي بعد ان شا الله
تعالى والجزئيات انما هو للنفس والقوى الظاهرة والباطنة فغير مدرك بل المدرك ادراك النفس لهذه المدركات

عبارة

ومن

سترجح

واما اصحابنا فالبنية المحسوسة غير مشترطة عندهم كما ياتي بل كل جزء من اجزاء البدن للانسان اذا
قام به ادراك او علم فهو مدرك وعالم به وهل ذلك مما يعم ما بالقلب او غيره مما لا يحيل عقلا ولا يمتنع
لو دل الشرع عليه بقوله تعالى ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب وقوله فتكون لهم قلوب يعقلون بها او
اذان يسمعون بها وقوله افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها واما الكلام على وجود النفس وكونها مدركة
للكليات دون الجزئيات فسياتي فيما بعد واما ان العلم غير باق فمما اختلف فيه ايضا والذي عليه اجماع المعتزلة
بقاء العلوم الضرورية والمكتسبة التي لا يتعلق بها التكليف فاما العلوم المكتسبة المكلف بها فقد قال
الجبائي انها غير باقية والا كان المكلف بها حال بقائها غير مطيع ولا عاص ولا مثاب ولا معاقب مع تحقق
التكليف وهو خلاف اصلهم في لزوم الثواب والعقاب على ما كلف به بتقدير الفعل والترك حتى انه طرد ذلك
في كل عرض مقدور يتعلق به التكليف وخالفه ابو هاشم في ذلك واوجب بقاء العلوم مطلقا واما اصحابنا
فانهم قضوا باستحالة بقائها لكونها اعراضا وسياتي تحقيق ذلك في بقاء الاعراض ان شا الله تعالى الفصل الرابع

اضداد العلم

في اضداد العلم الحادث واحكامها واضداد العلم الحادث الجهل والشك والظن والغفلة والذهول والنوم والنظر
والموت اما الجهل فقد يطلق على بسيط ومركب اما البسيط فهو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما لا عدم العلم

الجهل البسيط

مطلقا والا لوصفت الجمادات بكونها جاهلة اذ هي غير عالمة وعلى هذا فالجهل بهذا الاعتبار اشبه بعدم
لا انه صفة اثبات والفرق بين الامرين ظاهر وعلى هذا فلا يخفى ان التقابل بامتناع الجمع بين العلم والجهل بهذا
الاعتبار انما هو لذاتيهما لا لامر خارج عنهما وبه يظهر حال قول من اخرج الجهل بهذا الاعتبار عن اضداد العلوم

الجهل المركب

واما الجهل المركب فقد قيل انه عبارة عن اعتقاد المجهول على خلاف ما هو عليه وهو على خلاف كونه مجهولا
الا ان يخرج عن كونه مجهولا بل على خلاف ما اعتقد وهو غير سديد لما فيه من تعريف الجهل بالمجهول وهو مشتق
من الجهل لكونه مشتقا منه فالاولى فيه ان يقال الجهل هو اعتقاد المعتقد على خلاف المعتقد عليه في نفسه ولا
يخفى ان لفظ المعتقد يعم الموجود والمعدوم الذي ليس بشيء وكان اولى من لفظ الشيء وهذا انما اختلف في
كونه ضد العلم واما احكام الجهل فمنها انه غير مقدور التحصيل للعبد بنظر واستدلال وسوا كان بسيطا او
مركبا فان النظر ان كان صحيحا فهو يتضمن العلم لا الجهل وان لم يكن صحيحا فلا يتضمن الجهل كما ياتي بل المقدور
بالنظر والاستدلال انما هو ان يحاول الناظر نظرا صحيحا يفضي به الى العلم الذي هو ضده غير نفع فان الجهل
العبد حاصل له بخلق الله تعالى له ذلك من غير نظر واستدلال وزعم بعض الناس انه لا مقدور لله تعالى على خلق
الجهل لانه عالم بجميع مقدوراته فلو كان قادرا على فعل الجهل لغيره لكان عالما به فخرج الجهل عن كونه جهلا
او كان عالما بما هو جاهل به وهو ممتنع وهو غير سديد فان من فعل الجهل لغيره لا يلزم ان يعود الحكم اليه
حتى يكون جاهلا به وانما يعود حكمه الى من هو قائم به بل الفاعل له يكون عالما به على ما هو عليه من كونه جهلا في
علم الجهل على ما هو عليه لا يكون جاهلا كما لو عاد الى الله تعالى حكم الجهل بسبب خلقه الجهل في العبد حتى يوصف

يكون جاهلا الا اذا لم يحكم الغفلة والسهو والنوم بسبب خلقه لذلك في العبد باتفاق المسلمين ووصف
بكونه غافلا او ساهيا او عاجزا او هو ممتنع واما حكم الجهل في جواز تعلق الواحد منه بمجهولين وجواز
الجهل بشيء واحد من وجه دون وجه واختلاف الجهل الان وتماثلها وامتناع وجود جهل لا مجهول له و
امتناع بقائه وتعين محله فعلى ما سبق في العلم الحادث والاختلاف في كل مقام كالاختلاف في العلم و
الاحتجاج كالاحتجاج في المرتبة والمختار ومن احكامه ان الجهل هل هو مثل العلم ام لا اما الجهل البسيط
فلا اختلاف في كونه ليس مثلا للعلم فان عدم الشيء لا يكون مثلا لذلك الشيء واما الجهل المركب فذهب كثير من
المعتزلة الى كونه مثلا للعلم فان من اعتقد كون زيد في الدار مثلا ولم يكن زيد فيها وبقي على ذلك الاعتقاد حتى يلزم
وجد زيد في الدار فان اعتقاده الاول الموصوف بكونه جهلا من جنس اعتقاده الثاني مع كونه علما وما به الامتياز
من كون زيد في الدار في احدى الحالتين وعدمه في الاخرى فامر خارج غير موجب للاختلاف بين الاعتقادين
وقد اجمعوا على ان اعتقاد المقلد للشيء على وفق ما هو عليه مثل العلم وذهب اصحابنا الى امتناع المماثلة
بين العلم والجهل بهذا الاعتبار محتجين عن ذلك بان الجهل لو كان مماثلا للعلم والمثلان ما اشتركا في اخص
صفات النفس يلزم من ذلك الاشتراك في اعم الصفات ومن صفات العلم جواز حصوله بالنظر الصحيح وذلك غير متصور
في الجهل بالاتفاق فلا يكون مثلا للعلم فان من حكم المثلين ان ما جاز على احدهما يكون جائزا على الاخر وعلى
هذا فقد بطل ان يكون اعتقاد كون زيد في الدار وهو فيها مماثلا للاعتقاد لكونه فيها قبل ذلك واما

الشك

الشك فقد اختلف في كونه معنى وفي كونه مفردا فقال ابو هاشم في قول انه عبارة عن عدم العلم وهو باطل
باشتغال العلم عن الجمادات فانه ليس بشك وان اضيف اليه عدم العلم فيما من شانه ان يقوم به العلم فيبطل
بالظان بثبات امر ونفيه فانه غير عالم بالنفي ولا بالاثبات وليس شاكا وينتقض ايضا بالنائم والغافل
فانه غير عالم مع كونه قابلا للعلم وليس شاكا وقال في قول اخر ان الشك عبارة عن اعتقادين متعاقبين
لا يتصور الجمع بينهما وهو باطل بما اذا اعتقد امرا فانه حال اعتقاده جازم بمعتقده غير شاك فيه
واذا زال ذلك الاعتقاد باعتقاد نقيضه فحال اعتقاده الثاني هو ايضا غير شاك لكونه جازما بمعتقده
فكل واحد من الاعتقادين هو جازم به وليس بشاك وليس بين الاعتقادين حالة فاصلة يمكن ان يكون
شاكا فيها وان كان بينهما حالة يمكن ان يكون الشك فيها فليس الشك هو ما ذكر من الاعتقادين بل امر
غيرهما وقال اصحابنا الشك معنى مفرد وعبر عنه القاضي ابو بكر بقوله انه عبارة عن استواء معتقدين
في نفس المستريب مع قطعه بانتفاء الاجتماع وهذه العبارة غير سديدة فانه وصف كل واحد من الاعتقادين
بكونه معتقدا ومن ضرورة كونه معتقدا تعلق الاعتقاد الجازم به وذلك مع الاسترابة محال وايضا فان
التسوية للمعتقدين في نفس المستريب اما في نفس الاعتقاد او في الشك او غيره فان كان في نفس الاعتقاد فاما
ان يكون معا او على التعاقب الاول محال اذ هما لا يجتمعان والثاني فيه عود الى قول ابي هاشم وقد عرف

ما فيه وان كان في الشك ففيه تعريف الشك بالشك وهو ممتنع وان كان في غير الشك فاستواء المعتقدين
في غير الشك لا يلزم ان يكون شكا كالاستواء المعتقدين في الامكان او غيره من الصفات وقال ابو المعالي
الشك هو الاستواء في معتقدين نفيا واثباتا وهو من النمط الاول حيث انه جمع بين الاعتقاد والاستواء
بالنسبة الى شيء واحد وهو محال ثم ان الاستواء في المعتقدين اما ان يكون هو نفس الشك او غيره فان كان
الاول ففيه تعريف الشك بالشك وان كان الثاني فلا بد من تمييز الشك عن الاستواء ولا سبيل اليه
وقال شيخنا ابو الحسن الامدي والاقرب في ذلك ان يقال الشك هو القضاء بامكان امرين متقابلين لا ترجيح
لوقوع احدهما على الاخر في النفس وهو مضاد للعلم لاستحالة كون الشخص عالما بشيء وشاكا فيه من جهة
واحدة واما احكام الشك فمنها انه لا بد وان يتعلق بامرين اذ هو تجويز امرين لا مزية لاحدهما على الاخر ولو قدر
امران يمتنع الشك في احدهما دون الاخر ويتصور معه وقوع الشك في احدهما دون الاخر فالخلاف في جواز
تعلق الشك الواحد في الامرين كالخلاف في العلم والاحتجاج كالاحتجاج ومنها انه قد يقع ضروريا
غير مكتسب للعبد وقد يقع مكتسبا والخلاف في كونه مخلوقا للرب تعالى ايضا كالخلاف في الجهل ومنها انه
لا يبعد ان يكون مامورا به في الفروع الاجتهادية واما الشك في الله تعالى فقد قال الاستاذ ابو بكر وابو
هاشم انه لا يمتنع ان يكون مامورا به بناء على ان النظر في معرفة الله تعالى واجب وذلك لا يتم في العادة
دون سابقة الشك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ومنهم من خالف في ذلك لجواز وقوع النظر عقلا
من غير سابقة شك وبتقدير امتناع خلو النظر عن سابقة الشك فليس كل ما يتوقف عليه المامور يكون
مامورا به لجواز ان لا يكون حسنا والشك في الله تعالى ليس بمقدور ولا حسن عنده فلا يكون مامورا قال
شيخنا ابو الحسن الامدي والحق ما ذهب اليه الاستاذ ابو بكر فانه وان امكن عقلا وقوع النظر من غير
سابقة الشك فالعادة على خلافه والشك مقدور وهذا يمكن زواله بالنظر الصحيح المفضي الى العلم وبقاؤه
بتقدير ترك النظر وعلى هذا فلا يمتنع ان لا يكون مامورا به هذا ان عني به دوام الشك واما ابتداؤه فغير
مقدور فلا يكون مامورا به على ما ياتي والحسن والقبح فليس من الصفات الذاتية على ما سياتي فلا يكون
ذلك مانعا من الامر والقول بلازمه كون الشك في الله تعالى مامورا به للامر بمعرفته بناء على ان ما لا يتم

الظن

الواجب الا به فهو واجب فهو حق على ما ياتي بعد ان شاء الله تعالى واما الظن فعبارة عن ترجيح احد ممكنين
متقابلين في النفس على الاخر وهو ايضا ضد للعلم لاستحالة اجتماع العلم والظن من جهة واحدة بالنسبة
الى شيء واحد وهو لا محالة يتعلق بامرين مع اتحاده كما في الشك وان كان احدهما راجحا وهو ينقسم الى مقدور
وغير مقدور للعبد كما في العلم والحكم في جواز تعلقه مع اتحاده بامرين يمكن تقدير الظن باحدهما مع عدم
الظن بالاخر او يمتنع والخلاف في ذلك كما سبق في العلم ولذلك فمنه ما لا يمتنع ان يكون مامورا به كالظنون في
المجتهدات ومنه ما لا يكون مامورا به كالظن بنقيض الحق وقد قال اصحابنا ان الظنون الحادثة مختلفة فيها

ماهو جلي بحيث يكون قريبا من القطع ومنها ما هو خفي بحيث يكون قريبا من الشك ومنها ما هو متوسط
بين الرتبتين قال شيخنا ابو الحسن الآمدي ويمكن ان يقال انها من جنس واحد نظرا الى اشتراكها في ما
ذكرناه في حد الظن وما به الاختلاف فراجع الى امور لا توجب الاختلاف في الحقيقة ولا يمكن ان يقال باتحاد
الحقيقة وعود الاختلاف الى كثرة اعداد الظن في الجلي واتحاده في الخفي والا كان الظان بظنون واحد ظانا
بظنون معا وذلك ممتنع لان الظنون ان كانت متماثلة فاجتماع الامثال ممتنع على ما يأتي والاضداد لا يجتمع وقد قيل الا ولهما مر
وان لم يكن متماثلة فهي مختلفة والمختلفات اما اضداد او لا فان كانت اضدادا امتنع اجتماعها ايضا وقد اجتمعت
وان لم يكن اضدادا فقد قيل انها مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحقيقة واما الغفلة والذهول والنسيان
وان اختلفت عباراتها فمتقربة بان يكون المعنى متحدا ومعناها ضد العلم لاستحالة الجمع وحكم هذه الاضداد الغفلة والذهول والنسيان
في جواز تعلقها بمتعلقين واحد كالحكم في العلم والخلاف كالخلاف لكن اختلف المحققون في امتناع كون
الغفلة مقدورة للبشر وان شرط وقوع المقدور بالقدرة ان يكون مراد المقصود او القصد الى شيء ينافي
الذهول والغفلة عنه واذا ثبت ان الغفلة غير مقدور عليها للعبد وهي ضد العلم المكتسب المقدور فقد
بطل قول المعتزلة بان القدرة على احد الضدين يكون قدرة على الضد الآخر اللهم الا ان يفسر الضد بمعنى ثبوتي
ويمنعوا كون الغفلة والذهول معنى ثبوتي كما ذهب اليه بعض البصريين من المعتزلة ويلزمهم ان لا ينفي العلم
نظريا بالغفلة لانها ليست ضدا للعلم والعلم وجميع الاعراض فلا ينتفي عندهم الا بطريان ضد عليهما واما
النوم فهو ايضا ضد العلم لاستحالة الجمع بينهما واما النظر فهو مضاد للعلم بالمنظور فيه لان النظر لتحصيل النوم النظر
العلم بالمنظور وذلك يستدعي عدم العلم بالمنظور فيه فان طلب تحصيل الحاصل ممتنع ومن حصل له العلم
بالمنظور فيه بعد تمام نظره واخذ في ضرب آخر من النظر مع علمه بالمنظور فليس طلب العلم بالمنظور فيه
حاصل وتحصيل الحاصل ممتنع بل يطلب كون المنظور فيه دليلا وذلك لا يجامع النظر فيه وان كان ذلك
لتحصيل ما حصل بالنظر الاول فلا يتصور ذلك الا مع الذهول عنه واما الموت فقد اختلف فيه قول الموت
ابي هاشم فقال تارة انه عبارة عن انتقاض البنية المشروطة في الحيوة وعلى هذا فلا يكون الموت ضدا للحيوة
عدم وان زال معه الحيوة وقال تارة انه معنى مضاد للحيوة وتردد بينهما في قول آخر وعلى كل تقدير فلا
يكون الموت ضدا للعلم بل عن لا الشرط على القول الاول ومضاد الشرط على القول الثاني وقال اصحابنا
الموت معنى مضاد للعلم اما انه معنى فيدل عليه ما يدل على باقي الاعراض كما سنبينه بعد واما انه ضد
للعلم فلاستحالة الجمع بينهما ولا معنى لكونه ضدا الا هذا وسواء كان استحالة الجمع بواسطة انتفاء
الحيوة او لم يكن ولا معنى للنزاع في العبارة وهو غير مقدور للعبد لان المقدور بالقدرة يستدعي وجود
القدرة والموت والقدرة لا يجتمعان وقال الجبائي هو مقدور للعبد وقال القاضي ان القدرة على احد
الضدين يكون قدرة على الضد الآخر حيث انه جعل الموت مقدورا والحيوة المضادة له غير مقدورة فقال

بل

في بيان التضاد بين اضداد العلم

شيخنا ابو الحسن الآمدي واذا عرفت اضداد العلم فاعلم ان الجهل البسيط منها لا يضاد الجهل المركب ولا
ولا الشك ولا الظن ولا النظر فانه لا يمتنع الجمع بينه وبينها ولكن يضاد الغفلة والنوم والموت فان الجهل البسيط
على ما علم عدم العلم فيما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم والغفلة والموت واما الجهل
المركب فلا يضاد الجهل البسيط ويضاد باقي اضداد العلم فهو لعدم مضادته من الجهل البسيط اما مضادته للنوم
والغفلة والموت فظاهر واما مضادته للشك فمن جهة انه اعتقاد جازم لاحد المتقابلين والشك تردد بين
امرين من غير جزم ولا ترجيح واما مضادته للنظر فمن جهة ان الناظر طالب والمعتقد مصمم جازم ولا طلب مع
التصميم والاعتقاد الجزم بالمنظور فيه قال شيخنا ابو الحسن الآمدي ويمكن ان يقال ان الاعتقاد الجازم
اذا كان جهلا بالجزم لا يمتنع التشكيك معه بتقدير التشكيك بخلاف العلم فلا يبعد معه النظر لطلب العلم
الذي لا يحققه التشكيك واما الشك فلا يضاد الجهل البسيط ولا النظر ولكن يضاد الجهل المركب على
ما عرف وباقي اضداد العلم اما مضادته للنوم والغفلة والموت فظ واما مضادته للظن لان الظن
ترجيح احد المتقابلين على الآخر في النفس ولا ترجيح مع الشك واما الظن فلا يضاد النظر لتحصيل العلم الجازم
ولا الجهل البسيط ويضاد باقي اضداد العلم اما الجهل المركب فلتنافيهما في الجزم واما الشك فلتنافيهما
في الترجيح واما النوم والغفلة والموت فظ واما النظر فلا يضاد الجهل البسيط ولا الشك ولا الظن
ويضاد ما عدا ذلك من اضداد العلم واما النوم والغفلة فيضادان جميع اضداد العلم وغيرها من
القدرة والارادة فهما اعم في المضادة مما تقدم ذكره واما الموت فيضاد جميع اضداد العلم ويضاد
مطلب النظر
لكل صفة من شرطها الحيوة فمضادته اعم من كل الاضداد [illegible]ة الثانية في النظر وما يتعلق به ويشتمل
على ثمانية فصول ا في حقيقة النظر ب في شرائط النظر ج في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم وابانة
على منكريه د في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح ه في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل و
في ما قيل من ان النظر ينقسم الى الجلي والخفي ز في ان النظر الصحيح المودي الى معرفة الله تعالى واجب ح في
في حقيقة النظر
اول واجب على المكلف الفصل الاول في حقيقة النظر والنظر في وضع اللغة قد يطلق بمعنى الانتظار
والرؤية والرأفة والمقابلة والتفكر والاعتبار كما يأتي تحقيقه في مسألة الرؤية ان شاء الله واما في اصطلاح
المتكلمين فالنظر موضوع لبعض مسمياته في اللغة وهو التفكر والاعتبار والمعنى واحد وان كان اللفظ مختلفا
واقرب ما قيل فيه من العبارات ما قاله القاضي ابو بكر من ان النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما او
غلبة ظن وقوله هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن شرح لمعنى الفكر فانه لما قال النظر هو الفكر كان
سائل وقال فما الفكر فقال هو الذي يطلب به من قام به علما او غلبة ظن وقد قصد بقوله يطلب به الاحتراز عن
سائر الصفات المشروطة بالحيوة وغير الحيوة فانه لو قال هو الذي يطلب من قام به علما او غلبة ظن لم يتعل
به لانتقض بسائر الصفات فانها قائمة بطالب العلم او الظن وليست فكرا وقوله علما او غلبة ظن تعميم القاطع

والظني قال شيخنا ابو الحسن الامدي ويرد عليه اشكالات اربعة الاول انه اذا كان النظر هو وذلك
الفكر هو ما يطلب به العلم او الظن فالنظر يطلب العلم والظن والظن المطلب النظر ينقسم الى المظنون
فيه على وفق الظن فيكون حقا والى ما هو على خلافه فيكون جهلا ويلزم من ذلك ان يكون الجهل مطلوبا
بالنظر وهو ممتنع الثاني ان المطالب انما هو تحديد النظر مطلقا ومن المعلوم ان ما يطلب به العلم غير ما يطلب
به الظن ولا استحالة كون الشيء الواحد موصلا الى العلم والظن معا وهما داخلان تحت جنس النظر
الشيء بذكر اقسامه وعد انواعه ممتنع الثالث انه اذا كان النظر مطلوبا بالنظر فلا يخفى ان المفهوم من
الظن يزيد على المفهوم من اصل الظن وعند ذلك فيخرج عن الحد النظر الذي يطلب به اصل الظن دون العلم
وغلبة الظن فلا يكون الحد جامعا الرابع ان في الحد زيادة لا حاجة اليها فانه لو قال النظر هو الذي يطلب
به من قام به علما او غلبة ظن لكان كافيا عن ادراج الفكر فيه قال شيخنا رحمه الله ويمكن ان يجاب عن الاول
بان الظن من حيث هو ظن اعم من كونه موافقا للمظنون او مخالفا له وهو انما يطلب بالنظر من جهة كونه ظنا
لا من جهة كونه مخالفا للمظنون وعن الثاني ان الحد المذكور انما هو رسمي والمذكور فيه اذا كان من الخواص
له عما سواه كان صحيحا والمحدود وان كان هو النظر من جهة كونه نظرا وانه يمكن ان يطلب به العلم والظن معا فلا يخفى
ان من خواصه انقسامه الى ما يطلب به العلم والى ما يطلب به الظن فيكون صحيحا وعن الثالث ان طلب العلم
وطلب الظن به وغلبة الظن من خواص النظر ولا يخفى ان الاقتصار على ذكر بعض الخواص دون البعض غير موجب
الرسم وعن الرابع ان ذكر الفكر في الحد لم يكن لدخوله في الحد بل للبيان اتحاد مدلول النظر والفكر فالحد هو قوله
يطلب من قام به علما او غلبة ظن وقال شيخنا ابو الحسن الامدي واما نحن فالذي نختاره ان يقول النظر عبارة عن تصرف
العقل في الامور السابقة المناسبة للمطلوب بتاليف وترتيب لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وهو منقسم الى ما
فيه وجه دلالة الدليل على المطلوب فيكون صحيحا او الى ما ليس كذلك فيكون فاسدا وما ذكرنا يعم القسمين ويعم
الى التصور والتصديق القاطع والظني على اختلاف اقسامه

الفصل الثاني في شرائط النظر وشرائط النظر

منها ما يعم النظر الصحيح والفاسد ومنها ما يخص الصحيح دون الفاسد فاما الشروط العامة فالعقل وانتفاء اضداد
النظر اما اشتراط العقل فلتعذر النظر دونه وتحقيق ذلك يتوقف على بيان معنى العقل وحقيقته فنقول
اعلم ان اسم العقل قد يطلق باعتبارات متعددة في الاصطلاحات فاما في اصطلاح الفلاسفة فقد يطلق
بازاء الماهية المجردة عن المادة وعلائقها ولم يتحاشوا من اطلاق اسم العقل بهذا الاعتبار على الباري تعالى
وعلى المعلول الصادر عنه والمبادي المجردة عن المواد وعلائقها الصادرة عنه من غير توسط على ما ياتي تقريره
وقد يطلق على القوة التي بها التوصل من المعلومات الكلية الى المجهولات المناسبة لها وتسمى العقل النظري
وعلى القوة التي يتصرف بها بالفكر والروية فيما يجب ان يفعل من الامور الجزئية ويسمى العقل العملي وعلى القوة التي
بها استعداد الطفل لادراك الكليات فان لم يكن قد حصل له العلم بمفردات الكليات قيل لها العقل الهيولاني

المظنون

فصل في شرائط النظر

في بيان معاني العقل بحسب الاصطلاحات وتحقيق بيان معنى العقل

وان حصل له العلم بذلك فان كان بعد عند التركيب له الفكر والروية قيل لها العقل بالملكة وان لم يفتقر الى
الفكر والروية قيل لها العقل بالفعل وعلى القوة التي بها ادراك المعلوم من غير تعلم قيل لها العقل القدسي واما
في الاصطلاح اهل العرف فقد يطلق العقل على صحة الفطرة وعلى كثرة التجربة وعلى الهيئة المستحسنة للانسان
في حركاته وسكناته لكن المقصود ههنا انما هو تعريف العقل الذي هو مناط التكليف وقد اختلف عبارات
المتكلمين فيه فقال بعض المعتزلة العقل ما يعرف به قبح القبيح وحسن الحسن بناء على فاسد اصولهم ان الحسن و
القبح ذاتي يمكن تعقله لا من جهة الشارع وسياتي ابطاله ومنهم من قال بناء على هذا الاصل ايضا العقل هو ما به
يميز خير الخيرين وشر الشرين وفيه احتراز عن البهائم فانها وان ميزت بين الخير والشر فلا تميز بين خير الخيرين
وشر الشرين وقالت الخوارج العقل ما عقل به عن الله نهيه وامره وفيه تعريف العقل بالتعقل وهو اخفى
من العقل كيف ويخرج عنه العاقل الذي لم تبلغه دعوة الشارع بامر ولا نهي او بلغه غير انه ما تعقل امره ولا
نهيه فانه عاقل ولو مع انه ما عقل امر الله ولا نهيه واما اصحابنا فمنهم من قال العقل هو العلم ولهذا يقال لمن عقل
شيئا علمه ومن علم شيئا عقله وهو اختيار ابي اسحق الاسفرايني وهو غير سديد فانه ان اراد به كل علم فيلزم
منه ان لا يكون عاقلا من فاته بعض العلوم مع كونه محصلا لما عداه وان اراد به بعض العلوم فالتعريف
غير حاصل لعدم التمييز وما ذكر من الاستدلال فغير صحيح لجواز ان العلم مغاير للعقل وهما متلازمان ومنهم
من قال انه غريزة يتوصل بها الى المعرفة وهو ان اراد بالغريزة العلم فيلزمه ما لزم الاول وان اراد بها غير العلم فقد
لا يمكن وجود امر وراء العلم يتوصل به الى المعرفة وهو مما تعسر الدلالة عليه والذي اختاره القاضي ان العقل
بعض العلوم الضرورية كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الموجود لا
يخرج عن ان يكون قديما او حادثا ونحوه وقد احتج امام الحرمين على صحة اختيار القاضي وابطال ما عداه بطريقة
جامعة مانعة في زعمه فقال العقل موجود لانه لو كان نفيا محضا لما اختص به ذات دون ذات واذا كان
موجودا فاما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون قديما اذ لا قديم غير الله تعالى وصفاته كما هو معلوم
في مسالة حدوث العالم فلا وجود للاله ولا الشيء من صفاته في شيء من الحدثان فلا يوجب كون الشيء
منها عاقلا فان حكم الذات لا يكون ثابتا للذات من غيرها قائما بها كما ياتي وعلى هذا فقد بطل قول الحشوية
بكون العقل وان كان حادثا فهو اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون جوهرا اذ الجواهر متجانسة كما ياتي ايضا
فلو كان بعض الجواهر عقلا لكان كل جوهر عقلا لان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للاخر وايضا لو كان
العقل جوهرا لما عاد بسببه الى العاقل به حكم وهو كونه عاقلا اذ الاحكام انما تثبت للجواهر لاعيانها وان كان عرضا
فلا يمكن ان يكون عبارة عن مجموع الاعراض فانه قد يتصف بالعقل من لم يكن متصفا بجميع الاعراض فاذن
بعض الاعراض فاما ان يكون من العلوم او من غيرها لا جائز ان يكون من غير العلوم والا لصح ان يتصف بالعقل
من لم يحصل له العلم بشيء كيف وانه ما من شيء من اجناس الاعراض الا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه

دعوة

يكون

العلوم وما يصححها واذا كان من العلوم فلا يجوز ان يكون عبارة عن كل العلوم لاتصاف الانسان بالعقل
مع تعريه عن معظمها واذا كان بعض العلوم فاما ان يكون ضروريا او نظريا لا جائز ان يكون نظريا اذ العقل
شرط في العلم النظري فلو كان العقل نظريا لكان دورا وايضا فانه قد يتصف بالعقل من لم ينظر ولم يستدل
اصلا واذا كان ضروريا فلا يمكن ان يكون مجموع العلوم الضرورية فان العلم بالمحسوسات من جملتها وقد
يتصف بالعقل من لم يكن مدركا شيئا منها فاذن هو بعض العلوم الضرورية وهي كل علم ضروري يمتنع
خلو الموصوف بالعقل ولا يشاركه فيها من ليس بعاقل كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان وان الشيء
لا يخرج عن كونه قديما او حادثا ونحوه وعلى هذا ما امكن الاتصاف بالعقل دونه ولو في حالة ما فلا
مدخل له في مسمى العقل كالعلوم العادية ونحوها المجاز غيرها قال شيخنا ابو الحسن الاشعري وقد يتجه
على هذه الحجة تشكيكات الاول ما المانع ان يكون مسمى العقل عدميا قوله لان النفي المحض لا اختصاص
له بذات دون ذات انما يصح في النفي المطلق فما المانع من كونه عدما مضافا لكن يمكن ان يستدل على كونه وجوديا
بحجة اخرى وهي انه لو كان العقل عدما لكان سلبه ثابتا لان سلب السلب اثبات فلو كان كذلك لما صح
سلب العقل عن الاعدام المحضة لما فيه من اتصاف العدم بالثبوت وهو ممتنع الثاني ان سلم كونه وجوديا فما
المانع من قدمه كما ذهب اليه الحشوية قوله لانه لا قديم الا الله وصفاته ولا وجود لشيء من ذلك في شيء من
الحوادث ولكن لم قال لا يكون عالما ايضا قوله لان كون العاقل عاقلا حكم للذات وحكم الذات لا يكون لها
من غير ما قام بها اللازم عليه العلم فانه يوجب حكما لما تعلق به وهو كونه معلوما وان لم يكن ذلك العلم قائما
به بل بالعالم كما في الكالات ويمكن ان يجاب عنه بان المعلومية ليست حكما ثابتا للمعلوم والا لقامت الصفة
الاتية بالمستحيل ضرورة كونه معلوما الثالث وان كان حادثا فما المانع من كونه جوهرا قوله لان الجواهر
متجانسة غير مسلم وما تذكره في تحقيق التجانس فسيأتي ابطاله ايضا في موضعه الرابع وان قدر انه
عرض فما المانع من كونه من غير العلوم قوله لو كان من غير العلوم لصح ان يتصف بالعقل من لم يحصل له العلم
بشيء مسلم ولكن لم قلت انه لا يصح اتصافه بالعقل ان لو كان العقل هو العلم وكون العقل هو العلم متوقف على عدم
اتصافه بالعقل فيكون دورا قوله لانه ما من شيء من جملة الاعراض الا ويمكن تقدير وجود العقل مع عدمه
ما عدا العلوم وما يصححها تم فانه من الجائز ان يكون مسمى العقل عرضا من الاعراض وهو ملازم للعلم
الذي يوصف الانسان بكونه عاقلا عنده ولا يكون هو نفس العلم ولا سبيل الى تقدير انتفاء ذلك
اللازم مع بقاء العقل الخامس هو ان كون العاقل عاقلا حكم واحد مثل كون القادر قادرا وكون العالم
عالما فلو كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية وهي ما ذكرتموه من العلوم لزم ان يكون الحكم الواحد
معللا بعلل متعددة وهو ممتنع كما ياتي فان قيل العقل يسمى جميع ما ذكرتم من العلوم الضرورية بل العلم بكونه
عالما بها او العلم بكونه عالما ما علم ضروري وهو واحد فلا يكون فيه تعليل الحكم الواحد بعلل متعددة قلنا

فالعلم

فالعلم بكونه عالما بكل واحد من تلك العلوم ان كان غير كل واحد منها افضى الى التسلسل الممتنع وهو ان
يكون العلم بالعلم بتلك الامور زائدا عليه وهلم جرا وهو ممتنع وان كان العلم بالعلم بتلك العلوم الضرورية
نفس العلم بها فيلزم من تعددها تعدده ويعود الاشكال السادس انه اذا كان العقل بعض العلوم الضرورية
كما ذكرتموه فلا يخلو اما ان يمكن تحديده او لا يمكن تحديده فان امكن تحديده فقولكم بعض العلوم الضرورية
هو ليس بحد لعدم التعيين والحصر وما لا يكون حدا لا يكون معرفا لما كان من قبيل التصورات وان لم يكن
تحديده فما لا يمكن تحديده والعلم به غير بديهي فلا يكون معلوما وبهذا يندفع قول من قال ليس من شرط كل
معلوم ان يحد فان ذلك انما يكون فيما سلم كونه معلوما واما ما ليس بمعلوم فلا بد في معرفته من التحديد
السابع انه اذا كان العقل عبارة عن بعض العلوم الضرورية التي لا تخلو النفس منها فيلزم منه ان لا يقع
التفاوت بين العقلاء في مراتب العقل وان لا يفرق بين الحمقاء والبلداء وبين من هو في غاية الجودة من الذكاء
وشدة القريحة لعدم اختلاف الناس فيما ذكرتموه من الضروريات ولا يخفى ما فيه من المكابرة والعناد
ويمكن ان يجاب عنه بان القضاء بالتفاوت في العقل بين الناس ليس باعتبار العقل الذي هو مناط
التكليف وهو ما نحن بصدد تعريفه وانما ذلك باعتبارات اخرى وهي ما يتمناه من صحة الفطرة او التجربة او
حسن الحالة او العلوم عند ذلك فقد يمكن تحديده بما لا باس به وهو ان العقل عبارة عن العلوم الضرورية
التي لا تخلو نفس الانسان عنها بعد كمال ذلك الادراك ولا يشاركه فيها شيء من الحيوانات ولا يخفى ان
العقل بهذا الاعتبار موجود وانه لا بد للنظر منه قطعا للتسلسل الممتنع واما اشتراط انتفاء اضداد النظر
فلان وجود كل واحد من الضدين متوقف على انتفاء الضد الاخر لاستحالة الجمع بينهما واضداد النظر
العلم بالمنظور فيه واعتقاده على ما هو عليه مع النوم والغفلة والموت على ما سبق تحقيقه في قاعدة العلم
واما الشروط الخاصة بالنظر الصحيح فان يكون النظر في الدليل دون الشبهة وفي الوجه الذي منه يدل الدليل
دون غيره وان اخل شيء من ذلك فالنظر يكون فاسدا **الفصل الثالث** في ان النظر الصحيح يفضي الى العلم
بالمنظور فيه واتفاق على منكر به واذا كان النظر الصحيح في دلالة قطعية ولم يعقبه ضد من اضداد العلم افضى
الى العلم بالمنظور فيه خلافا لبعضهم في قوله ان النظر لا يفضي الى العلم بالمنظور فيه وما يفضي الى العلم
الذي ليس بديهيا غير خارج عن الحواس واخبار التواتر وربما خالف بعضهم في خبر المتواتر ايضا والحجة لنا من
ثلاثة اوجه الحجة الاولى هو ان النظر على ما حققناه عبارة عن تصرف العقل في المعلومات او المظنونات
السابقة المناسبة للمطلوب بترتيب بعضها الى بعض توسلا بذلك لتحصيل ما ليس حاصلا في العقل وعند ذلك
فلا يخفى ان من حصل له العلم بالمواد الصادقة والعلم بما اقترن بها من الصورة الصحيحة والتاليف الخاص الذي
يتولى بيانه المنطقي علم بالضرورة لزوم المطلوب عنها وكونه صحيحا وذلك كعلمنا بان الاربعة زوج عند علمنا بان
الاربعة منقسمة بمتساويين وان كل منقسم بمتساويين زوج الحجة الثانية انا نجد من انفسنا العلم بكون كلية

حصلت لنا بعد ما لم تكن ولو خلينا على اصل الفطرة من غير طلب لها لم نعلمها وذلك كالعلم بمعنى النفس والعقل
وغيرهما فلا بد من مدرك يوصل اليها فانها غير بديهية وليس المدرك لها الحواس اذ هي غير محسوسة ولا الخبر
المتواتر فانه لا يفيد العلم فيما ليس بمحسوس والذي يفيد العلم بها غير هذين المدركين هو المعني بالنظر وايضا
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز بعد ما لم يكن حاصلا لنا وليس ذلك
من الامور البديهية ولا من الامور التي يعلم بالحس ولا بالتواتر اذ هي غير محسوسة فلم يبق الا النظر والحجة الثانية
وهي مختصة بابطال مذهب الخصم هو انا نقول القول بنفي افضاء العلم الى العلم اما ان يكون معلوما او
غير معلوم فان كان معلوما فاما ان يكون بديهيا او غير بديهي لا جائز ان يكون بديهيا فانه لو خلي الانسان
ودواعي نفسه من مبدا نشوه مع قطع النظر عن النظر لم يجد من نفسه الجزم بذلك اصلا وليس البديهي كذلك
ولان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء وهم القائلون بافضاء النظر الى العلم بخلاف المتنازع فيه وان كان
غير بديهي فلا بد له من مدرك وليس مدركه الحواس اذ هو غير محسوس ولا الخبر المتواتر كذلك ايضا فلم يبق
الا النظر وان كان غير معلوم فالجزم بنفيه متعذر قال شيخنا ابو الحسن والخصوم على ذلك شبهة الشبهة
الاولى هو ان المعلومات السابقة المناسبة التي يتصرف العقل فيها بالترتيب المفضي الى المطلوب لا بد وان
يكون بديهية او منتهية الى البديهي قطعا للتسلسل والدور الممتنعين والبديهيات لا حاصل لها الا
من جهة اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون الفطرة الانسانية كافية في حصولها من غير احتياج الى امر آخر
او لا بد لها من امر آخر لا جائز ان يقال بالاول والا كانت البديهيات حاصلة لنا في مبدا النشو حصول
علم للانسان وهو لا يشعر به ح وان كان الثاني فهي غير بديهية اذ لا معنى للبديهي الا ما لا يتوقف الا
تعقله الى امر خارج عنه الثاني ان البديهيات من المعقولات لا فرع المحسوسات ومنتزعة عنها ولهذا اختل
من فقد حسا فقد علما وقد ذهب جمع من العقلاء الى ان المحسوسات غير يقينية فما هو متفرع عليها اولى
ان لا يكون يقينيا وبيان انها غير يقينية ما نشاهد من القطرة النازلة خطا مستقيما والنار في راس العود
الدائر بسرعة دائرة متصلة والصغير كبيرا كالنار البعيدة في الظلمة والكبير صغيرا كالمرئيات من بعد والمتحرك
ساكنا كالكوكب والساكن متحركا كالاشياء التي يراها راكب السفينة على الشطوط والمتحرك الى جهة وهو
متحرك الى خلافها كحركة القمر في الغيم والمعدوم موجودا كالمرئي في المرايا من الصور والالوان المختلفة كقوس
قزح وما يشاهده النائم في منامه وصاحب البرسام من الصور التي لا وجود لها الى غير ذلك وهذا كله مما
يدل على غلط الحس فما هو متفرع عليه كيف يكون يقينيا الثالث ان اجلى البديهيات الحكم بان لا واسطة هوله
بين النفي والاثبات وهو غير يقيني فما دونه اولى ان لا يكون يقينيا وبيانه ان التصديق بهذه القضية
يتوقف على تصور مفرداتها وهما النفي والاثبات والنفي غير بديهي التصور وكذلك وقع
الاختلاف بين العقلاء في تصوره فما هو متفرع عليه اولى ان لا يكون بديهيا الرابع هو انا قد نجد انفسنا

جازمة

جازمة بعضنا باعلى نحو جزمنا بالبديهيات والجزم بها غير جازم كجزمنا بان ما شاهدناه من ماء البحر باق بحاله
مع جواز اعدامه او قلبه دما عبيطا او غير ذلك وكجزمنا بان من شاهدناه امس بعد عودنا عين المرئي اولا
مع جواز اعدام الاول وخلق مثله وكالذي يجزم بقضية بناء على دليلها جزما لا ارتياب فيه ثم قد يظهر له
الغلط في ذلك حتى انه ينتقل عن اعتقاد شيء الى ضده مع جزمه به مع استحالة الجمع بين الجزمين واذا جاز
ذلك في غير البديهيات مع كونها جازمة كالجزم في البديهيات فكذلك في البديهيات الخامس ان كل
صاحب مذهب فيستدعي البديهة في امر يكذبه المخالف العقول ليقينها وذلك قادح في البديهيات كدعوى
العلم البديهي بحسن الشكر وقبح الكفران وكون العبد خالقا لافعال نفسه وان كل ما يكون متحيزا
او حالا في المتحيز فليس بموجود وان الاجسام باقية وان اعادة المعدوم ممتنعة الى غير ذلك الشبهة الثانية
ان المطلوب بالنظر اما ان يكون معلوما من كل وجه او مجهولا من كل وجه او معلوما من وجه مجهولا من وجه
فان كان معلوما من كل وجه فلا حاجة الى طلبه فان تحصيل الحاصل محال وان كان مجهولا من كل وجه فلا
يقع في النفس طلبه وبتقدير الطلب فلا يعلم ان ما ظفر به هل هو مطلوبه او لا وان كان الثالث فاما ان
يكون مطلوبا من جهة ما علم او من جهة ما جهل وكل واحد من الامرين ممتنع لما سبق الشبهة الثالثة
هو ان القول بصحة النظر اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان كان معلوما فاما ان يكون بديهيا او
نظريا لا سبيل الى كونه محسوسا لا جائز ان يكون بديهيا والا لما خالف فيه جمع كثير من العقلاء وان كان
نظريا فيلزم منه توقف صحة النظر على صحة النظر لان العلم بصحة الطريق المفضي الى المطلوب فرع على
العلم بصحة المطلوب فيتقدم العلم بصحة النظر على العلم بصحة النظر وتقدم الشيء على نفسه محال وان
كان مجهولا فلا سبيل الى العلم به الشبهة الرابعة ان العلم بلزوم المطلوب عن النظر اما بديهي واما نظري وليس
بديهيا لوقوع الخلاف فيه وان كان نظريا فيفتقر الى نظر آخر والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه
التسلسل او الدور وهو ممتنع الشبهة الخامسة ان كل واحد من ارباب الاديان والملل المختلفة جازم
بما ادى اليه نظره معتقد له اعتقادا لا امتراء فيه ولا تشكك مع استحالة الجمع في الصحة وليس
البعض اولى بالصحة من البعض مع ان كل واحد جازم بما ذهب اليه معتقد له الشبهة السادسة انا نرى الناظر
قد يؤديه نظره الى اعتقاد امر لا يشكك فيه ثم بعد برهة من الزمان ينتقل عنه بالنظر الى اعتقاد نقيضه
وابطال معتقده الاول وتبين فساد النظر المؤدي اليه وعند ذلك فلا نامن في كل نظر يفرض من تبين فساده
وظهور ابطال مؤداه هذا شانه فلا يمكن الجزم بصحته الشبهة السابعة ان ملازمة المطلوب للمنظر اما واجبة
لا يتصور الانفكاك عنها او غير واجبة فان كانت واجبة فهو اضطراري غير داخل تحت اختيار الناظر
ويلزم من ذلك نفي التكليف بحصول مثل هذه المطلوبات وامتناع المدح والذم عليها ايجادا وعدما وهو اللازم
ممتنع باتفاق الامة وان كانت غير واجبة فكلاهما ليس واجبا ان يكون فهو اما ممكن او ممتنع وعلى كلا التقديرين فلا

امام

يمنع القول بعدم ملازمة العلم للنظر الشبهة الثامنة ان ملازمة العلم بالمنظور فيه للنظر يتوقف على انتفا
الدليل المعارض في نظر الناظر والا لما امتنع الجزم بالمطلوب مع ظهور المعارض في نظر الناظر وهو ممتنع
واذا توقف على انتفاء الدليل المعارض فالعلم بانتفاء المعارض غير ضروري فلا بد له من دليل في انتفا
المعارض كالكلام في الاول وهو لم يتسلسل الشبهة التاسعة ان العلم بالمنظور اما ان يقع مع النظر او
بعد انقضائه لا سبيل الى الاول فان النظر يضاد العلم بالمنظور فيه كما سيتضح في قاعدة العلم وان
كان بعده فغير ممتنع ان يتعقب عدم النظر ما يضاد العلم فان انقضاء النظر غير مقتض لنفي اضداد العلم
بالمنظور فيه والعلم بالمنظور فيه مع وجود ضده ممتنع فاذن انقضاء النظر لا يلازمه العلم بالمنظور فيه
الشبهة العاشرة ان العلم بالمنظور فيه اذا كان مرتبطا بالنظر فلا يتصور حصوله مع الذهول عن النظر
واركانه والنظر اذا كان مشتملا على اركان ومقدمات فلا يتصور للناظر العلم بها معا على ما يجده كل
عاقل من نفسه انه متى حاول علما بشيء تعذر له العلم بغيره حالة محاولته واذا كان العلم بالجميع غير متصور
معا والعلم بالبعض غير مفض الى العلم بالجميع فالنظر لا يكون مفضيا الى العلم بالمنظور فيه الشبهة
الحادية عشر ان افادة النظر العلم بالمنظور فيه اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع
القول بان النظر مفيد للعلم بالمنظور فيه وان كان معلوما فالعلم بافادة النظر للعلم بالمنظور فيه علم
باضافة النظر والعلم بالمنظور فيه والعلم بالاضافة يتوقف على العلم بالمضافين واحد المضافين العلم
بالمنظور فيه فتوقف العلم بالمنظور فيه على العلم بافادة النظر له وتوقف العلم بافادة النظر له على العلم
به وهو دور ممتنع الشبهة الثانية عشر ان العلم بالمنظور فيه اما ان يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه
او لا يتوقف فان كان الاول فدلالة الدليل على العلم بالمنظور فيه علم بامر اضافي بين الدليل والعلم بالمدلول
والاضافة يتوقف على المضاف اليه فاذا توقف العلم بالمضاف اليه على العلم بالاضافة كان دورا وايضا فان
العلم بدلالة الدليل اما ان يبقى مع العلم بالمدلول او لا يبقى فان بقي فاجتماع علمين مختلفين وهو ممتنع كما تقدم
في قاعدة العلم وان لم يبق فالعلم بالمدلول مع عدم العلم بدلالة الدليل عليه ممتنع لعدم تميزه عن الذي لا دليل
عليه بدليل ولهذا المعنى يمتنع القسم الثاني وهو ان لا يتوقف العلم بالمدلول على العلم بدلالة الدليل
عليه الشبهة الثالثة عشر ان النظر الصحيح اما ان يكون شرطا في حصول العلم بالمنظور فيه او لا يكون
شرطا فان كان شرطا والشرط لا بد وان يكون متحققا مع المشروط لاستحالة وجود المشروط دون شرطه
وهو محال لما تحقق من مضادة النظر للعلم بالمنظور فيه وايضا فان الشرط لا يقتضي المشروط كالحيوة
فانها لا تقتضي العلم لما كانت شرطا له ولا توجبه ولا تولده والنظر على خلاف القائلين به لا يخرج عن ذلك
وان لم يكن شرطا فيه فلا ارتباط بينه وبينه واذا لم يكن النظر مرتبطا بالعلم بالمنظور فيه فلا يكون مفضيا
اليه كغيره من الامور الاجنبية عنه الشبهة الرابعة عشر ان الناظر اذا نصب دليلا على وجود الصانع

فالمدلول

فالمدلول اما وجود الصانع او العلم بوجود الصانع لا جائز ان يقال بالاول لان افضاء النظر الى المطلوب يخرج
عند القائلين به عن جهة التضمن او التولد او الوجوب على اختلاف المذاهب في النظر غير متضمن لوجود الرب
تعالى ولا موجب له ولا مولد له ولا جائز ان يقال بالثاني لان الادلة الدالة على العلم بوجود الصانع الدالة لذواتها
وصفات انفسها فلو لم يوجد الرب تعالى من يستدل بها على العلم بوجوده ولا يخلق من يعلم وجوده لما خرجت
تلك الادلة عن كونها ادلة فلم يكن ادلة لذواتها بل لنظر الناظر فيها وان يتعقبه ادلة مجازا فالدليل مضاف
للمدلول فلو كان مدلولها هو العلم بالوجود لاستحال العلم بالوجود مع عدم العالم المستدل فكان الدليل
بلا مدلول فكان دليلا الشبهة الخامسة عشر ان النظر الصحيح اما ان يوجب حالا للناظر او لا يوجب الاول
محال فان النظر الصحيح مجموع افكار مختلفة الاجناس مفضية الى العلم بالمنظور فيه والموجب لحال لا يكون
مختلف الجنس وان كان الثاني فهو خلاف ما يجده العاقل من نفسه من الاحوال المختلفة باختلاف النظر
الصحيح والفاسد واذا بطل القسمان فالنظر الصحيح ممتنع الشبهة السادسة عشر انه لو جاز افضاء النظر الى العلم
بالمنظور فيه فما الذي يؤمن ان يكون ما افضى اليه النظر جهلا او شيئا اخر من الامور العرضية ولا سيما
عند من يرى ان الجهل مماثل للعلم ومشارك له في اخص صفاته كما سبق في قاعدة العلم قال شيخنا ابو
الحسن الآمدي والجواب عما ذكروه من الشبه من وجهين احدهما عام والاخر خاص بكل واحد منها اما الجواب
العام فهو انا نقول ما ذكرتموه من الشبه اما ان يكون مفيدا لابطال النظر او غير مفيد له فان كان الاول فقد
ابطلتم النظر بالنظر وفيه ما يوجب صحة بعض ضروب النظر وان كان الثاني فقد استغنينا عن الجواب لعدم الفرق
بين وجوده وعدمه فان قيل ما ذكرناه وان كان فاسدا غير ان المقصود منه معارضة ما ذكرتموه مقابلة
الفاسد بالفاسد قلنا هذه المعارضة ان افادت شيئا فهي من جملة ضروب النظر وان لم تفد شيئا فلا حاجة
الى جوابها الجواب الثاني ان نخص كل شبهة بجواب اما الشبهة الاولى فجوابها المنع من كون المقدمات
بديهيات او مستندة اليها وما ذكروه من التشكيك على البديهيات فلا نقبل كيف وانا نجيب عن التشكيك الاول
بان القضية البديهية ما يصدق العقل بها من غير توقف على امر خارج عن مفرداتها بل متى علمت المفردات
باي طريق كان بادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على امر اخر فتعقل القضية البديهية بعد ان لم
يكن معقولة في مبدا النشو انما كان لتوقفها على الة الادراك للمفردات وهي غير كاملة في مبدا النشو واذا
كملت وحصل بها ادراك المفردات بادر العقل بالنسبة الواجبة لها وذلك لا يوجب خروجها عن كونها
بديهية وعن الثاني بمنع وقوع الغلط والتشكيك في المحسوسات التي هي اصول البديهيات فان المحسوسات
التي هي اصول البديهيات اما لا يكذبها العقل وما اوردوه من المحسوسات فالعقل مكذب لها وعن الثالث بمنع
ان النوم غير بديهي وان اختلف فيه وان لم يكن بديهيا فلا يمنع ذلك عند تعقله من مبادرة العقل الى النسبة
بينه وبين الاثبات من غير توقف على امر خارج ولا يخرج القضية بذلك عن ان يكون بديهية وعن الرابع

بمنع التساوي في الجزم بين البديهيات وما ذكر من ان الجزم في البديهيات الستحالة الجزم به عقلا او في غيرها عادة
وفي الخامس انه ليس من شرط البديهي ان لا يخالف فيه بل شرطه ان لا يخالفه اكثر العقلاء وكل ما خالفه اكثر
العقلاء فلا يكون بديهيا والجواب عن الشبهة الثانية ان الطلب لما هو معلوم من وجه مجهول من وجه
اعني معلوما بالقوة مجهولا بالفعل وذلك قد يكون عند كون الانسان في المقدمات كلية وهو جاهل
بما هو داخل تحتها بالجزئية عالم به لكن غافل عن الارتباط الواقع بينهما مثال الاول علمنا بان كل اثنين
زوج وجهلنا بزوجية ما في يد زيد مثلا لجهلنا بانه اثنين لكن جهلنا به انما هو جهل بالفعل ولذا كان
معلوما بالقوة من جهة دخوله تحت عموم علمنا بان كل اثنين زوج ومثال الثاني كون البغلة التي منتفخة
البطن حبلى مع العلم بانها بغلة وان كل بغلة عقيم فالعلم بكونها عقيما واقع بالقوة والجهل بذلك
بالفعل فسند الجهل في المثال الاول انما هو عدم العلم بالمقدمة الجزئية وفي الثاني الغفلة عن الارتباط
بين المقدمتين فالطلب اذن انما هو لمثل هذا المجهول فاذا بحث عن الشيء الفلاني انه كذا ام لا فاذا ظهر له
وعرفه على الصفات التي كانت معلومة له بالقوة عرف لا محالة انه مطلوبه واما ان يكون الطلب لما علم او جهل
مطلقا فلا وعن الشبهة الثالثة ان العلم بصحة النظر ضروري ومخالفة بعض العقلاء فيه لا يقدح فيه كما سبق في
اندفاع الشبهة الرابعة ثم وان سلمنا انه نظري لكن اثبات صحة النظر بالنظر غير مناقضة كما يعلم بالعلم و
اما نفي صحة النظر بالنظر فاعتراف باقتضاء النظر الى ابطال النظر وهو تناقض وليس اثبات صحة النظر بالنظر
هو اثبات صحة النظر بصحة النظر ولا هو اثبات النظر بالنظر حتى يكون الشيء الواحد مثبتا لنفسه بل يكون
من حيث هو مطلوب غير حاصل ومن حيث هو آلة في طلب نفسه حاصلا فلا يكون تناقضا وعن الشبهة الخامسة
والسادسة ان النظر الصحيح لا يتصور معه التشكك والريبة في المنظور فيه بخلاف النظر الفاسد فاي هذه
الانظار كان بهذه المثابة فهو النظر الصحيح وما عداه فاسد والاشتراك في الصحة غير متصور بين الانظار
المتقابلة وعن الشبهة السابعة ان ملازمة العلم للنظر الصحيح وحصول التكليف ليس على ملازمة العلم للنظر
بل بالنظر الذي يلازمه العلم وهو مقدور فلا يلزم ما قيل وعن الشبهة الثامنة ان الكلام انما هو في النظر
الصحيح وهو ما كانت مقدماته ضرورية مقترنة بالصورة المخصوصة وعند ذلك فالعلم بانتفاء المعارض يكون
ضروريا لاستحالة التعارض في القواطع فلا تسلسل وعن الشبهة التاسعة ان معنى كون النظر الصحيح مقتضيا
للعلم بالمنظور فيه ان العلم بالمنظور فيه يتعقب النظر الصحيح اذا لم يعقبه ضد من اضداد العلم وعن الشبهة
العاشرة انه لا معنى لارتباط العلم بالمنظور فيه بالنظر الا انه يتعقب النظر الصحيح ولا يتصور حصوله دون
سابقة النظر والقول بانه لا يتصور حصول العلم اذا كان النظر معه تام على ما بيناه في قاعدة العلم وعن الشبهة
الحادية عشرة ان ذلك انما يصح ان لو كان النظر مفيدا للعلم المنظور فيه وليس كذلك فان المفيد لا بد وان يوجد مع
ما افاده والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه فلا يكون معه ثم غايته ان وجود العلم بالمنظور فيه متعقب النظر

كانبيا وعن الشبهة الثانية عشر ان العلم بالمدلول لا يتوقف على العلم بدلالة الدليل عليه بل على العلم بالوجه
الذي صار به الدليل دليلا والا فرض اضافي وان كانت دلالة الدليل اضافية فاذا العلم بدلالة الدليل والعلم بالمدلول
تابعان للعلم بوجه دلالة الدليل او معه فضلا عن توهم التأخر لان العلم بوجه دلالة الدليل من اركان النظر
والنظر مضاد للعلم بالمدلول فلو جاز ان يكون مع ركن من اركان النظر لجاز ان يكون مع النظر والجواب ايضا
انه وهو ان النظر يجب عن وجه دلالة الدليل وبعد العثور عليه فالنظر يكون منقضيا وليس كذلك
فلا يمتنع ان يكون العلم بالمنظور فيه مع العلم بوجه دلالة الدليل متعقبين للنظر ولا يمتنع اجتماع العلوم
المختلفة كما سبق في قاعدة العلم وعن الشبهة الثالثة عشر انا ان قلنا ان النظر شرط للعلم بالمنظور فيه فلا
شبهة غير ان العلم بالمنظور فيه متوقف عليه وان قلنا انه ليس بشرط فلا يلزم ان يكون غير متوقف عليه
فان ما يتوقف عليه الشيء اعم من كونه شرطا وعن الشبهة الرابعة عشر الجبائي ان مدلول الدليل وجود الصانع
ومع ذلك فلا نسلم ان الدليل يوجب المدلول لا يولده ولا يتضمنه بل هو متعلق به والتعلق اعم مما
ذكرنا والذي يقول بكونه متضمنا انما هو العلم بوجه الدليل للعلم بالمدلول فالنسبة بين الدليل والمدلول
بالتعلق وبين العلم بوجه الدليل والعلم بالمدلول التضمن وعن الشبهة الخامسة عشر منع وجود علم الناظر
وراء علمه بالمقدمات المرتبة الترتيب المفضي الى المطلوب العلم بوجه دلالة الدليل واحد لا تعدد فيه
الشبهة السادسة عشر ملازمة على من قال من المعتزلة بان الجهل مماثل للعلم ولا يحصل الا الانفصال
بتمييز العلم عن الجهل بسكون النفس الى المعتقد في العلم بخلاف الجهل فان ذلك مع القول بالتماثل ممتنع
كيف ويلزم عليه اعتقاد الكفرة المصممين على معتقداتهم الذاهبين اليها مع موافقته انه ليس بعلم وقال
شيخنا ابو الحسن الآمدي واما نحن فنقول اذا تم النظر الصحيح وحصل عند الناظر العلم بالمقدمات الصادقة
وترتيبها المفضي الى لزوم المطلوب فانا نعلم ضرورة ان اللازم عنه علم وليس بجهل ولا غيره وان كان النظر غير صحيح
فلا يجد ذلك اصلا ... الرابع في كيفية لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح ولا خلاف عند القائلين
بالنظر في لزوم العلم بالمنظور فيه عن النظر الصحيح غير ان منهم من قال النظر الصحيح يوجب العلم بالمنظور فيه
وهو خطأ فان الموجب لا بد وان يكون متحققا مع الموجب والنظر مضاد للعلم بالمنظور فيه فلا يكون معه
فلا يكون موجبا له وان فسر معنى الايجاب بما لا يفتقر فيه الى الوجود مع الوجود فحاصل النزاع معه في العبارة
وقالت المعتزلة النظر مولد للعلم بالمنظور فيه ومنعوا ان يكون التذكر مولدا فان التذكر قد يقع بطريق
الضرورة من غير كسب بفعل الله تعالى فلو كان التذكر مولدا للعلم بالمنظور فيه لكان العلم من فعل
فاعل السبب وهو التذكر ويلزم من ذلك ارتفاع التكليف بالمعارف النظرية اذ هو تكليف بفعل الغير وهو
قبيح على اصولهم بخلاف النظر فانه مقدور الناظر وطريق الرد عليهم في ابطال التولد ان شاء الله تعالى

ثم ما ذكروه في امتناع تولد العلم بالمنظور فيه عن تذكر النظر يوجب امتناع حصول العلم بالمنظور فيه بعد
تذكر النظر لانه اذا حصل العلم بعدها اما ان يكون متولدا عنه او لا يكون متولدا عنه والتولد لا يقولون به وان
لم يكن متولدا عنه فاما ان يكون واقعا ضروريا او مكتسبا فان كان الاول فالتكليف به يكون مستحيلا وهو ممتنع
على اصولهم وان كان مكتسبا فيلزمهم جواز وقوع العلم المكتسب من غير سابقة نظر ولا تذكر نظر اذ لا نظر في
تذكر النظر عديم الاثر ولم يقولوا به فالحق ما اختاره اصحابنا من ان النظر الصحيح يتضمن العلم بالمنظور فيه
على ما سبق تفسيره في قاعدة العلم **الفصل الخامس** في ان النظر الفاسد لا يتضمن الجهل والنظر الفاسد
وهو ما لم يعلم منه وجه دلالة الدليل على المدلول على ما حققناه لا يتضمن الجهل وهو اعتقاد المعتقد على
خلاف ما هو عليه وهو ما لا يحصل للفقيه النظر في الشبهة مع عدم العلم بوجه دلالة الدليل يتضمن الجهل وربما
احتج على ذلك بان من اعتقد ان العالم قديم وان كل قديم واجب الوجود فان هذا النظر يتضمن افادة تضمن
اعتقاد ان العالم واجب الوجود ولذا ترى اي لازمه عند نفي الامارات وانضداد الاعتقاد كما في النظر الصحيح وان
كان جهلا وهو غلط فان النظر الفاسد وان لازمه الجهل على ما قيل فلا يلزم ان يكون النظر الفاسد
يتضمنه اذ المراد بتضمن النظر للمط ان يكون الدليل المنظور فيه مع المط على صفتين في ذاتيهما لا يتصور
معهما الانفكاك بينهما لا مع انتفاء اضداد المط كما حققناه وهذا هو الذي نعنيه من النظر الفاسد لا
مطلق اللزوم وهو كذلك وبيانه هو ان الشبهة المنظور فيها ليس لها لذاتها صفة ولا وجه لازم للمط
بل الملازمة بينها وبين المط ترجع الى اعتقاد الناظر وجود صفة في الشبهة لازمة للمط وهو مخطئ فيه بخلاف
الدليل فانه بصفة ذاته على وجه ملازم النظر فيه العلم بالمط وبيان ان الشبهة ليس لها صفة ولا وجه كون
ملازمة عند النظر ولهذا فانه على تقدير ظهور الغلط فيه كنوع من الدلالة لا يبقى الدلالة ولو كانت
الدلالة لوصف ذاتي في الشبهة لما انتفت الدلالة ولكان احاط المعصومين عن الخطاء كالانبياء عليهم السلام
عند النظر فيها اولى بحيث يحصل لهم الجهل بالنظر في الشبهة دل على عدم وجه الدلالة فيها وبل كان لما
بها وما كنت عليه من الجهل حاصلا له فيكون جاهلا تعالى الله عن ذلك والذي يدل على ذلك ايضا هو ان
الشبهة الواحدة قد يختلف اعتقاد الناظرين فيها بالجهل والظن والشك ولو كانت جهة الدلالة لوجه ذاتي
في الشبهة لما وقع الاختلاف كما في الدليل **الفصل السادس** فيما قيل ان النظر ينقسم الى جلي وخفي وقد ذهب
بعضهم الى ان مراتب النظر الصحيح متفاوتة ومنقسمة الى الجلي والخفي محتجا على ذلك بما نجده من سرعة بعض النظار
الى ادراك مقصوده وبعد غيره وافتقار البعض الى بحث اشد من بحث الاخر وذلك يختلف باختلاف المط
في قرب الادراك وبعده حتى ان النظر في مسئلة افتقار الممكن الى محدث اقرب واجلى من النظر في مسئلة
حدوث العالم وغيرها من المسائل الغامضة الدقيقة واطلاق العقلاء واهل التحقيق شايع ذايع بقولهم
هذا نظر جلي وهذا خفي وهو بعيد عن التحقيق فان النظر بحث يطلب به البيان وهو مضاد للبيان على ما تقدم

في القاعدة

في القاعدة الاولى وما نضاد البيان لا يكون موصوفا وما لا يكون موصوفا بالبيان لا يتصف بما هو جلي
وخفي اذ الجلاء والخفاء من صفات البيان وسرعة بعض النظار في ادراك مقصوده وبعد الاخر ليس بسبب
تفاوت النظر في الجلي والخفي بل انما ذلك بسبب استناد النظر الى الضروريات وقلة الوسايط المستلزمة للبيان
وكثرتها وطولها وقصرها او بسبب تفاوت في كمال القريحة والقوى الدراكة في البحث عن وجه دلالة الدليل
وبالنظر الى الاحتمال الاول كان قرب حصول بعض المطلوبات دون البعض وعليه يجب حمل الاطلاق في
انقسام النظر الى الجلي والخفي اما ان يكون احد النظرين ابين في نفسه من النظر الاخر فلا وان اطلق الجلاء والخفاء
باعتبار ما حققناه فالمنازعة في اللفظ دون المعنى **الفصل السابع** في وجوب النظر ذهب اكثر اصحابنا
والمعتزلة وكثير من اهل الحق من المسلمين ان النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى واجب غير ان مدرك وجوبه عندنا الشرع
خلافا للمعتزلة في قولهم ان مدرك وجوبه العقل دون الشرع وقد احتج اصحابنا على وجوبه من جهة الشرع
بمسلكين المسلك الاول التمسك بظواهر النصوص الدالة على وجوب النظر منها قوله تعالى قل انظروا ماذا
في السموات والارض ومنها قوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها امر بالنظر
والامر ظاهر في الوجوب وايضا لما نزل قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
لآيات لاولي الالباب قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها توعد
ترك التفكر والنظر فيها وهو دليل الوجوب الى غير ذلك من الادلة وموضع معرفة ان صيغة افعل للامر وان
الامر للوجوب فلائق باصول الفقه وعلى كل تقدير فهي غير خارجة عن الحجج الظاهرة والادلة الظنية المسلك
الثاني هو انهم قالوا اجمعت الامة من المسلمين على وجوب معرفة الله تعالى ووجوب معرفة الله تعالى لا يتم
الا بالنظر اذ هو غير بديهي وكلما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالنظر واجب كذا شيخنا ابو الحسن الامدي
رحمه الله وهذا هو المعتمد عليه عند جمهور الاصحاب وقد يرد عليه اشكالات الاول ان وجوب المعرفة متوقف
على امكان المعرفة وهي غير ممكنة لانها لو كانت ممكنة لم يخل اما ان يكون ضرورية او نظرية الاول باطل فانه لو خلي
الانسان ودواعي نفسه من مبدا نشوه من غير نظر لم يجد من نفسه العلم بذلك اصلا ولو كان ضروريا لكان
كذلك والثاني ايضا متوقف على امكان افضاء النظر الى العلم وهو ممتنع لما سبق في انكار النظر سلمنا امكان المعرفة
ولكن لا نسلم امكان وجوبها شرعا فان الايجاب الشرعي انما يكون بايجاب الله تعالى وايجابه بامره وهو اما ان يكون
امرا للعارف بالله تعالى او لغيره الاول ممتنع لما فيه من الامر بتحصيل الحاصل والثاني ايضا لان معرفة امره متوقفة على
معرفته في نفسه فان من لا يعرف الامر لا يعرف امره فاذن ايجابه متوقف على معرفته ومعرفته متوقفة على معرفة
ايجابه فيكون دورا سلمنا امكان وجوب المعرفة شرعا ولكن لا نسلم الوقوع وقولكم الامة مجمعة على ذلك لا نسلم تصور
انعقاد الاجماع فان مع الامة مع كثرتها واختلاف دواعيها مما يمتنع عادة اتفاقهم على شيء واحد كما يمتنع
اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد وبيانه من وجهين الاول ان كل واحد من احاد الاجماع تصور

عليه الخطاء بتقدير انفراده فاذا انضم قول المخطى الى المخطى الآخر لا يصير بذلك صوابا ولا حجة ثم انا سلمنا
الاصابة في اجماعهم ولكن لم قلتم انه يجب على المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا في اجتهاده واذا لم يكن الامر
كذلك فانه ليس ترك احد الصوابين واتباع الآخر اولى من العكس والثاني فوجب امكان تطرق الخطاء الى كل واحد
من احاد الاجماع ويخرج عن كونه حجة كما سلمت سلمنا ان الاجماع حجة ولكن لا نم وقوعه فيما نحن فيه فانه
من جهة الاجمال والتفصيل اما الاجمال فهو ان الاجماع لا يتم الا باتفاق جميع اهل الحل والعقد في عصر
من الاعصار ويحتمل ان واحدا منهم كان في بلاد الكفار في موضع لم يبلغه حكم هذه الواقعة ولا هو مجتهد
فيها ومع تطرق هذا الاحتمال فلا اجماع واما التفصيل فمن وجهين الاول ان كثيرا من المسلمين واهل الحق
قد ذهبوا الى ان جميع العلوم تقع ضرورية غير مقدورة للعباد ولا مكتسبة لهم وما يكون وقوعه ضروريا
لا يكون واجبا وكل من اعتقدها ضرورية اعتقد انها غير واجبة فمع هذه المخالفة فلا اجماع الوجه الثاني
هو انا نعلم ان ما من عصر من الاعصار من زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه الى زمننا هذا الا وفيه
العوام ومن لا علم له بالله تعالى وذاته وصفاته على ما يليق به عن بديهة ولا نظر لعدم اهلية النظر لا سيما في
حقهم وهم اكثر الخلق في كل عصر بل غاية الموجود في حقهم الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا عبرة
به ومع ذلك فالنبي عليه السلام والصحابة والائمة من كل عصر حاكمون باسلامهم قاضون بايمانهم معترفون
لهم بذلك وقد كانوا يعرفون من يعلم ضرورة عدم اعتقاد المسائل الغامضة في حقه كمسألة خلق القرآن ومسائل الصفات
وغيرها مما لا حصول له بديهة فضلا من كونه معتقدا لها ولو كانت المعرفة بالله تعالى واجبة شرعا لما جاز
من النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة والائمة الاول اقرارهم على تركها واهمال التوصل الى تحصيلها والاكتفاء منهم
بالاعتقاد التقليدي عملا فلا مساغ لمنعه في غير التسمية سلمنا وقوع الاجماع على معرفة الله تعالى لكن
لا نسلم صحة افضاء النظر الى وجوبه فضلا عن كونه متوقفا عليه وبيانه ما سبق من انكار النظر سلمنا صحة
افضاء النظر اليه ولكن لا نسلم انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال بل امكن حصولها
حصولها بطريق آخر اما بان يخلق الله تعالى العلم للمكلف بذلك من غير واسطة واما بان يخبره من لا
يشك في صدقه كالمؤيد بالمعجزات القاطعة واما بطريق السلوك والرياضة وتصفية النفس وتكميل
جوهرها حتى تصير متصلة بالعوالم العلوية عالمة بها مطلعة على ما ظهر وبطن من غير احتياج الى دليل
ولا تعلم ولا تعليم على ما سيأتي تحقيقه في النبوات سلمنا انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر
لكن لا نم ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويدل عليه انه لا تتحقق المعرفة دون وجود الدليل
المنصوب عليها وانتفاء الاضداد المانعة منها وان يكون العارف بها موجودا حيا عاقلا وليس
شيء من ذلك واجبا لعدم القدرة عليه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجوب النظر لكن معنا ما يدل على
انه ليس بواجب وبيانه من وجهين الاول انه لم ينقل عن النبي عليه السلام ولا عن الصحابة الخوض في النظر

والاستدلال

والاستدلال في مسائل الكلام وتفاصيلها ولو خاضوا في ذلك لنقل عنهم كما نقل عنهم الخوض في
المسائل الفقهية على اختلاف اصنافها ولو كان النظر المؤدي الى ذلك واجبا كان الصحابة والتابعون
اولى بالمحافظة عليه فحيث لم ينقل عنهم ذلك دل على انه غير واجب الثاني انكار النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على البحث في هذه المسائل والنظر فيها حيث انكر على الصحابة عند ما رآهم يتكلمون في القدر فقال انما هلك
من كان قبلكم بخوضهم هذا وقال ايضا عليكم بدين العجائز وهو الكف عن النظر الى غير ذلك وتابعه على
ذلك الصحابة والتابعون والائمة المجتهدون والاخبار المأثورة عنهم في ذلك اكثر من ان تحصى الثالث
هو ان الامر بالنظر في ايجابه ايجاب لما لا يتم النظر الا به ولا يتم النظر في معرفة الله تعالى الا مع عدم المعرفة لان
النظر مضاد للعلم بالمنظور فيه ولا يجامعه فايجاب النظر المؤدي الى معرفة الله تعالى يكون ايجابا لما لا
يتم الا به وهو عدم المعرفة وذلك ممتنع الرابع هو ان وجوب النظر اما ان يكون معلوما ضروريا او بالنظر لا جائز ان
بالاول لما سلف في العلم بالمعرفة وان قيل بالثاني فلا معنى لايجاب النظر اذ للموجب عليه ان يقول لا اعرف حتى
حتى انظر ولا انظر حتى اعرف وجوب النظر وهو دور ممتنع سلمنا ان النظر واجب ولكن لا نم صحة الخامس مدرك
الوجوب في الشرع فان ذلك مما يفضي الى افحام الرسل وسقوط حجج الانبياء عليهم السلام وذلك لان الرسول اذا
ادعى النبوة واظهر المعجزة ودعا الى النظر فيها لقصد الاستدلال على صدقه فللمدعو ان يقول لا انظر حتى
يجب النظر ووجوب النظر متوقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع على النظر في المعجزة وهو ممتنع من ثلاثة
اوجه الاول انه يلزم منه الدور حيث توقف النظر على استقرار الشرع وتوقف استقرار الشرع على النظر الثاني
ان النظر اذا توقف على استقرار الشرع واستقرار الشرع متوقف على النظر فيكون النظر متوقفا على نفسه الثالث
انه اذا توقف النظر على استقرار الشرع فهو متوقف على ما عرف ولا مستغنى به عن النظر وهو دافع للنظر قال الشيخ
ابو الحسن الآمدي والجواب عن الاشكال الاول انعقاد الاجماع على الوجوب فهو دليل الامكان وما ذكروه
في ابطال النظر فقد سبق جوابه في موضعه وعن الثاني بمنع توقف الوجوب على معرفة الامر والامر بالوجوب
يتحقق والشرع مستقر بامكان المعرفة بالعقل الهادي والادلة المنصوبة على ذلك وعن الثالث بوقوع
الاجماع على وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان واتفاق الامة على انهم مكلفون متعبدون بالتزام اوامره
تعالى ونواهيه ولو كان غير متصور لما وقع وعدم اتفاقهم على اكل طعام واحد في يوم واحد انما امتنع عادة
لعدم الصارف لهم اليه بخلاف الاحكام الشرعية فان الصارف لهم اليها اتباع الحق والنصوص الواردة
عن النبي عليه السلام في ذلك وعن الرابع ببيان كونه حجة وذلك بما ورد عن النبي عليه السلام من الالفاظ
المتفقة المعنى في الدلالة على شرف هذه الامة وعصمتهم عن الخطاء بحيث اوجب مجموعها العلم الضروري
بذلك لتنزلها منزلة التواتر وان كانت احادها غير متواترة وذلك لما نقل عنه عليه الصلوة والسلام انه قال لا تجتمع
امتي على الخطاء لا يجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع امتي على الضلالة وسألت الله ان لا يجمع امتي على الضلالة

واعطانه ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ومن خرج عن الجماعة وفارق الجماعة
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية الى غير ذلك من الاخبار
وهذه اخبار مروية في الكتب الصحاح منقولة على لسان الثقات لم يوجد لها نكير فان قيل يحتمل انه اراد بذلك
العصمة عن الكفر او عن بعض انواع الخطا ويتعذر ان يريد به العصمة عن الكل فظاهر لفظ الامة للكل من ... الى
يوم القيمة ونحن نقول بان اجماعهم هو لا يكون حجة قلنا اما الاول فهو تاويل وتخصيص بغير دليل مع انه لا
ما يبدا هذه التاويلات حيث انه اوردها في معرض تخصيص هذه الامة بالتعظيم والتميز وفي الحمل على
بعض انواع الخطا ما يبطل فايدة هذا التخصيص فشاركها احاد الناس لهم في ذلك واما الثاني فنعلم انه اراد
به كل الامة على ما ذكروه ولهذا ندب الى موافقة الجماعة وذم على المخالفة وتواعد عليه ولو كان المراد بالجماعة
كل الامة المتحققة الى يوم القيمة لما تصور منه الموافقة والمخالفة وهم اهل الحل والعقد دون
الصبيان والمجانين ومن ليس له اهلية الموافقة والمخالفة قولهم ان الخطاء مقصور على كل واحد منهم حال الانفراد
قلنا الحكم الثابت للافراد لا يلزم ان يكون ثابتا للجملة قولهم متى يجب على المجتهد اتباع الاجماع اذا كان مصيبا
او مخطيا قلنا اذا ثبت الاصابة فيما اجمع عليه الامة فقد اجمعوا على انه يجب اتباع الاجماع مطلقا ولزم
ان يكون اتباع الاجماع صوابا واذا كان صوابا كان خلافه خطاء ويدل على وجوب اتباع الاجماع مطلقا
ذم النبي عليه السلام مخالف الجماعة على ما سبق والاستقصاء في هذا الباب لايق باصول الاحكام قولهم
يحتمل ان واحدا من اهل الحل والعقد كان منقطعا في بعض البلاد النائية قلنا الغالب من حال من هو من اهل
الحل والعقد ان يكون مشهورا معروفا لا سيما في العصر الاول لقلة المجتهدين فيه وعند ذلك فالغالب
معرفة مذهبه ومراجعته في ذلك كيف وانه يحتمل غيبة المجتهد كما ذكروه يحتمل عدم الغيبة والاصل عدم الغيبة
قولهم ان ما يحتاج الى دليل وما ذكروه من الوجه الاول من التفصيل وان كان حقا الا ان القايل به مسبوق بالاجماع
فكان حجة عليه وما ذكروه من الثاني من التفصيل غير مسلم وذلك لان المعرفة الواجبة ينقسم الى تحصيلها من
الدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل الذي لم يكن مقدورا على تحريره وتقريره ودفع الشبهة الواردة عليه والى ما
حصولها عن الدليل المعلوم بجهة التفصيل المقتدر على تحريره وتقريره ودفع الشبهة الواردة عليه وعلى
المناظرة فلاجرم اختلف الاصحاب فيه فمنهم من قال المعرفة بالاعتبار الاول واجبة على الاعيان والمعرفة بالاعتبار
الثاني واجبة وجوب كفاية اذا قصر عنه الجميع اثموا واذا قام بها البعض سقطت عن الباقين ومنهم من قال
ان المعرفة بالاعتبار الثاني واجبة على الاعيان لكن ان كان الاعتقاد موافقا للمعتقد من غير دليل ولا شبهة
فصاحبه مومن عاص بترك النظر الواجب ومنهم من اكتفى في المعرفة بمجرد الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن
عن دليل وسماه علما وصار ابو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لان ضد المعرفة النكرة
وهي كفر واصحابنا مجمعون على خلافه وعلى هذا ان قلنا ان الواجب الاعتقاد الموافق للمعتقد وان لم يكن

عن دليل

عن دليل فلا يلزم من وجوب المعرفة بهذا التفسير وجوب النظر وان قلنا ان الواجب هو المعرفة المستندة الى
الدليل المفصل لزم عليه تقرير العوام على تركه فلم يبق الا المعرفة بالدليل من جهة الجملة لا من جهة التفصيل ولو
مما لا يسلم انتفاؤه في حق العوام حتى لا يقال بعدم وجوبه في حقهم مع التقرير لهم عليه بل التقرير انما هو
على عدم المعرفة بالدليل المفصل وهو غير واجب على الاعيان عندنا والى السبيل الى المجادلة به ودفع الاشكال
واما انكار افضا النظر الى العلم فقد سبق جوابه قولهم لا نم توقف المعرفة على النظر قلنا الحق انما نقول بوجوب
النظر في حق من لم يحصل له العلم بالله تعالى بغير النظر فالنظر في حقه غير واجب قولهم لا نم ان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب ما اجاب عنه بعضهم بانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لخرج الواجب عن كونه واجبا او يكون تكليفا
بما لا يطاق قال شيخنا ابو الحسن الامدي وهو غير سديد فانه انما يكون تكليفا بما لا يطاق ان لو كان
ما توقف الايجاب على فعله غير ممكن وعدم ايجابه لا يخرجه عن الامكان والاقرب في ذلك ان يقال اذا ثبت وجوب
المعرفة فالمعرفة من جهة حقيقتها وماهيتها لا توصف بالوجوب الثابت بخطاب التكليف فان خطاب
التكليف بالوجوب والتحريم انما يتعلق بافعال المكلفين والمعرفة ليست من صفات الافعال ولهذا لا
من عرف شيا من جهة كونه عارفا له انه فعل شيا فاذا قيل بوجوب المعرفة فمعناه وجوب تحصيلها والتحصيل
انما يكون بسلوك ما به المعرفة فاذا قلنا يجب التحصيل بالنص وجب ما كان من افضا العقلا ومعنى وهو
ممتنع واما ما يتوقف عليه الواجب في نفس المكلف ولا مقدور له فلا يمكن ايجابه الا على راي من لا
يمنع التكليف بما لا يطاق بخلاف ما كان مقدورا للمكلف كالنظر ونحوه قولهم لم ينقل عن النبي عليه السلام ولا
عن احد من الصحابة الخوض في النظر في مثل هذه المسايل قلنا لانهم كانوا شاهدين للوحي والتنزيل و
عقايدهم صافية وادلتهم من الكتاب والسنة ظاهرة ولم يكن في زمانهم من يحوج الى النظر والمناظرة واما
ان يكونوا جاهلين بادلة هذه المسايل ومعرفة الله تعالى وصفاته مع صفاء اذهانهم وشدة قربهم من النبي صلى الله عليه
مع التقعير عن قواعد الدين وتحقيق مراسمه والكتاب والسنة مشحونان بادلتها مع معرفة الاحاد منا الدلالة فهو
بعيد لا يعتقده من له ادنى تحصيل كما لم ينقل عنهم انهم وضعوا كتابا في التفسير والحديث والجرح والتعديل و
الناسخ والمنسوخ والاحكام الفقهية على الترتيب الخاص والمراسم المعهود في زماننا هذا مع انهم اعلم الناس
باصولها وفروعها واليهم مرجعها وهم ينبوعها قولهم ان النبي صلى الله عليه والصحابة انكروا النظر لانه
قلنا قد بينا ان النظر واجب بالطريقين السابقين وما يكون واجبا لا يكون منكرا وقد اثنى الله تعالى على الناظرين
والمتفكرين بقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والمنكر
لا اثنى على فعله بل الانكار انما كان على المجادلة والمناظرة وكل مجادلة ومناظرة بالاهواء
والمجادلة بقصد التشكيك في الحق والاغراء وذلك بتقرير الشبهة الفاسدة والاراء الباطلة ودفع
الحجج الحقة والمكابرة فيها والتدليس والتلبيس لاظهار الباطل في صورة الحق كما قال الله تعالى وجادلوا بالباطل

ليدحضوا به الحق وقال تعالى ومن الناس من يجادل بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير وانما المجادلة
والمناظرة بالحق ولقصد اظهار الحق فمامور بها ومأذون فيها بقوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن
وقوله تعالى ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن وقد ناظر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عبد الله
بن الزبعرى حيث اعترض على النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند نزول قوله تعالى انكم وما تعبدون من
دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقال عبد الله بن الزبعرى فقد عبدت الملائكة والمسيح افهم
يعذبون فقال النبي صلعم ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل وكان اهل مكة يحاجون
النبي صلعم ويوردون عليه الشبه والتشكيكات ويطالبونه بالحجج على التوحيد والنبوة على ما قال
تعالى بل هم قوم خصمون وكان النبي عليه السلام يحاجهم ويناظرهم بايراد الايات والدلايل الواضحات
وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يناظرون في ذلك كما روي عن علي عليه الصلوة والسلام انه قال الحر
قال اني املك حركاتي وسكناتي وطلاقي زوجتي وعتق امتي املكها دون الله او تملكها مع الله فان قلت
املك دون الله فقد اثبت مع الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت مع الله شريكا الى غير ذلك
من الوقايع الجارية بين الصحابة فلو كان ذلك منكرا لما وقع منهم قوله عليكم بدين العجايز ذكر ائمة الحديث
انه لم يثبت ولم يصح وان كان صحيحا فيجب حمله على الورع والتفويض الى الله تعالى فيما اشتبه من المضايق
جمعا بين الادلة قولهم ان الامر بالنظر يكون امرا بعدم المعرفة وليس كذلك فان عدم المعرفة وان كان شرطا
في الامر بالنظر فليس كل ما يكون شرطا في الواجب يكون واجبا الا ان يكون مقدورا وعدم العلم بالصانع
ليس بمقدور فلا يكون واجبا قولهم العلم بوجوب النظر ضروري او نظري قلنا نظري قولهم ان ذلك يفضي الى
الدور قلنا ممنوع على ما سبق من ان الوجوب الشرعي غير موقوف على النظر بل على امكان النظر قولهم لا نسلم
انحصار مدرك الوجوب في الشرع قلنا دليله ان القايل بالوجوب قايلان قايل بالحصر وقايل بعدم
الحصر وقد اجمع الكل على ان مدرك الوجوب لا يخرج عن العقل والشرع فاذا بطل ان يكون العقل مدركا
تعين الشرع وبيان امتناع كون العقل موجبا انه لو كان موجبا لم يخل اما ان يوجب لفايدة او لا لفايدة
عبثا والعقل لا يوجب عبثا وان كان لفايدة فاما ان ترجع اليه او الى المعبود لا جايز ان ترجع الى المعبود فانه
تعالى يتقدس عن الاغراض وان رجعت اليه فاما في الدنيا او في الاخرى لا جايز ان ترجع اليه في الدنيا
اذ لا حظ له في ذلك غير التعب والنصب والكلفة بما يوجبه وهو غير مطلوب العقلاء ولا جايز ان يكون الغرض
منه معرفة المعلوم على ما هو عليه والا لوجب النظر في معرفة موجودات الاعيان على ما هي عليه مما
يوجبه وما لا يوجبه وهو ممتنع ولا يكون حسنا في نفسه اذ هو مبني على التحسين والتقبيح وستاتي
ابطاله ولا جايز ان ترجع اليه في الاخرى فان العقل مما لا يستقل بمعرفتها دون اخبار الشرع عنها فان
قيل فان احتمال العقاب بترك المعرفة والشكر ولا امن منه مع المعرفة والشكر والامن منه مع الشكر قايم والعاقل

لا يخرج عن خطور هذه الاحتمالات له والعقل يدعو الى سلوك الامن فوجب فنقول الامر امتناع خلو العاقل
عن خطور هذه الاحتمالات له ودليله الشاهد في الاكثر وان احتمل ذلك لكنه معارض باحتمال نقيضه
وهو احتمال العقاب على النظر والشكر بانه ايقاع لنفسه وتصرف في ملك الله تعالى بغير اذنه من غير منفعة ترجع
اليه ولا الى الله تعالى والامن في ترك النظر والشكر وعند ذلك فليس القول بالوجوب اولى من القول بعدمه
واذا بطل جميع الاقسام الممكنة التي لا خلو لايجاب العقل عنها فقد بطل القول بالايجاب العقلي وتعين الايجاب
الشرعي كيف وانه لا معنى للايجاب الا ترجيح احد طرفي الفعل على الاخر والعقل يعرف الترجيح لا انه مرجح فلا
يكون موجبا قولهم ذلك يفضي الى افحام الرسل عنه جوابان الاول منع توقف استقرار الشرع على النظر كما
تقدم الثاني انه ايضا لازم على من قال مدرك الوجوب هو العقل وذلك لان العقل غير موجب لذاته دون نظر
وتامل والا لما انفك عاقل عن معرفة الوجوب بل لا بد من النظر والتامل وعند ذلك فللمدعو ان يقول لا انظر
في معجزتك حتى اعرف وجوب النظر بالعقل ولا اعرف ذلك ما لم انظر فيكون دورا والجواب عن الاشكال يكون
متحدا وان رجعوا في ذلك الى امتناع خلو العاقل عن الخاطرين كما ذكروه فقد سبق الجواب عنه فيما تقدم وعلى
الجملة فمسئلة وجوب النظر ظنية لا قطعية **الفصل الثاني** في اول واجب على المكلف وقد اختلف
في ذلك بعض اصحابنا فقال بعضهم اول واجب على المكلف معرفة الله تعالى اذ هي اصل المعارف الدينية
والواجبات الشرعية وقال غيره النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاتفاق وبه يحصل المعرفة وهو متقدم
عليها فهو اول واجب على المكلف وقال غيره بل اول واجب اول جزء من النظر اذ النظر متقدم على المعرفة واول
جزء من النظر متقدم على النظر وهو اختيار القاضي وقال غيره بل اول واجب انما هو القصد الى النظر والنظر
يستدعي القصد اليه والقصد اليه متقدم عليه وهو اختيار الاستاذ ابي بكر وقال غيره وجوب النظر
والقصد اليه يستدعي سابقة الشك في الله تعالى والا كان النظر في تحصيل الحاصل وهو محال والشك سابق
على ارادة النظر فكان هو الواجب الاول لعدم ان الشك في الله تعالى حسن وقد قيل في ابطاله ان كل واجب مامور
فلو كان الشك في الله واجبا لكان مامورا به والامر بالشك في الله تعالى يستدعي معرفة امر الله تعالى ومعرفة امر الله
تعالى مع الشك فيه متناقض قال شيخنا ابو الحسن الامدي وهو غير سديد فانه اما ان يكون مدرك
الوجوب العقل او الشرع فان كان مدرك الوجوب العقل كما هو مذهبه فقد اندفع التناقض وان كان مدرك
الوجوب هو الشرع كما هو مذهبنا فالاشكال كما هو وما اورده علينا في ايجاب الشك هو وارد عليه في ايجاب
النظر والمعرفة فان الامر بالمعرفة والنظر يستدعي عدم المعرفة بالله تعالى ومعرفة امر الله تعالى مع عدم معرفته
ممتنع فما هو الجواب لنا يكون جوابا له بل الحق في ذلك ان يقال ابتداء ان الشك في الله تعالى ليس مقدورا للمكلف
بل هو واقع من غير اختيار والوجوب انما يتعلق بالمقدور لا بغيره بخلاف دوام الشك على ما سلف فانه محال
انه ان كان المقصود بيان اول واجب مما هو مقصود في نفسه فهو المعرفة وان كان المقصود بيان اول واجب وان لم

يكن مقصودا بنفسه فهو ارادة النظر او دوام الشك ان قلنا به وعلى هذا فلو قلنا ان اول الواجب هو النظر
او ما هو متقدم فان مضى عليه زمان يتسع للنظر والتوصل الى المعرفة في مثله من غير عذر فهو كافر وان
شرع فيما كلف به في اول زمان التكليف من غير عذر ثم اخترمته المنية قبل ان يمضي زمان يتسع النظر
بل لبعضه فالاظهر الحكم بكفره اذ مات غير عالم مع ظهور التقصير منه وبين عدم اتساع الزمان للنظر من
مبدا التكليف الى حالة الاخترام ومنهم من يمنع من تكفيره بعد دخول وقت التكليف وتقصيره كما لو اصبحت المراة
مفطرة فانها تاثم وان طرى الحيض عليها وبقيا ان زمان طهرها لم يكن متسعا لصوم اليوم فضرب في
البعض وبالجملة فاحتمال عدم التكفير متجه **القاعدة الثالثة** في الطرق الموصلة الى المطلوبات النظرية
وتشتمل على مقدمة وبابين اما المقدمة فهو ان كل شي اما ان ينظر اليه من جهة ذاته ونفسه او من جهة نسبته
الى غيره نفيا واثباتا فان كان الاول فالعلم به يسمى تصورا كعلمنا بمعنى الجوهر والعرض ونحوه وان كان
الثاني فالعلم به يسمى تصديقا كعلمنا بان العالم حادث وان الصانع موجود فانه ليس بحد ثم العلم بكل واحد
من هذين اما ان يكون ضروريا مطلقا او نظريا مطلقا او البعض ضروريا والبعض نظريا الاول والثاني
باطلان لما تقدم في قاعدة العلم فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون البعض من كل واحد منهما ضروريا
والبعض نظريا وكل واحد من النظريين لا بد له من طريق يتوصل بصحيح النظر فيه اليه والا لما كان العلم به نظريا
وهو خلاف الفرض لكن ما كان من هذه الطرق موصلا الى التصور يسمى حدا وما كان موصلا الى التصديق
يسمى دليلا ولا يوصل احدهما الى ما يوصل اليه الآخر البتة فلا جرم دعت الحاجة الى تحقيق كل واحد منهما
ولهذا رتبنا ذلك بابين **الباب الاول في الحد** ويشتمل على اربعة فصول ا في ان الحد يرجع الى قول
الحاد او الى صفة المحدود ب في حد الحد واقسامه ج في شرائط الحد وما يحمع جملة اقسام الحدود فيه وما
لا يجمع د في التنبيه على ما يجب التحرز عنه في الحدود **الفصل الاول** في ان الحد يرجع الى قول الحاد او الى
صفة المحدود وقد اختلف ائمتنا في ذلك فذهب اكثرهم الى ان الحد يرجع الى نفس المحدود وصفته في
نفسه فالحد والحقيقة عندهم بمعنى واحد ولهذا قالوا الحد هو حقيقة الشي ومعناه وذهب القاضي
الى ان الحد يرجع الى قول الحاد المنبي عن حقيقة المحدود وصفته معتمدا في ذلك على انه لو كان الحد هو
الحقيقة لصدق اطلاق الحد على كل ما صدق عليه اطلاق الحقيقة وهو غير مطرد في حق الله تعالى حيث
يقال له حقيقة ولا يقال له حد قال شيخنا ابو الحسن الآمدي والحق ان الحد في اللغة عبارة عن المنع ومنه
يقال للبواب حداد لمنعه بعض الناس عن الدخول وللحديد حديد لامتناعه وسهولته وللعقوبات
حدود لافضائها الى المنع من الاقدام على الجنايات وعند ذلك فلا يخفى صحة اطلاق الحد لغة على حقيقة
الشي من حيث انها مانعة لما نعته من دخول غيره فيه والقول المعبر عن الحقيقة ايضا مطابق لها فيكون
مشاركا لها في المنع من دخول ما يخرج عن الحقيقة فيها فلا يمتنع ايضا اطلاق اسم الحد عليه لغة ولا معنى

تصويب

لتصويب احد القولين وابطال الآخر من جهة اللغة وامتناع اطلاق اسم الحد على الله تعالى وجواز اطلاق اسم
الحقيقة عليه لا يدل على امتناع كون الحقيقة حدا بالمعنى اللغوي وانما امتنع ذلك شرعا لعدم الشرع بذلك او
لوروده بالمنع منه لكن مع هذا كله ليس المقصود من معنى الحد لغة بل البحث عن الحد الذي هو طريق تعريف الحقيقة
والكشف عنها وذلك لا يكون نفس الحقيقة بل بما هو خارج عنها وهو دليل عليها وذلك هو القول فليكن
البيان مختصا به **الفصل الثاني** في حد الحد المعرف للمحدود وقد اختلف في ذلك فقال هو الجامع المانع
وهو باطل بما لو قيل في الانسان فقيل هو انسان فانه جامع مانع ومع ذلك لا يكون حدا صحيحا لما فيه
من تعريف الشي بنفسه وهو محال اذ المعرف للشي يجب ان يكون اعرف من ذلك الشي واسبق منه في المعرفة
وتعريف الشي بنفسه يوجب كون الشي اسبق في المعرفة من معرفة نفسه وهو ممتنع قال شيخنا ابو الحسن
الآمدي والحق في ذلك ان يقال هو ما يعرف المطلوب ويميزه عما عداه هذا هو حد الحد مطلقا ويدخل فيه حد
الحد ولا يفضي الى التسلسل كما ظن وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يطلب به شرح الحقيقة او
شرح اسمها فان طلب به شرح الحقيقة وتمييزها فلا يخلو اما ان يكون تمييزه لها تمييزا ذاتيا او عرضيا فان
كان الاول فيسمى حدا حقيقيا وان كان الثاني فيسمى حدا رسميا وان كان شارحا للاسم فيسمى حدا لفظيا
اما الحد الحقيقي فهو ما يميز المطلوب عن غيره بامر ذاتي وهو ينقسم الى تام وناقص فالتام هو ما يميز المطلوب عن
غيره تمييزا ذاتيا مع دلالته على كمال الماهية المشتركة من غير خروج عن دلالة المطابقة والتضمن كقولنا
في حد الانسان انه حيوان ناطق فانه مشتمل على جميع الذاتيات العامة والخاصة والناقص هو ما يميز المطلوب
من غيره تمييزا ذاتيا من غير دلالة على كمال ما له من الذاتيات العامة كقولنا في حد الانسان انه جوهر ناطق
ونقتصر على قولنا فان الناطق لا دلالة على الذاتيات العامة ايضا بغير الالتزام وانما الناطق شي
ذو نطق اتفق ان كان حيوانا ولا اعتبار بهذه الدلالة في الحدود الحقيقية والجوهر لا يطابق ما تحته
من الذاتيات العامة كالجسم والحيوان ولا يتضمنها اذ ليست جزء معناه ولا يلزمها اذ الاعم
لا يلزم منه الاخص واما الرسمي فهو ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا وهو اما تام او ناقص فالتام هو ما
يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا وله دلالة على كمال الماهية المشتركة دلالة لا تخرج عن المطابقة والتضمن
كقولنا في رسم الانسان انه حيوان ضاحك والناقص ما يميز المطلوب عن غيره تمييزا عرضيا من غير
دلالة على كمال الماهية المشتركة باحدى الدلالتين وهي المطابقة والتضمن كقولنا في رسم الانسان
انه ضاحك او جوهر ضاحك فان الضاحك شي ذو ضحك اتفق ان كان حيوانا فلا يطابق الذاتي المشترك
ولا يتضمنه والجوهر ايضا لا دلالة على ما تحته من الذاتيات باحدى الطرق كما سبق واما الحد اللفظي فهو
ما يطلب به شرح دلالة الاسم على مسماه لغة وذلك انما يكون في حق العالم بالحقيقة المسمى الجاهل بدلالة
الاسم عليه كما اذا سال من يعرف حقيقة الخمر عن شرح لفظ العقار عند جهله بدلالته فيجاب بانه الخمر

ويكون اشهر عند السائل كالخمر او بحده او رسمه وهو ان يقال هو المايع المعتصر من العنب المشتد معناه ودلالة
لفظ العقار على هذا وهذه الاقسام متفاوتة في الرتب فاعلاها الحد الحقيقي ثم الحد الرسمي ثم اللفظي وقد
اورد على هذه الحدود تشكيكات ابطلناها في كتاب دقائق الحقائق واما التعريف بالمثال كتعريف النفس
في البدن بالربان في السفينة ونحوه فغير مستقل بالتعريف فانه كما ان الربان في السفينة مشابه النفس في
البدن فمشابه لرب البيت في بيته والملك في مدينته فلا يتم التمييز به وان كان مقربا الى الفهم فلا يكون التعريف
به داخلا في الحدود كما ظن **الفصل الثالث** في شرط الحد وما يجمع جملة اقسام الحدود فيه وما لا يجمع ويشترط
الحد على اختلاف اقسامه ان يكون جامعا لا يخرج عنه شيء من المحدود مانعا لا يدخل فيه ما هو خارج عن
المحدود فانه اذا لم يكن جامعا كان المحدود اعم من الحد واذا لم يكن مانعا كان الحد اعم من المحدود وعلى كلا
التقديرين لا يكون الحد مميزا للمحدود ولا معرفا له ويلزم من هذا الشرط ايضا ان يكون الحد مطردا منعكسا للمحدود
اي يلزم من وجوده وجود المحدود منعكسا اي يلزم من انتفائه انتفاء المحدود لانه لو لم يكن مطردا لما كان
الحد مانعا ولو لم يكن منعكسا لما كان الحد جامعا ثم الشيء المحدود اما ان يكون مركبا او بسيطا لا تركيب
فيه فان كان مركبا امكن تحديده بالحد الحقيقي لتركبه وبالرسمي لانه لا يخلو شيء من خاصة تخصه دون غيره
وباللفظي ان كان له لفظ مرادف او بحده او رسمه كما سبق وان كان بسيطا لا تركيب فيه تعذر فيه الحد الحقيقي ولم يمكن الا
الرسم الناقص واللفظي **الفصل الرابع** في التنبيه على ما يجب الاحتراز عنه في الحدود ويجب ان يصان
الحدود عن الالفاظ المهملة التي لا مدلول لها والغريبة التي لا يعرفها المخاطب والمشتركة كتعريف الكون
بانه مصير الجوهر بحصول الحركة المكانية الى الجوهر فيه والمجازية الى الغير منقول كتعريف الشمس بانها عين
النهار لان ذلك مما يخل بالتفاهم والوقوف على غرض الحاد الا ان ذلك مما يفسد الحد مع التفسير وان كان
استعمال المكروه بالعدول عن المقصود وان لا يعرف الشيء بنفسه كتعريف الانسان بانه انسان اذ المعرف يجب
ان يكون سابقا بالمعرفة على المعرف ففيه تقديم الشيء على نفسه في المعرفة وهو محال ولا بما هو اخفى منه في المعرفة
وسواء كانت معرفة الاخفى متوقفة على معرفة المحدود كتعريف الشمس بانها كوكب يطلع نهارا اذ النهار
لا يعرف الا بزمان طلوع الشمس وهو دور او غير متوقفة عليه كتعريف النار بمشابهتها بالنفس والاخفى
ان يكون بالعكس ولا بما هو مساو في المعرفة والخفاء كتعريف احد المتضايفين بالاخر كتعريف الاب بالابن او لا
او لو بد وان لا يترك الجنس في الحد التام والرسم التام وان لا يبدل بالعرض العام كتعريف الانسان بانه متحرك
ناطق ولا الفصل بالخاصة في الحقيقي ولا ان يذكر الجنس مكان الفصل ولا الفصل مكان الجنس كقولهم
العشق افراط المحبة والاولى ان يقال المحبة المفرطة اذ المحبة جنس والافراط فصل ولا الجنس بالنوع كقولهم
الشر ظلم الناس وظلم الناس نوع من الشر ولا المادة الكائنة بدل الجنس كقولهم السرير خشب يجلس عليه
ولا المادة الفاسدة كقولهم الرماد خشب محترق وطيلسنا المخصصة بهذا الغرض الكلام في هذه

الفصول

الفصول مستقصى فيها **الباب الثاني في الدليل** ويشتمل على سبعة فصول ا في حد الدليل
وانقسامه الى عقلي وغير عقلي ب في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما ج في اقسام
صور مقدمات الدليل د في اقسام مقدمات الدليل القطعي وغير قطعي ه في اصناف صور الدليل و في ربط
الدليل العقلي ز في ما ظن انه من الادلة المفيدة لليقين وليس منها **الفصل الاول** في حد الدليل وانقسامه
الى عقلي وغير عقلي والدليل في وضع اللغة قد يطلق باعتبارين الاول الدال والدال قد يطلق بمعنى الدلالة
الدليل وقد يطلق بمعنى الناصب للدليل الثاني ما فيه دلالة وارشاد وهذا هو المسمى دليلا في عرف المتكلمين
وهو عبارة عما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصديقي وانما قلنا يمكن ان يتوصل به
ولم نقل هو الذي يتوصل به لان الدليل يكون دليلا في نفسه مع امكان التوصل به لا لازم له دون التوصل
بالفعل وانما قلنا بصحيح النظر حتى يخرج النظر الذي ليس بصحيح اما لفساد الناظر او لفساد صورة النظر
الذي ليس بصحيح لا يمكن ان يتوصل به الى المطلوب ولا يخرج الدليل بذلك عن ان يكون دليلا وانما قلنا الى مطلوب
تصديقي حتى يخرج عنه الحد الموصل الى التصور وهو ينقسم الى ما يدل لذاته والى ما لا يدل لذاته بل
بالوضع والاصطلاح وسواء من وضع الشارع او غيره فالاول هو الدليل العقلي والثاني هو الدليل
السمعي **الفصل الثاني** في ان الدليل العقلي مركب من مقدمتين ولا يزيد عليهما واعلم ان المطلوب التصديقي
لا بد فيه من نسبة بين امرين ايجابا او سلبا فالمنسوب والمنسوب اليه هما جزء المطلوب وعند ذلك فالدليل
العقلي الموصل اليه لا بد ان يكون سابقا في المعرفة عليه ضرورة لو كان العلم به مع العلم بالمطلوب لم يكن
احدهما بالاخرى اولى من العكس ولو كان متاخرا في المعرفة كان فيه تعريف المعلوم بالمجهول ولا يكفي
اي معلوم سابق اتفق والا كان كل معلوم سابق يوصل الى كل مجهول وهو محال فلا بد وان يكون مناسبا
للمطلوب ولا يكفي ان يكون معلوما واحدا فان المعلوم الواحد المناسب اما ان يكون مناسبا لكل المطلوب او لما
لنقيضه واما لجزء المطلوب فان كان مناسبا لكل المطلوب كما لو كان مطلوبا ان النهار موجود فقلنا ان كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فالمناسب للمطلوب طلوع الشمس ولا يكفي ذلك في المطلوب دون استثناء عين ملزومه
وهو ان يقول لكن الشمس طالعة فيلزم ان النهار موجود وهما مقدمتان لا يتم المطلوب دونهما ولا يفتقر الى غيرهما
وان كان مناسبا لنقيض المطلوب كما لو كان مطلوبا ان الشمس ليست طالعة فقلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فالمذكور انما هو نقيض المطلوب وهو طلوع الشمس والمناسب له وجود النهار ولا يكفي ذلك في المطلوب
دون استثناء نقيض لازم المطلوب وهو ان النهار ليس بموجود فيلزم منه انتفاء ملزومه وهو طلوع الشمس وهو عين
المطلوب من غير حاجة الى مقدمة اخرى وان كان مناسبا لجزء المطلوب كما لو كان مطلوبا ان العالم حادث فقلنا
العالم مؤلف فالمؤلف مناسب للعالم وهو موضوع المطلوب فلا بد وان يكون المؤلف مناسبا لمحمول المطلوب وهو الحادث
وهو ان يقول وكل مؤلف حادث حتى يلزم ان العالم حادث فلا يتم المطلوب دون هذين العلمين التصديقيين من غير

بلغ

حاجة الى ما تقدم بان انه لا بد من علمين تصديقيين سابقين هما مقدمتا المطلوب ولا يكون في الدليل الا بدين ترتيب
خاص وهيئة معينة بين العلمين التصديقيين كما مر والا لكان كل ترتيب يلزم عنه المطلوب وهو محال فعلم
السابقة المناسبة للمطلوب كالمادة للدليل والتاليف الخاص كالصورة وهو مركب منهما ولا يصح الا بصحتهما
وفساده قد يكون بفسادهما او بفساد احدهما **الفصل الثالث** في اقسام مقدمات الدليل
ولما بان ان الدليل العقلي لا يتم الا بمقدمتين تصديقيتين فالمقدمة لا تخلو اما ان لا يوجد فيها
عند التحليل نسبة خبرية او يوجد فان كان الاول يسمى حملية وهي ما يحكم فيها بشيء على غيره انه هو او ليس
هو فالمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم عليه يسمى موضوعا والمحكوم به يسمى محمولا والموضوع فيها
اما ان يكون شخصيا او كليا فان كان شخصيا فتسمى مخصوصة وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة
قولنا زيد انسان والسالبة قولنا زيد ليس هو بحجر وان كان الموضوع كليا فاما ان يدخل عليه سور يبين
كمية نسبة المحمول اليه او لا فان كان الاول فاما ان يكون السور كليا او جزئيا فان كان كليا تسمى محصورة
كلية وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا كل انسان حيوان والسالبة كقولنا لا شيء من الانسان
بحجر وان كان السور جزئيا فتسمى محصورة جزئية وهي اما موجبة او سالبة فالموجبة كقولنا بعض الحيوان
انسان والسالبة كقولنا ليس كل حيوان انسانا وان لم يدخل على الموضوع سور فتسمى مهملة كقولنا الانسان
حيوان ولما احتمل ان يصدق كلية وجزئية وصدق الجزئية لازم من صدق الكلية ولا عكس كان حكمها
حكم جزئية محصورة ليقينها هذا ان قلنا ان الالف واللام ليست للعموم في لغة العرب والا فالمهملة في
لغتهم بل هي محصورة كلية وان كان الثاني وهو ان يوجد الاجزاء المتقدمة عند التحليل نسبة خبرية تسمى
شرطية وهي اما ان يكون النسبة بين جزئيها في حالة الايجاب باللزوم والاتصال واما بالعناد والانفصال
فالاولى تسمى متصلة والثانية تسمى منفصلة اما المتصلة فمنها كلية موجبة كقولنا كلما كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومنها كلية سالبة كقولنا ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومنها
كلية سالبة كقولنا ليس كلما كانت الشمس طالعة فالليل موجود واما المنفصلة فمنها ما هي حقيقية ومنها ما هي
غير حقيقية اما الحقيقية فهي مانعة الجمع والخلو معا واما فيها مانعة الجمع بين الجزئين والخلو منهما وهي اما كلية موجبة
كقولنا دائما اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما كلية سالبة كقولنا دائما ليس اما ان يكون العدد زوجا
واما منقسما بمتساويين واما جزئية موجبة كقولنا قد يكون اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما
جزئية سالبة كقولنا ليس دائما اما ان يكون العدد زوجا واما منقسما بمتساويين واما غير الحقيقية فاما
مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع فان كانت مانعة الجمع دون الخلو فاما كلية موجبة كقولنا
دائما اما ان يكون المتحرك جمادا واما نباتا واما كلية سالبة كقولنا دائما ليس اما ان يكون المتحرك انسانا
واما ناطقا ولا يخفى مثال الجزئيتين منهما واما ان كانت مانعة الخلو دون الجمع فاما كلية موجبة كقولنا

دائما اما ان يكون الجسم لا اسود واما لا ابيض واما كلية سالبة كقولنا دائما ليس اما ان يكون الجسم
ابيض واما اسود ولا يخفى مثال الجزئيتين منهما فهذه هي جملة اصناف المقدمات **الفصل الرابع** في اقسام
مقدمات الدليل الى قطعية وغير قطعية والمقدمات منها قطعية وغير قطعية اما القطعية فانواع
سبعة النوع الاول الاوليات وهي التي يصدق العقل بها عند تصور مفرداتها من غير توقف على نظر
واستدلال ولا يجد الانسان من نفسه بعد تصور المفردات الخلو عنها كالعلم بان النفي والاثبات لا
يجتمعان وان الواحد اقل من الاثنين ونحوه الثاني المقدمات الفطرية القياس وهي كل قضية اوجب التصديق
بها التصديق الضروري بمقدماتها بان الاربعة زوج لعلمنا بان الاربعة منقسمة بمتساويين وكل
منقسم بمتساويين زوج الثالث المشاهدات وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس كعلمنا
بحرارة النار وبرودة الثلج ونحوه الرابع المجربات وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة الحس
مع التكرار ونوع من النظر كالعلم بان السقمونيا يسهل الصفراء الخامس الحدسيات وهي كل قضية يصدق
العقل بها بواسطة الحدس كالعلم بحكمة صانع العالم عند تدبير العالم على غاية الحكمة والاتقان
السادس المتواترات وهي كل قضية يصدق العقل بها بواسطة اخبار جماعة يؤمن من تواطئهم على
الكذب كالعلم بوجود مكة وبغداد ونحوه السابع الوهميات في المحسوسات كالحكم بان كل جسم يجب
ان يكون مشارا اليه والى جهة فهذه هي المقدمات اليقينية الموجبة انتهاء الدليل اليها قطعا
للتسلسل والدليل المنتهي اليها يكون ان كانت صورته صحيحة كما ياتي قطعيا الا ان ما يحصل البعض لنا
من تجربة او تواتر او حدس وان كانت حجة عليه مع نفسه فلا يكون حجة على غيره الا ان يشاركه فيما حصل
له واما المقدمات التي ليست قطعية فمنها ظنية ومنها غير ظنية اما الظنية وهي ما يصدق العقل بها مع
تجويز نقيضها تجويزا بعيدا فانواع اربع الاول المسلمات وهي كل قضية يصدق العقل بها على انها غير مبرهنة
في هذا الموضع مبرهنة في موضع اخر الثاني المشهورات وهي القضايا التي اوجب التصديق بها الجم الغفير
والعدد الكثير عليها كالحكم بان العدل حسن لذاته والجور قبيح لذاته الثالث المقبولات وهي القضايا التي
يصدق العقل بها لحسن الظن بمن اخذت عنه كاعتقاد ما ياخذه التلميذ عن استاده ونحوه الرابع ما اوجب
التصديق بها قرائن الاحوال الظاهرة كالتصديق بنزول المطر عند طلوع السحاب ونحوه فهذه هي مقدمات
الدليل الظني واما الغير الظنية فاما ان يؤثر في النفس اثرا من ترغيب وتنفير من غير تصديق بها او لا يؤثر
شيئا اصلا اما الاولى المخيلات وهي ما يقال لاجل الترغيب فيما يقصد الترغيب فيه او التنفير فيما يقصد التنفير
عنه كتشبيه العسل بالمرة الصفراء فهذه هي مقدمات الدليل التخييلي وان لم يكن مؤثرة تاثيرا ما او كانت
مؤثرة لكنها كاذبة في نفس الامر فالدليل المركب يكون فاسدا **الفصل الخامس** في اصناف صور الدليل
ونوع ما اليه واديان ان الدليل لا بد وان يكون مناسبا للمطلوب فاما ان يكون مناسبا لجزء المطلوب كان الاول

فيسمى اقترانيا وان كان الثاني يسمى استثنائيا اما الاقتراني فلا بد فيه من مقدمتين كل مقدمة تشتمل
على مفردين احدهما يسمى موضوعا وهو المحكوم عليه بانه الآخر او ليس والآخر يسمى محمولا وهو المحكوم به على الآخر
انه هو او ليس هو الا ان احد المفردات لا بد وان يكون متكررا في المقدمتين ويسمى حدا اوسط والحدان
الآخران الباقيان في المقدمتين هما جزءا المط الا ان ما كان منهما محمولا في المط يسمى حدا اكبر وما كان منهما موضوعا
في المط يسمى حدا اصغر والمقدمة التي فيها الاصغر يسمى صغرى والتي فيها الاكبر يسمى كبرى وهو اربعة
انواع لانه اما ان يكون الحد الاوسط محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى واما محمولا فيهما او اما موضوعا
في الصغرى ومحمولا في الكبرى اما النوع الاول فشرط المط عنه ايجاب صغراه او ان يكون في حكم الموجبة
وهي ان يكون ممكنة سالبة والا فلا يلزم من الحكم على احد المتباينين بامر الحكم به على الآخر لا ايجابا ولا سلبا
وان يكون كبراه كلية والا فلعل الاوسط يكون مختلفا وهو اربعة اضرب الضرب الاول من كليتين
موجبتين كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فاللازم كل انسان جسم الضرب الثاني من كليتين والكبرى
سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بحجر فاللازم لا شيء من الانسان بحجر الضرب الثالث
من موجبتين والصغرى جزئية كقولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق فاللازم بعض الحيوان ناطق
الرابع من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بحجر فاللازم
بعض الحيوان ليس بحجر واللزوم في هذه الضروب بين لان الحكم على العام يكون حكما على الخاص واما النوع الثاني
وهو ما الحد الاوسط فيه محمول في المقدمتين فشرط لزوم المط عنه اختلاف مقدمتيه في الايجاب والسلب
والا فلا يلزم من ايجاب شيء لشيئين او سلبه عنهما ايجاب احد الشيئين على الآخر ولا سلبه عنه وان يكون
كبراه كلية والا فلعل الجزء الخارج عن المحمول في الكبرى عن الموضوع امكن ان يكون مسلوبا عن الحد الاصغر وامكن
ان يكون ثابتا له فلا انتاج لا بسلب ولا ايجاب ولا ينتج غير السالب وهو ايضا اربعة اضرب الضرب الاول من
كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر حيوان فاللازم لا شيء من الانسان بحجر الضرب
الثاني من كليتين والصغرى سالبة كقولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل صاهل فرس فاللازم لا شيء من الانسان
بصاهل الضرب الثالث من جزئية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء
من الحجر انسان فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الرابع من جزئية صغرى سالبة وكلية كبرى موجبة كقولنا
بعض الحيوان ليس انسانا وكل ناطق انسان فبعض الحيوان ليس بناطق واللزوم في هذه الضروب غير بين
الا بالبيان وهو ان يقول انه لو لم يصدق المط في كل واحد من هذه الضروب لصدق نقيضه ونجعل نقيض المط
صغرى للكبرى في الكل فانه ينتج نقيض المقدمة الصغرى الصادقة من احد ضروب النوع الاول وهو محال
وليس المحال لازما عن نفس الصورة لانها حقة ولا عن نفس المقدمة الكبرى لانها صادقة فلم يبق اللزوم الا
عن نقيض المط فيكون كاذبا فمن كذبه يصدق المط وان شئت تبينت بالعكس وهو ان يعكس الكبرى على الاول

هما

فيهما او اما موضوعا

الضرب

ويبقي

ويبقيها بحالها فنعود الى الضرب الثاني من النوع الاول ناتجا عين المط ويعكس الصغرى من الثاني ويجعلها
كبرى فنعود الى الضرب الثاني من النوع الاول ايضا ناتجا عين المط والرابع فلا يتبين بالعكس لان الصغرى جزئية
سالبة ولا تنعكس والكبرى لو عكست عادت جزئية ولا انتاج عن جزئيتين النوع الثالث وهو ما الحد الاوسط
فيه موضوع في المقدمتين وشرط لزوم المط عنه ايجاب صغراه لما ذكرناه في النوع الاول وكلية احدى
مقدمتيه ايتهما كانت والا لكان الحد الاوسط مختلفا ولا ينتج غير الجزئي وضروبه المنتجة ستة الضرب الاول
من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق فبعض الحيوان ناطق الضرب الثاني من جزئية
صغرى موجبة وكلية كبرى موجبة كقولنا بعض الحيوان جسم وكل حيوان حساس فبعض الجسم حساس الضرب
الثالث من كلية موجبة صغرى وجزئية موجبة كبرى كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ناطق
فبعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا كل انسان حيوان
ولا شيء من الانسان بحجر فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الخامس من كلية صغرى موجبة وجزئية كبرى سالبة
كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان ليس بحجر فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب السادس من جزئية صغرى
موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بحجر فبعض الحيوان ليس
بحجر واما اللزوم ايضا في هذه الضروب فغير بين دون بيان وهو ان يأخذ نقيض النتيجة في الكل ويجعله
كبرى الصغرى فينتج نقيض المقدمة الكبرى الصادقة فيكون المط باطلا لما حققناه في النوع الثاني
وان شئت تبينت بالعكس والرد الى النوع الاول اليس بعكس الصغرى من الاول والثاني والرابع و
السادس وتبقيتها بحالها فان الاول والثاني يعودان الى الضرب الثالث من النوع الاول ناتجا عين المط
والرابع والسادس يعودان الى الضرب الرابع من النوع الاول ناتجا عين المطلوب واما الثالث فنعكس منه
الكبرى ونجعلها صغرى الى الضرب الثالث من النوع الاول ناتجا جزئية موجبة عكسها اعني المط
واما الخامس فلا يتبين بالعكس لان الجزئية السالبة منه لا تنعكس وعكس الكلية الموجبة جزئية موجبة
ولا انتاج عن جزئيتين النوع الرابع وهو ما يكون الحد الاوسط فيه موضوعا في الصغرى محمولا
في الكبرى وشرط انتاجه ايجاب احدى مقدمتيه فانه لو كان الحد الاوسط مباينا للطرفين لما لزم من
الطرفين ايجاب ولا سلب كما بيناه في النوع الثاني وكلية احدى مقدمتيه والا لاختلف الحد الاوسط او
كلية السالبة من مقدمتيه فانها لو كانت جزئية فان كانت صغرى فالحد الاوسط لا يكون متحدا وان
كانت كبرى فلجواز ان يكون البعض الخارج عن المحمول في الكبرى ثابتا للاصغر تارة ومسلوبا عنه اخرى
فلا انتاج بايجاب ولا سلب وان يكون صغراه كلية موجبة ان كانت كبراه جزئية موجبة حتى يدخل كل
الاوسط تحت الاصغر فاذا حكم بايجاب الاوسط على بعض الاكبر كان الاكبر محكوما عليه ببعض الاوسط الذي
بعض الاصغر فيكون الاكبر محكوما به على بعض الاصغر وان يكون كبراه كلية سالبة ان كانت صغراه جزئية

كلية سالبة
عكسها عين المطلوب
ولعكس الكبرى من الثالث و
نبقيها بحالها فنعود
الى الرابع من الاول
ناتجا
نح

ر
صغرى

لانه اذا كان الاكبر مباينا للاوسط هو بعض الاصغر فالاكبر يكون مباينا البعض الاصغر وضروبه المنتجة
الضرب الاول من كلية سالبة صغرى وكلية موجبة كبرى كقولنا لا شيء من الانسان بحجر وكل ناطق انسان
فلا شيء من الحجر بناطق الضرب الثاني من كليتين موجبتين كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان فبعض
الحيوان ناطق الضرب الثالث من كلية صغرى موجبة وجزئية كبرى موجبة كقولنا كل حيوان انسان
وبعض الناطق انسان فبعض الحيوان ناطق الضرب الرابع من كلية صغرى موجبة وكلية كبرى سالبة كقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر انسان فبعض الحيوان ليس بحجر الضرب الخامس من جزئية صغرى موجبة
وكلية كبرى سالبة كقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الحجر حيوان فبعض الانسان ليس بحجر والاولوية
في هذه الضروب ايضا بعيد عن الطباع غير بين الانتاج وهو ان تجد نقيض النتيجة في الكل ويجعل في الاول
صغرى الكبرى فيعود الى الضرب الثالث من النوع الاول انتج جزئية موجبة عكسها نقيض المقدمة الصغرى
الصادقة وكبرى الصغرى في الثاني والثالث فانه يعود الى الضرب الثاني من النوع الاول انتج كلية سالبة عكسها
نقيض المقدمة الكبرى الصادقة ويجعل الصغرى كبرى في الرابع والخامس فانه يعود الى الضرب الثاني
من النوع الاول انتج كلية سالبة عكسها نقيض المقدمة الصغرى الصادقة فيكون النقيض محالا
وان شئت بينت بالعكس وهو ان يجعل الصغرى في الاول كبرى للكبرى في الثاني فيعود الى الضرب الاول
من النوع الاول انتج كلية موجبة عكسها عين المطلوب كذلك في الثالث وان يعكس الصغرى والكبرى في
الرابع والخامس وينقيهما بحالها فانه يعود الى الضرب الرابع من النوع الاول انتج عين المطلوب **واما** الاستثنائي
فاما ان يكون المناسب للطرفين مناسبة لزوم او مقابلة فان كان الاول فيسمى استثنائيا متصلا
وان كان الثاني فيسمى استثنائيا منفصلا اما المتصل فالمناسب للطرفين اما ان يكون لازما او ملزوما فان
كان لازما فيلزم من انتفائه انتفاء الملزوم وذلك كما لو كان مطلوبنا ان الشمس ليست طالعة قلنا ان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاذا قلنا والنهار ليس بموجود لزم الشمس ليست طالعة وان كان ملزوما للطرفين كما لو كان
مطلوبنا ان النهار موجود قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاذا قلنا والشمس طالعة لزم النهار
موجود ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم لجواز ان يكون اللازم
اعم من الملزوم وان اتفقت المساواة بين اللازم والملزوم في العموم والخصوص فيلزم من وجود كل واحد
منهما وجود الآخر ومن انتفائه انتفاؤه ولكن لا لنفس الصورة ولكن لخصوص المادة واما المنفصل فاما ان
يكون المناسب للطرفين مقابلة له لمقابل حقيقة او غير حقيقية فان كان حقيقية كما سبق تعريفه
فيصح الاستدلال بوجود المقابل له على انتفائه وبانتفائه على وجوده ضرورة استحالة الجمع بينهما او
الخلو عنهما كما في قولنا العدد اما زوج واما فرد فانه يلزم من وجود الفرد انتفاء الزوج ومن انتفاء الفرد
وجود الزوج وكذا بالعكس هذا اذا كانت اجزاء المنفصلة ولا تزيد على جزئين وان كانت اكثر من ذلك لزم من

وجود

وجود الواحد انتفاء الباقي ومن انتفائه منفصلة موجبة من الباقي وان كانت المقابلة غير حقيقية فاما ان
يكون مانعة الجمع دون الخلو او مانعة الخلو دون الجمع فان كان الاول لزم من وجود الواحد انتفاء الآخر
لاستحالة الخلو منهما ولا يلزم من وجوده انتفاء الآخر لجواز الجمع فهذه هي جملة صور الادلة المشتملة او دونها
على نهاية الايجاز والاختصار ومن لم يقنع باليسير فعليه بكتبنا المخصوصة بهذا الفن
في شرط الدليل العقلي وشرط الدليل العقلي ان يكون مطردا بالاتفاق وليس من شرطه ان يكون منعكسا
اي يلزم من انتفائه انتفاء المدلول خلافا لبعض الفقهاء فان حدوث الحوادث دليل وجود الصانع تعالى
ولو قدرنا عدم حدوث الحوادث لما لزم منه انتفاء الصانع فان لم يعلم وجود لعدم الدليل الدال عليه
دلالة لا مانع من قيام ادلة على مدلول واحد فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها لما لزم من باقي
الادلة وجود المدلول وخرجت عن كونها ادلة لعدم اطرادها وهو خلاف الفرض وعلى هذا فقد اخطا
من سلم من المعتزلة ان الدليل الدال على ان كون العالم عالما بعلم معلل بالعلم جواز ثبوت هذا الحكم في
حق الله تعالى في ذلك في عالمية الله تعالى فان اقتضى الانتفاء جواز ثبوت حكم العالمية في حقه تعالى نفى المدلول لانتفاء
دليله مع ما قبل بامتناع انتفاء المدلول لانتفاء دليله فلا يتصور اجتماع دليلين متقابلين على شيء واحد بالنفي
والاثبات احدهما مطرد منعكس والآخر مطرد غير منعكس حتى يقال يترجح المنعكس على غير المنعكس كما قد ظن
بل ولا يتصور ان يكونا دليلين في نفس الامر بل هما شبهتان او احدهما شبهة والآخر دليل ولا نعرف
خلافا في انه لا يشترط في وجود دلالة الدليل على المدلول نصب ناصب ولا وضع واضع بل ذلك الدليل من حيث
هو هو لا لامر خارج عنه ولا يخرج عن كونه دليلا على المدلول وان قدرنا عدم الناصب له والواضع ولا
يشترط في دلالة الدليل على المدلول ان يثبت للدليل وصف وجودي ولا حال زائد وراء لزوم المدلول
عنه والانتفاء ذلك للعدم عند كونه دليلا او هو ممتنع لما فيه من قيام الثبوت بالعدم **الفصل الرابع**
فيما ظن انه من الادلة المفيدة لليقين وليس منها وهي ستة الاول الاستقراء وهو عبارة عن الحكم بنسبة كلي
الى الكلي بايجاب او سلب لتحقق نسبته تلك الكيفية الى ما تحت الكلي المحكوم عليه من الجزئيات كالحكم بالتحيز
على الجوهر الكلي لوجود التحيز في جزئيات الجواهر وهو غير يقيني لانه لا يخلو اما ان يكون الاستقراء ناقصا بان
لا يكون قد استقرى فيه جميع الجزئيات او تاما قد استقرى فيه جميع الجزئيات فان كان من الاول فلا يخفى
انه من الجائز ان يكون الحكم فيما لم يستقر على خلافه فيما استقرى وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الحكم الثابت
لبعض الجزئيات ثابتا للكل المشترك بينهما او لا ما خلا عنه ذلك الحكم شيء من جزئياته وذلك كالحكم على الحيوان
بانه اذا اكل يحرك فكه الاسفل لغذائه استقراء اكثر جزئيات الحيوان والحكم في التمساح على خلافه وان كان
تاما فانما يلزم ان يكون الحكم الثابت لكل واحد من الجزئيات للامر الكلي المشترك ان لو ثبت امتناع ثبوت الحكم
لواحد من الجزئيات لخصوصه ومتعينه وهو عسر جدا او عدم العلم بدليل لا يدل على عدمه في نفسه كما لي بعد

بلغ

الدليل الثاني الحكم بانتفاء المدلول لانتفاء دليله وهذه الطريقة انما يتم ببيان انتفاء الادلة وبيان
لزوم انتفاء المدلول من انتفائها ولا طريق الى الاول الا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع عليها واما الثاني
فطريقه ان يقال لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما ثبت المدلول عند وجود دليله لاحتمال
الغلط واقسامه مع عدم الدليل عليه ولجاز ان يكون بين ايدينا جبال شامخة وامور هائلة وان كنا
لا نحس بها ولا قام الدليل على وجودها وهو ممتنع وهو ايضا غير يقيني فانه لا يلزم من البحث والسبر العلم
بعدم الدليل بل غايته عدم العلم بالدليل ولا يلزم من عدم العلم بالدليل عدم الدليل في نفسه سلمنا
انه يلزم منه عدم الدليل في نفسه غير انه يلزم من انتفاء دليل النفي انتفاء النفي لما قررتموه ونفي النفي
ثبوت فانتفاء ادلة النفي من جملة ادلة الاثبات وعند ذلك فان ادعى نفي بعض ادلة الاثبات لم يلزم
منه عدم الاثبات لجواز ثبوته بدليل اخر وان ادعى انتفاء جميع ادلة الاثبات حتى يدخل فيها انتفاء
ادلة النفي فقد سلم ان دليل النفي غير منتف فيكون ثابتا وعند ذلك فيكون النفي محالا على دليله لا
على عدم دليل الاثبات سلمنا انتفاء جميع ادلة الاثبات ولكن لا نسلم انه يلزم منه عدم المدلول فانا
لو قدرنا انه لا دليل على وجود الاله غير حدوث الحوادث وقدرنا عدم حدوث الحوادث لم يلزم منه
عدم الاله تعالى واما العلم بانتفاء الغلط عند العلم بلزوم المدلول عن النظر الصحيح فمستند الى دليل
انتفاء الغلط وهو العلم بالمقدمات البديهية او المستندة الى البديهيات لا الى عدم دليل الغلط
والعلم بعدم الجبال الشامخة بين ايدينا اذا لم يكن محسوسة فقد يقال لانه مستند الى العلم بانتفاء دليل
الوجود والا كان نظر باستلزام ادلة ما ذكرتموه على عدم المدلول ولكنه معارض بما يدل على انه غير معتد
وهو انتفاء دليل العدم على ما قررتموه ولا سبيل الى الجمع بين الوجود والعدم ولا سبيل الى الترجيح لعدم
الاولوية كيف وانه يلزم منه الاعتراف بان انتفاء دليل احد النقيضين لا يدل على عدمه فان قيل ابطالهما
معا فيه تسليم المطلوب لكن هذا السؤال فيه نظر فانا اذا سلم الخصم انتفاء دليل الثبوت وانه دليل النفي وعلى
دليل النفي وانتفاء دليل الثبوت من جملة ادلة النفي وعند ذلك ان ادعى نفي جميع ادلة النفي في المعارضة
وحينئذ يدخل فيها انتفاء ادلة الاثبات فقد منع ما سلم وان ادعى انتفاء بعض ادلة النفي فلا يلزم من انتفاء
بعض الادلة انتفاء المدلول لاحتمال وجود دليل اخر الدليل الثالث قياس التمثيل وهو الحكم باشتراك امرين
في حكم اخر بناء على جامع بينهما كالحكم بان الباري تعالى مشار اليه والى جهة موجود كما في الشاهد وقد
تسمى الصورة المتنازع فيها فرعا والمتفق على حكمها اصلا والوصف الجامع علة والمعلل حكما وهو غير يقيني
فانه ليس من ضرورة اشتراك امرين في صفة عامة لهما اشتراكهما في حكم احدهما الا ان يكون ما به
الاشتراك علة للحكم المتنازع فيه وليس ما يدل على كونه علة عند القائلين به غير طريقين احدهما الطرد والعكس
والاخر السبر والتقسيم وهما غير مفيدين لليقين اما الطرد والعكس فلانه لا معنى له غير ما لاجله وجد الحكم

لوجوده

لوجوده وانتفائه عند انتفائه ولا بد فيه من الاستقراء لجميع الجزئيات وفي سائر الاحوال ولا سبيل اليه
لخروج الفرع عنه فيكون ناقصا وان سلمنا كون الاستقراء تاما ولكن لا يلزم منه ان يكون الوصف المشترك
علة لجواز ان تكون العلة مركبة من اوصاف وهو بعضها وحيث حكم الحكم عند وجوده يحتمل ان باقي الاوصاف
العلة كانت موجودة وبه كمال العلة وحيث انتفى الحكم عند انتفائه كان لانه بعض العلة وعند ذلك فلا
يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم لجواز تخلف باقي اوصاف العلة او بعضها فان عرض مع ذلك الى
بيان نفي وصف اخر غير المدار المذكور فيكفي ابطاله في السبر والتقسيم كيف وان الدوران وجودا وعدما
متحقق في الطرفين فليس جعل احد الدائرين علة للاخر باعتبار الدوران باولى من العكس وان تبين كون
الوصف صالحا لاثبات الحكم والحكم غير صالح لاثبات الوصف بطريق اخر فلا حاجة الى الدوران والى
القياس على اصل المذكور واما السبر والتقسيم فهو ان يحصر اوصاف محل الحكم المجمع عليه ويبطل التعليل
بما عدا المستبقى وهو انما يفيد كون الوصف علة بعد الحصر ولا دليل عليه غير البحث والسبر مع الدليل
على عدم غير المستبقى وقد بينا ان ذلك لا يدل على عدمه في نفسه وان سلم الحصر فلا بد من ابطال التعليل
بكل واحد من الاوصاف المحذوفة وابطال كل مركبة تحصل من اجتماعهما ولا يكفي في ابطال المحذوف وتصحيح
المستبقى ثبوت الحكم مع المستبقى في صورة وانتفاء المحذوف لجواز ان يكون الحكم معللا في صورتين
بعلتين والوصف المستبقى مشترك بينهما هذا كله ان ذكر في التمثيل جامعا والا فالحكم بمجرد دعوى
لا دليل عليها ويلزم القائل بذلك ان يعترف بصحة حكم من حكم ان جميع الادميين سود اذا لم يشاهد
غير الزنوج وان جميعهم لا يموتون اذا لم يشاهد ميتا ولا سمع به ولا يخفى ما فيه من الجهالة الدليل
الرابع قياس الفراسة ويسمى ايضا قياس الدلالة وهو نوع من التمثيل على ان الوصف المشترك بين الاصل
والفرع دليل على العلة وليس علة في نفسه وذلك كالاستدلال بعرض اعالي الانسان على شجاعته بناء
على انهما تابعان لمزاج واحد في بدن الانسان ومعلولان له ويلزم من احد الموجبين في الانسان
هو عرض الاعالي وجوده موجبية احدهما او من وجود موجبه وجود الموجب الاخر وهو الشجاعة ولا بعد
في ذلك غير الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد عرف ما فيهما وان سلمنا ان التابع للحكمين في الاسد
لمزاج واحد موجود في الانسان غير انه لا يكون معللا وما كان معللا به في الاسد بل جاز ان يكون
بغيره فانه لا مانع من تعليل الحكم بعلتين بالنسبة الى محلين مختلفين ومع ذلك فلا يلزم الموجب الاخر
لجواز ان لا يكون علة عرض الاعالي في الانسان علة للشجاعة الخامس قياس الاصحاب على الحاق الغائب
بالشاهد بجامع الحد والعلة والشرط والدلالة اما الحد فقالوا اذا ثبت ان حد العالم في الشاهد من قام
به العلم فيجب ان يكون حده في الغائب كذلك لان الحد يجب اطراده ولا يختلف شاهدا ولا غائبا واما العلة
فقالوا اذا ثبت كون العالم معللا بالعلم في الشاهد ان يكون معللا به في الغائب لان ما ثبت لاحد المثلين

ان يثبت الاخر واما الشرط فقالوا اذا كان شرط كون العالم عالما في الشاهد قيام العلم به وجب ان يكون العالم
في الغائب كذلك لما تحقق في العلة واما الدلالة فقالوا اذا دل قبول الحوادث شاهدا على استحالة
تعري القابل لها عنها لزم مثله في الغائب لان شرط الدلالة الاطراد وزاد الاستاد ابو اسحق طريقا آخر
فقال الكلام ربي بحث ثبتلان بهما في الشاهد لزم ان يثبت لزما غائبا ولم يعتبر في ذلك جامعا او عند وهنا
اما الجمع بالحد فانه يثبت ان حد العالم من قام به العلم ويثبت ان مسمى العالم متحد في الغائب والشاهد فلا حاجة
الى القياس على الشاهد والاعتبار به لان نسبة الحد الى جميع مجاري الحد واحدة فليس الحاق البعض
بالبعض اولى من العكس وان لم يثبت الحد ويثبت ولكن لم يثبت اتحاد مسمى العالم فالالحاق متعذر
وعلى هذا يكون الكلام في العلة والشرط ويزيد في العلة والشرط اشكال آخر وهو احتمال كون
العالم في الشاهد معللا بالعلم او مشروطا به لكونه جائزا وهذا المعنى غير موجود في الغائب فلا يلزم
التعدية او لمعنى آخر لم يطلع عليه ولا يلزم من عدم العلم به عدمه بما سبق وبمثل هذا
الاحتمال يمكن القدح في الطريقة التي بعده وهو ان يقال الدال على امتناع تعري القابل للحوادث في الشاهد
ليس مطلق قبول الحوادث بل قبول الجائز لها او لمعنى آخر يخصه من حيث هو شاهد وبتقدير ان يكون
ذلك لكونه قابلا للحوادث فلا حاجة الى الحاق الغائب بالشاهد ولا بالعكس لتساوي الدلالة الى النسبة اليها
واما طريقة الاستاد ابي اسحق فيلزم منها ان يكون الباري تعالى جوهرا ضرورة كونه قائما بنفسه و
التلازم بينهما في الشاهد فان كل قائم بنفسه في الشاهد جوهر وكل جوهر قائم بنفسه السادس الاستدلال
بما يتوقف كونه دليلا على معرفة مدلوله وذلك كالاستدلال بالكلام الله تعالى على صدق رسوله وعلى وجود الباري
تعالى ونحوه وهو دور ممتنع حيث انا نعرف كون المذكور من كلام الله تعالى الا بعد معرفة وجوده وصدق رسوله
فاذا توقف معرفة وجوده وصدق رسوله على معرفة كلامه دور افهذه الطرق غير يقينية وان كان بعضها
مفيد الظن **القاعدة الرابعة** في انقسام المعلوم الى الموجود والمعدوم وما ليس بموجود ولا معدوم
ويشتمل على ثلثة ابواب **الباب الاول** في الموجود والثاني في المعدوم الثالث في ما ليس بموجود ولا معدوم
الباب الاول في الموجود وفيه يشتمل على مقدمة وقسمين **اما المقدمة** فهو ان العلم بالوجود من حيث هو وجود
هل هو نظري ام لا وقد ذهب الفلاسفة الى ان العلم به نظري محتجين على ذلك بوجوه **ا** انه لو كان العلم به
نظريا فاما ان يكون تعريفه بما ان يكون موجودا او لا يكون موجودا فان كان الاول فيه تعريف الوجود بالوجود وهو
ممتنع وان كان الثاني فيه تعريف الوجود بعدم الوجود وهو ممتنع ايضا **ب** ان العلم باستحالة الجمع بين الوجود
والعدم في شيء واحد من جهة واحدة بديهي ولا يجد كل عاقل من نفسه عند عدم اضداد العلم من النوم
والغفلة والذهول وغيره الخلو عنه ولو كان العلم بمفرديه وهما الوجود والعدم نظريا لتوقف العلم بالتنافي
بينهما على تحصيل العلم بهما بالنظر وهو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه **ج** هو ان كل عاقل يجد من نفسه

العلم البديهي بوجود ذاته ومفهوم الوجود في الكل واحد على ما سنحكي امكان العلم بالوجود المطلق نظرا
وهذا بناء منهم على ان المفهوم من الوجود واحد في كل موجود وانه زائد على ذات الموجود وهو غير صحيح على
اصول اصحابنا حيث اعتقدوا ان لفظ الوجود مشترك وان المفهوم فيه مختلف لان وجود كل شيء هو ذاته
وذاته موجود على اصولهم والذوات مختلفة وكان مفهوم الوجود مختلفا على ما سيأتي تحقيقه وليس معنى
عاما متحدا في كل موجود وعلى هذا فمنه ما هو نظري كالعلم بمعنى النفس والعقل وغيرهما ومنه ما هو
فطري وهو ما كان من الذوات والوجودات مبدأ للفطريات على ما سلف وعلى هذا الاصل يمكن تخريج
ما اوردوه من الحجج اما الحجة الاولى فلان مفهوم الوجود ليس معنى عاما مشتركا بين الذوات حتى اذا
تعريفه بما هو موجود كان تعريفا للشيء بنفسه بل لفظ الوجود مشترك بين وجودات مختلفة بعضها
فطري والبعض نظري وتعريف البعض بالبعض لا يكون تعريفا للشيء بنفسه واما الحجة الثانية فلانه
امكن ان يقال اذا كان العلم ببعض الموجودات بديهيا كما سلف فالعلم باستحالة الجمع بينه وبين عدمه
هو البديهي الذي لا يتصور خلو نفس كل عاقل عنه بتقدير عدم الاضداد دون ما عداه اما ان يكون هو
الوجود المطلق العام فلا العدم محققه في نفسه كما يأتي واما الحجة الثالثة فمبنية على ان الوجود في
الكل واحد وهو ممتنع كما يأتي واذا عرف ذلك فنقول مسمى الوجود اما ان يكون بحيث يلزم المحال من فرض
عدمه لذاته او لا يلزم المحال من فرض عدمه لذاته فان كان الاول فهو واجب الوجود وان كان الثاني فهو
الجائز الوجود ولا بد من بيان كل واحد منهما وما يتعلق به [stain] **الاول في واجب الوجود** والنظر
في سبعة انواع **ا** في اثبات واجب الوجود لذاته وبيان حقيقة وجوده **ب** في صفات الواجب
ج فيما يجوز عليه **د** فيما لا يجوز عليه **ه** في وحدانية الله تعالى **و** في افعال الله تعالى **ز** في اسماء الله تعالى
النوع الاول في اثبات واجب الوجود لذاته وبيان حقيقة وجوده ويشتمل على اربعة مسائل
المسألة الاولى في اثبات واجب الوجود لذاته مذهب اهل الحق من المتشرعين وطوائف الالهيين
القول بوجوب وجود موجود وجوده لذاته لا لغيره وكل ما سواه فمتوقف في وجوده عليه خلافا
لطائفة شاذة من الباطنية ومنشأ الاحتجاج على ذلك ما يشاهد من الموجودات العينية وتحققه
من الامور الحسية فانه اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا لذاته فان كان الاول فهو المطلوب وان
كان الثاني فكل موجود لا يكون واجبا لذاته فهو ممكن لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لما كان موجودا واذا
كان ممكنا فالوجود والعدم عليه جائزان وعند ذلك فاما ان يكون في وجوده مفتقرا الى مرجح او غير
مفتقر اليه فان لم يكن مفتقرا الى المرجح فقد ترجح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع وان افتقر الى
المرجح فذلك المرجح اما واجب لذاته او لغيره وان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فذلك الغير اما ان يكون
معلولا للمعلول او لغيره فان كان الاول فيلزم ان يكون كل منهما مقوما للاخر ويلزم من ذلك ان يكون

كل واحد منهما معلوماً المقوم بنفسه فيكون كل واحد منهما مقوماً لنفسه لان مقوم المقوم مقوم
وذلك يوجب جعل كل واحد من الممكنين متقوماً بنفسه والمتقوم بنفسه لا يكون ممكنا وهو خلاف
الفرض ولان التقويم اضافة بين المقوم والمقوم فيستدعي المغايرة بينهما ولا مغايرة بين الشيء ونفسه
وان كان الثاني وهو ان يكون ذلك الغير معلولا للغير فالكلام في ذلك الغير كالكلام في الاول وعند ذلك
فاما ان يقف الامر على موجود هو مبدا الموجودات غير مفتقر في وجوده الى غيره او يتسلسل الامر الى غير
النهاية فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فهو ممتنع اما على راي الفلاسفة فلانهم قالوا لو فرضنا
عللا او معلولات لانهاية لها فلنا ان نفرض الموقوف على الواحد منها فلو كان ما قبله لانهاية له فلو
فرضنا زيادة متناهية على الجملة المفروضة ولتكن الزيادة عشرة مثلا فالجملة المفروضة مع
الزيادة عشرة مثلا فالجملة الاولى اما ان يكون مساوية لنفسها مع فرض الزيادة المتناهية عليها
او ازيد او انقص لا جائز ان يقال بالمساواة والزيادة محال اذ الشيء لا يكون مع غيره كهو لا مع غيره ولا ازيد واذا كان
الجملة الاولى ناقصة بالنظر الى الجملة الثانية فمن المعلوم ان النقصان فيها متناه وعند ذلك
فالزيادة لابد ان يكون لها نسبة الى الباقي بجهة من جهات النسب على نحو زيادة المتناهي على المتناهي
ومحال ان يحصل بين ما ليس بمتناهي النسبة الواقعة بين المتناهيين فاذا كانت احدى الجملتين
ازيد من الاخرى بامر متناه فلنطبق بين الطرفين الاخيرين بان ناخذ من الطرف من احدى الجملتين عددا
مفروضا ومن الاخرى مثل وهلم جرا فاما ان يتسلسل الامر الى غير النهاية فيلزم منه مساواة الاقل
للازيد في كل طرفيه وهو محال وان قصرت الجملة الناقصة في الطرف الذي لا نهاية له فقد تناهت الجملة
انما زادت على الناقصة بامر متناه وكل ما زاد على المتناهي بامر متناه فهو متناه الا ان هذا انما يستقيم
على موجب عقايدهم وتحقيق قواعدهم حيث انهم قضوا بان كل ما له الترتيب الوضعي كالابعاد ولا
او الترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا كالعلل والمعلولات فالقول بعدم النهاية فيه مستحيل وما سوى
ذلك فالقول بعدم النهاية فيه غير مستحيل وسواء كانت آحاده موجودة معا كالنفوس بعد مفارقة الابدان
او هي على التعاقب والتجدد كالازمنة والحركات الدورية فان ما ذكروه وان استمر لهم فيما قضوا عليه
بالنهاية فهو لازم لهم فيما قضوا عليه بعدم النهاية وعند ذلك فلابد من بطلان احد الامرين اما الدليل
ان كان اعتقاد عدم النهاية حقا واما عدم النهاية ان كان الدليل حقا لاستحالة الجمع وليس ما ذكروه
من جهة الفرق بين العلل والمعلولات والازمنة والحركات قادح في الجمع وهو قولهم ان ما لا ترتيب له وضعا
ولا آحاده موجودة معا وان كان ترتيبه طبيعيا فلا يمكن فرض جواز قبوله للانطباق وفرض الزيادة
والنقصان فيه بخلاف مقابله لان المحصل يعلم ان الاعتماد على هذا الخيال في تناهي ذوات الاوضاع
لا للترتيب الطبيعي وآحاده موجودة معا ليس الا من جهة افضائه الى وقوع الزيادة والنقصان بين ما لا يتناهى

ولذا مما يمكن ان يفرض زيادة على ما فرض الوقوف عنده من نقطتيها البعد المفروض او وحدة ما من
العدد المفروض وعند ذلك فلا يخفى امكان فرض الوقوف على جملة من اعداد الحركات والنفوس الانسانية
المفارقة لابدانها وجواز فرض الزيادة عليها بالتوهم مما هو من نوعها واذا ذاك فالحدود المستعملة في
القياس المذكور في محل الاستدلال بعينها مستعملة في صورة الالزام مع اتحاد الصورة القياسية
من غير فرق وايضا فانه ليس كل جملتين تفاوتتا بامر متناه يكونان متناهيين فان عقود الحساب لا نهاية
لاعدادها وان كانت الاولى اكثر من الثواني بامر متناه وهذه الامور وان كانت تقديرية ذهنية فلا يخفى
ان وضع القياس المذكور فيها على نحو وضعه في الامور الموجودة بالفعل فلا يتوهم من الفرق واقعا
من مجرد هذا الاختلاف والقول بان ما زادت به احدى الجملتين على الاخرى لابد ان يكون له نسبة الى
الثانية غير مسلم ولا يلزم من قبول المتناهي لنسبة المتناهي اليه قبول غير المتناهي لنسبة المتناهي اليه
واما المتكلم فله في ابطال القول بعدم النهاية طرق الاولى ما اسلفناه من الطريقة المذكورة ويلزم عليه
ما ذكرناه من التناقض اللازم للفيلسوف ضرورة اعتقاده عدم النهاية في معلومات الحق ومقدوراته
مع وجود ما ذكرناه من الدليل الدال على وجوب النهاية فيها وما يقال من ان المعني بكون المعلومات
المقدورات غير متناهية صلاحية العلم المتعلق بكل ما يصح ان يعلم وصلاحية القدرة المتعلقة
بكل ما يصح ان يوجد وما يصح ان يعلم ويوجد غير متناهية لكنه من قبيل التقديرات الوهمية
الامكانية وذلك مما لا يمتنع كونه غير متناه بخلاف الامور الوجودية والحقائق العينية فلا يخفى
القدح ايضا فان هذه الامور وان لم تكن من وجودات الاعيان غير انها متحققة في الاذهان
ان نسبة ما فرض استعماله فيما له وجود عيني على نحو استعماله فيما له وجود ذهني الطريق الثاني قولهم
لو وجد اعداد لانهاية لها لم يخل اما ان يكون شفعا او وترا او شفعا ووترا معا او لا شفعا ولا وترا فان
كانت شفعا فهي تصير وترا بزيادة واحد وان كانت وترا فهي تصير شفعا بزيادة واحد واعواز الواحد
لما لا يتناهى محال وان كانت شفعا ووترا فهو محال لان الشفع ما يقبل الانقسام بمتساويين والوتر غير قابل
لذلك والعدد الواحد لا يكون قابلا لذلك وغير قابل له وان لم يكن شفعا ولا وترا فيلزم منه وجود
واسطة بين النفي والاثبات وهو محال وهذه الحالات انما لزمت من القول بعدد لانهاية له فالقول
به محال وهو من النمط الاول في الفساد والجواب عن الاول انه فاسد لانه ان استحالت الشفعية والوترية فيما لا نهاية
له والقول بان ما لا يتناهى لا يعوزه الواحد الذي يصير به شفعا ان كان وترا او وترا ان كان شفعا
فدعوى مجردة ومحض استبعاد لا دليل عليه الوجه الثاني انه يلزم عليه عقود الحساب ومعلومات
الله تعالى ومقدوراته فانها غير متناهية امكانا مع امكان اجراء الدليل المذكور فيها الطريق الثالث انه لو
وجد اعداد لانهاية لها فكل واحد منها محصور بالوجود فالجملة محصورة بالوجود وما لا يتناهى لا يحصر

بحاصر وهو ايضا فاسد لثلثة اوجه الاول لا نم ان الوجود زايد على الماهية حتى يقال يكون الوجود حاصرا له بل الوجود هو ذات الموجود وعينه على ما ياتي الثاني وان كان الوجود زايدا على كل واحد واحد من
احاد الجملة ولا نم كونه حاصرا بل عارض مقارن لكل واحد واحد من الاحاد والعارض المقارن للشي
لا يكون حاصرا له الثالث سلمنا ان الوجود لكل واحد من احاد الجملة لكن لا نم ان الحكم على الاحاد يكون ولا يصدق على الجملة انها جزء للجملة
حكما على الجملة ولهذا يصدق ان يقال لكل واحد من احاد الجملة انه جزء الجملة الطريق الرابع انه لو وجد علل
ومعلولات لا نهاية لها فاما من وقت تعدد الاول العلل والمعلولات منتهية اليه والاول هو المط واما الاخر
مح وهو ايضا غير سديد فان الانتها من احد الطرفين وهو الاخير وان سلمه الخصم فلا يوجب النهاية
في الطرف الاخر ثم يلزم عليه عقود الحساب ونعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار فانه وان كان متناهيا من
طرف الابتدا فغير متناه ما مكانه في طرف الاستقبال فما الاقرب في ذلك ان يقال لو كانت العلل والمعلولات
غير متناهية وكل منهما ممكنا على ما وقع به الغرض فهي اما متعاقبة او لا فان كانت متعاقبة فهو واحد
انه لك مح لثلثة اوجه الاول هو ان كل واحد منها يكون مسبوقا بالعدم والجملة مجموع الاحاد فالجملة
يكون مسبوقة بالعدم وكل جملة مسبوقة بالعدم فالوجودها اول ينتهي اليه وكلما الوجوده اول ينتهي
اليه فالقول بكونه غير متناه مح الثاني هو ان كل واحد منها يكون مشروطا في وجوده بوجود علته
قبله فلا يوجد حتى يوجد علته وكذلك الكلام في علته بالنسبة الى علتها وهلم جرا فاذا قيل بعدم
النهاية فقد تعذر الوقوف على شرط الوجود فلا وجود لواحد منها وهذا كما اذا قيل لا اعطيك درهما
الا قبله درهم فانه لما كان اعطا الدرهم مشروطا باعطاء درهم قبله وكذلك في اعطا كل درهم بفرض الى غير
النهاية كان الاعطا محالا الثالث هو ان القول بتعاقب العلل والمعلولات يجر الى تاثير العلة في معلولها
بعد عدمها وتاثير المعدوم في الموجود مح وهذه الحجج مما لا يجب لها اما الاولى فلانه لا يلزم من سبق العدم
على كل واحد من الاحاد سبقه على الجملة فان الحكم على الاحاد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة كما سبق واما الثانية
فانما يلزم ان لو كان ما توقف عليه الوجود وهو شرط في الوجود وغير موجود كما في المثال المذكور واما
ان كان موجودا فلا يلزم امتناع وجود المشروط والقول بان الشرط غير موجود محل النزاع فلا يقبل الدعوى
بر من غير دليل واما الثالثة فانما يلزم ان لو كان معنى التعاقب وجود المعلول بعد عدم علته وليس
كذلك بل معناه وجود المعلول متراخيا عن وجود علته مع بقاء علته موجودة الى حال وجوده وبقاؤه
موجودا بعد عدم علته وكذلك في كل علة مع معلولها وذلك لا يلزم منه تاثير المعدوم في الموجود
ولا ان يكون العلل والمعلولات موجودة معا وذلك متصور في العلل الفاعلة بالاختيار والاولى في ذلك
ان يقال لو كانت العلل والمعلولات متعاقبة فكل واحد منها حادث لا محالة وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقال اولا لوجود شيء منها في الازل
بوجود شيء منها في الازل او لا فان كان الاول فهو ممتنع لان الازلي لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث مسبوق

بالعدم فلو كان شيء منها في الازل لكان مسبوقا بالعدم ضرورة كونه حادثا وغير مسبوق بالعدم
ضرورة كونه ازليا وان كان الثاني فجملة العلل والمعلولات مسبوقة بالعدم ضرورة انه لا شيء منها في
الازل فيلزم من ذلك ان يكون لها ابتداء ونهاية غير متوقفة على سبق غيره عليه وهو المط فان كانت
العلل والمعلولات المفروضة موجودة معا فلا يخفى ان النظر الى الجملة غير النظر الى كل واحد واحد من احادها
فان حقيقة الجملة غير حقيقة كل واحد من الاحاد وعند ذلك فالجملة موجودة وهي اما ان يكون واجبة
لذواتها او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة والا لما كانت احادها ممكنة وقد قيل انها ممكنة كما سبق
وان كانت واجبة فهو مع الاستحالة عين المط وان كانت ممكنة فلا بد لها من مرجح والمرجح اما ان يكون
داخلا فيها او خارجا عنها لا جايز ان يقال بالاول فان المرجح للجملة مرجح لاحادها ويلزم ان يكون مرجحا لنفسه
ضرورة كونه من الاحاد ويخرج بذلك عن ان يكون ممكنا وهو خلاف الفرض وان يكون مرجحا لعلته لكونها
من الاحاد وفيه جعل العلة معلولا والمعلول علة وهو دور ممتنع وان كان المرجح خارجا عنها فهو اما
ممكن او واجب فان كان ممكنا فهو من الجملة وهو خلاف الفرض فلم يبق الا ان يكون واجبا لذاته وهو المط فان
قيل سلمنا ان الموجود المفروض ممكن وان الوجود والعدم عليه جايزان ولكن لا نم احتياجه الى المرجح حتى
وبيانه من ستة عشر وجها الوجه الاول انه لو احتاج الى المؤثر في وجوده فتاثير المؤثر في الموجود اما في حال
وجوده او في حال عدمه فان كان الاول ففيه تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو مح وان كان الثاني فيلزم
منه اجتماع الوجود والعدم في حالة واحدة وهو مح الثاني انه لو احتاج الى المؤثر في وجوده لكونه ممكنا
لاحتاج الى المؤثر في عدمه لكونه ممكنا وهو ممتنع لوجهين ا ان المؤثر يستدعي اثرا والعدم نفي محض فلا
يكون اثرا وسواء كان اصليا او طاريا ولو تحقق العدم الاصلي لامتناع التاثير فيما لا فيه من تحصيل الحاصل
وهو ممتنع ب هو ان المرجح للعدم اما ان يكون هو المرجح للوجود او غيره فان كان الاول فيلزم منه ان يكون
ما اقتضى الشيء مقتضيا النقيض وهو مح ولانه يلزم منه ان لا يتحقق احدهما لضرورة استواء النسبة الى المرجح
وان كان الثاني فيلزم منه امتناع الوجود والعدم فانه ليس العمل باحد المرجحين اولى من الاخر الوجه الثالث
انه لو افتقر في وجوده الى مرجح وعلة فذلك المرجح اما ان يكون دائما علة او حدث كونه علة فان كان دائما
علة وجب ان لا يتاخر وجود معلوله عن وجوده ويلزم من ذلك امتناع حدوث الممكن وان لا يكون في العالم
حادث وهو مح وان كان الثاني فالكلام في حدوث ذلك الحادث كالكلام في الاول وذلك يؤدي الى علل
ومعلولات لا نهاية لها ولم يقولوا به الوجه الرابع هو ان الممكن لو كان محتاجا الى المؤثر في وجوده فالحاجة
الى المؤثر في وجوده صفة زائدة على نفس الممكن وهي اما ان يكون واجبة او ممكنة لا جايز ان يكون واجبة لانها
صفة للممكن والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر لغيره لا يكون واجبا لذاته وان كانت ممكنة فاما ان
يكون محتاجة الى المرجح او غير محتاجة اليه فان كان الاول فقد لزم التسلسل الممتنع وان كان الثاني فيه تسليم المط

بلغ

الوجه الخامس انه لو احتاج الممكن الى المرجح فالحاجة صفة ثبوتية لان نقيضها لا حاجة فلا حاجة
امر عدمي ولهذا يتصف بها المستحيل الوجود ولو كانت صفة ثبوتية لما اتصف بها النفي المحض
واذا كانت اللاحاجة عدمًا فالحاجة يكون ثبوتية وهو ممتنع لا يقال ان الحاجة الى التاثير متقدمة على التاثير
المتقدم على الوجود الذي هو اثره والصفة الثبوتية للشيء لا يكون متقدمة على ثبوت ذلك الشيء ب
ان الحاجة الى التاثير معللة بالامكان ولهذا يقال انما احتاج لكونه ممكنا ولهذا ان ما ليس ممكنا لا يكون
محتاجا والامكان صفة عدمية فلا يكون علة للامر الثبوتي وبيان كون الامكان عدميا امران ا ما
وجد بعد العدم صح اتصافه بالامكان قبل وجوده فلو كان الامكان وصفا وجوديا لكان الوجودي قائما
لما ليس بموجود وهو محال ب انها لو كانت صفة الامكان وجودية فاما واجبة او ممكنة لا جائز ان تكون واجبة
والا لما كانت صفة لغيرها على ما تقدم وان كانت ممكنة فيجب ان تكون ممكنة بامكان آخر والكلام في
ذلك الامكان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الوجه السادس انه لو احتاج الممكن الى المرجح في ابتداء وجوده
لكونه ممكنا لاحتاج في حال بقائه لكونه ممكنا فانه لو لم يكن ممكنا في حال بقائه لكان واجبا ولو كان واجبا
لاستحال فرض عدمه فاحتياج الممكن حال بقائه الى المؤثر ممتنع لما فيه من تحصيل الحاصل الوجه السابع انه لو
احتاج الممكن الى المؤثر فالمؤثر اما ان يؤثر في ماهيته او في وجوده او في موصوفية الماهية بالوجود وعلى
كل تقدير فيلزم خروج الممكن عن حقيقته عند فرض عدم ذلك المؤثر وهو محال الوجه الثامن انه لو افتقر الممكن
الى مؤثر فتاثير المؤثر فيه صفة زائدة على ذات المؤثر والاثر لان التاثير نسبة واضافة بين الاثر والمؤثر والنسبة بين
الشيئين صفة لهما والصفة زائدة على الموصوف ولهذا فانه يمكننا تعقل كل واحد منهما مع الشك في كون
هذا اثرا او كون هذا مؤثرا والمعلوم غير المجهول واذا كان التاثير صفة زائدة على ذات المؤثر والاثر فالتاثير نقيض
اللاتاثير ولا تاثير عدم فالتاثير ثبوت وهو اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يكون واجبا لانه يفتقر
الى غيره والصفة مفتقرة الى الموصوف فلا بد وان يكون ممكنا ولا بد له من مؤثر والكلام في تاثير المؤثر فيه
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وهذا اللازم انما لزم من افتقار الممكن الى المرجح فيكون محالا الوجه التاسع انه
لو افتقر الممكن الى تاثير المؤثر في وجوده لكان التاثير متقدما على الاثر لافتقار الاثر اليه ويمتنع ان يكون
تاثير المؤثر متقدما على الاثر لان التاثير صفة للاثر والمؤثر والصفة متاخرة عن الموصوف لافتقارها اليه
وفي ذلك ما يوجب جعل المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما وهو محال الوجه العاشر انه لو افتقر الممكن الى
المرجح لكان ما وجد من الحوادث مفتقرا الى المؤثر لكونه ممكنا والمؤثر ان كان حادثا لزم التسلسل او
الدور وان كان قديما فقد تجدد له صفة التاثير بعد ان لم يكن مؤثرا والكلام في تجدد صفة التاثير
كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور الوجه الحادي عشر انه لو افتقر الممكن الى المرجح لما ترجح ممكن
الا بمرجح وليس كذلك فان العطشان اذا خير بين قدحين متساويين من كل وجه فانه يختار احدهما من غير

سبب

سبب مرجح ضرورة فرض المساواة من كل وجه وكذلك القاصد الى مكان معين اذا عرض له طريقان
متساويان من كل وجه فانه يسلك احدهما من غير سبب مرجح مع تساويهما في الامكان سلمنا انه لا بد
للوجود من مرجح ولكن ما المانع من كون المرجح لوجود الممكن ذاته لا على وجه ينتهي الى حد الوجوب المانع
من العدم بل بمعنى ان ذاته اولى بالوجود من العدم مع جواز فرض العدم سلمنا انه لا بد من مرجح خارج
ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون وجوديا وما المانع من كونه غير موجود ولا معدوم كما ذهب اليه الملاحدة
وبيان جواز ذلك هو ان صفة الامكان تابعة للماهية الممكنة ومعلولة لها من حيث هي لا موجودة ولا
معدومة فان الماهية من حيث هي موجودة يستحيل ان تكون ممكنة العدم ومن حيث هي معدومة
يستحيل ان تكون ممكنة الوجود وصفة الامكان ثابتة للماهية بالنسبة الى الطرفين فاذن علة صفة
الامكان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة سلمنا انه لا بد وان يكون المرجح موجودا ولكن
ما المانع من كونه ممكنا ولم قلتم بامتناع التسلسل قولكم اما ان تكون العلل والمعلولات متعاقبة او
معا لم قلتم بامتناع التعاقب قولكم لو كان لم يوجد شيء منها في الازل فلها اول وبداية فنقول لا يلزم
من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود في الازل ان تكون الجملة غير ازلية فانه لا يلزم من
الحكم على الآحاد ان يكون حكما على الجملة بل جاز ان يكون كل واحد من آحاد الجملة غير ازلي والجملة ازلية
بمعنى تعلق آحادها الى غير النهاية سلمنا انها غير متعاقبة ولكن لم قلتم بوجوب وجود واجب الوجود
قولكم النظر الى الجملة غير النظر الى الآحاد فنقول لا نسلم وجود ما يسمى جملة في غير المتناهي ليصح ما ذكرتموه ولا
يلزم من صحة ذلك في المتناهي مع اشعاره بالحصر صحته في غير المتناهي سلمنا ان مفهوم الجملة حاصل
فيما لا يتناهى وانه ممكن ولكن لا نسلم انه زائد على الآحاد المتعاقبة الى غير النهاية وعند ذلك فلا يلزم
ان يكون معللا بغير علة الآحاد سلمنا انه زائد على الآحاد ولكن ما المانع ان يكون مترجحا بالآحاد الداخلة
فيه لا بمعنى انه مترجح بواحد منها ليلزم ما ذكرتموه بل بطريق ترجحه بالآحاد الداخلة فيه وترجح كل واحد
من آحاده بالآخر الى غير النهاية وعلى هذا فلا يلزم افتقاره الى مرجح خارج عن الجملة ولا ان يكون المرجح
للجملة مرجحا لنفسه ولا لعلته سلمنا انه لا بد من وجود واجب الوجود ولكن لا نسلم انه غير قابل للعدم كما
ذكرتموه وانما يمتنع كونه قابلا للعدم ان لو امتنع انقلاب الواجب الى الممكن او الممتنع وكذلك بالعكس
وهو غير مسلم ولهذا فانكم قلتم ان العالم ممتنع الوجود في الازل وجائز الحدوث فيما لا يزال فاذا جاز انقلاب الممتنع جائزا
مع انه احد قسمي الضروري فلا مانع من انقلاب الواجب جائزا او انقلاب الجائز واجبا وعلى هذا لا يمتنع على
واجب الوجود العدم السابق ولا العدم اللاحق فلا يلزم ان يكون ازليا ولا ابديا سلمنا ما ذكرتموه
على اثبات واجب الوجود بالاعتبار الذي ذكرتموه ولكنه معارض بما يدل على انه غير ثابت وبيانه انه
اما ان يكون ممكنا او ليس بممكن فان كان ممكنا فالممكن ليس واجبا بالاعتبار المذكور وان لم يكن ممكنا

فالذي يمكن ان يكون لا يكون موجودا وما لا يكون موجودا لا يكون واجب الوجود والجواب المنع
احتياج الممكن الى المرجح في وجوده غير صحيح لان الممكن قابل للوجود والعدم وهما بالنسبة الى ذات
الممكن متساويان وعند هذا قال بعض الاصوليين والشيء الذي لا يكون كذلك يمتنع ان يدخل في الوجود
الا بعد ان يصير وجوده راجحا على عدمه فذلك الرجحان سابق على وجوده ويمتنع ان يكون محل ذلك الرجحان
هو وجوده لان ذلك الرجحان لو كان صفة لوجوده لكان متاخرا عن وجوده لكنا بينا انه متقدم على وجوده
وهو دور فذلك الرجحان يجب ان يكون صفة لشيء اخر يلزم من وجوده وجوده وذلك هو المؤثر فثبت
ان كل ممكن فهو مفتقر الى المؤثر وقال بعضهم اذا كانت ماهية الممكن مقتضية للتساوي والتساوي
مقابل للرجحان فلو حصل الرجحان لزم اجتماع المتقابلين في شيء واحد وهو محال والجواب ان
اما الاولى فلان الخصم قد يمنع توقف الدخول في الوجود على سابقة الترجيح فانه لا معنى للترجيح الا
الدخول في الوجود دون العدم وكذلك بالعكس وعند هذا فلا يكون الترجيح سابقا على الوجود
ليلزم من الدور ما قيل كيف وانه لو كان الترجيح سابقا على الوجود لكان صفة لغير الوجود حتى لا يفضي
الى الدور كما قدر ولو كان كذلك لكان الموصوف به هو الراجح لا نفس الوجود وهو محال واما الثانية فانما
يلزم ان لو كان حصول الرجحان مستندا الى ذات الممكن اما اذا لم يكن مستندا اليها ولا الى غيرها
فلا والحق في ذلك ان يقال اذا ثبت ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن متساويان فاحتياج
وقوع احد المتساويين الى المرجح معلوم بالضرورة ولهذا فان العاقل اذا راى موضعا خاليا من العمارة
والابنية المرتفعة ثم راه مشغولا بها بعد ذلك او راى صنعة محكمة فان عقله يضطر الى العلم بوجود
سبب موجب لذلك ولو جاز في العقل وجود احد الجائزين دون الاخر من غير مرجح لما كان كذلك وهذا
مما لا يجد احد من العقلاء في نفسه مخالفة ولا تشكيكا وعلى هذا فما اورده من الشبه فحاصله يرجع
الى التشكيك في البديهيات وهو غير مقبول وعلى تقدير القبول فنحن نجيب عن كل ما اورده وقولهم تاثير
المؤثر فيه اما في حال وجوده او في حال عدمه قلنا بل في حال وجوده لا بمعنى انه اوجده بعدما وجد
حتى يقال بتحصيل الحاصل بل بمعنى انه لولا المؤثر لما كان موجودا في الحالة التي فرض كونه موجودا فيها
قولهم لو احتاج الى المؤثر في وجوده لاحتاج الى المؤثر في عدمه قلنا وهو كذلك فانه مهما كان الشيء
ممكنا فلا بد له من مرجح في وجوده وعدمه والا فهو واجب او ممتنع فكما انه في حال وجوده لا يفتقر الى
المرجح فكذلك في حال عدمه وقولهم العدم نفي محض فلا يكون اثرا قلنا بمعنى كونه اثرا لا بمعنى انه
شيء بل بمعنى انه لولا المؤثر لما كان معدوما سواء كان العدم طاريا او اصليا وقولهم المرجح للعدم
اما ان يكون هو المرجح للوجود او غيره قلنا المرجح للوجود هو المرجح للعدم لكن ان كان مرجحا لذاته
عند القائلين بذلك فقدمه هو المرجح للعدم لا نفس وجوده وان كان مرجحا بالقدرة والارادة عند

القائلين

القائلين بذلك فيصح ان يقال عدم المعدوم في حال عدمه مستند الى عدم تعلق القدرة بايجاده
والارادة بتخصيصه في ذلك الوقت ويصح ان يقال لكونه مستندا الى قدرة قديمة اقتضت عدمه
وارادة قديمة اقتضت تخصيصه بذلك الوقت كما اقتضت تخصيص وجوده بوقت اخر كما ذهب اليه
القاضي في احد قوليه وقولهم لو افتقر الى مرجح في وجوده فذلك المرجح اما قديم او حادث على ما قرر
فانما يلزم ان لو كان مستند الحوادث موجبا بذاته وطبعه وهو ليس كذلك بل هو فاعل قديم مختار
اقتضى بقدرة قديمة وخصص بارادة ازلية وجود الحادث حال حدوثه من غير تقدم ولا تاخر ولا
يلزم من قدم القدرة والارادة قدم المقدور والمراد اذ القدرة عبارة عن معنى من شانه تخصيص الحادث
بوقت دون وقت فان قيل لم كانت الارادة مقتضية للتخصيص بوقت دون وقت مع قدمها واستواء
نسبتها الى جميع الاوقات فكانه قيل لم كانت الارادة ارادة وهو غير مسموع كما لو قيل لم كان الانسان
انسانا او العرض عرضا ونحوه وقد وافق عليه الفلاسفة الالهيون حيث قالوا ان الافلاك متحركة على
الدوام لتحصيل ما لها من الاوضاع الممكنة لها على جهة التعاقب والتجدد طلبا للتشبه بمعشوقها
مقتضية الحركات الدورية بارادة قديمة للنفس الفلكية وبتوسط الحركات الدورية والاتصالات
الكوكبية يحدث في عالم الكون والفساد امتزاجات واعتدالات وحوادث وعرضيات وبتوسط
هذه الامتزاجات وتجدد حصول القابليات يحدث الانفس الانسانية والصور الجوهرية للعناصر
والمركبات لا بمعنى انها الفاعلة لها بل الفاعل لها انما هو العقل الفعال الموجود مع جرم فلك
القمر وما لم يوجد منها فليس لعدم الفاعل بل لعدم القابل فاذا تحقق القابل والفاعل موجود لزم الفيض
بوجودها وقولهم ان حاجة الممكن الى المؤثر اما واجبة او ممكنة قلنا كونه محتاجا لا معنى له الا انه لا يتم وجوده
دون المؤثر وذلك لا يستدعي الاحتياج الى مؤثر اخر ليلزم التسلسل كما قيل فان قيل الحاجة نقيض لا حاجة
ولا حاجة يصح اتصاف المعدوم المستحيل الوجود بها فلا حاجة عدم والا كان الاثبات صفة للنفي المحض وهو
محال واذا كان لا حاجة عدما فالحاجة ثبوت ولا جائز ان يكون واجبة والا لما كانت صفة مفتقرة الى الموصوف
فلم يبق الا ان يكون ممكنة وعند ذلك فان افتقرت الى مرجح لزم التسلسل وان لم تفتقر فهو المطلوب فربما قيل في دفعه
او دل ما ذكرتموه على كون لا حاجة عدما فلا يخفى ان نقيض الامتناع لا امتناع والعدم الممكن يصح وصفه
بانه غير ممتنع فلا امتناع يجب ان يكون عدما حتى لا يكون العدم موصوفا بالثبوت وما لزم من ذلك ان يكون
الامتناع المناقض له ثبوتيا فان الامتناع صفة للممتنع الذي ليس بثبوتي فلو كان الامتناع صفة ثبوتية لكانت
الثبوت صفة لما لا ثبوت له وهو ممتنع فهو مقدح في البديهيات فلا يقبل والواجب ان يقال قد بينا ان معنى حاجة
الممكن الى المؤثر انه لا يتم وجوده دون المؤثر فنقيض الحاجة بهذا التفسير انه يتم وجوده دون المؤثر وعلى هذا
فنقيض الحاجة لا يتصور ان يكون صفة للممتنع والا كان لا يتم وجوده دون المؤثر والممتنع غير موجود وعلى هذا

فقد اندفعت الشبهة الخامسة ايضا قولهم لو احتاج الممكن في ابتداء وجوده الى مرجح لاحتاج في حال
بقائه عنه جوابان الاول منع اللزوم فانه لا يلزم من احتياج الممكن حال حدوثه الى المرجح احتياجه حال
بقائه اذ الباقي هو غير المرجح اولا والثاني انه وان احتاج حال بقائه الى المرجح فلا يلزم منه تحصيل الحاصل
فانه لا معنى لاحتياجه الى المرجح حال بقائه الا انه لولا المرجح لما كان باقيا ولا يلزم من ذلك خروج الاثر عن حقيقته
عند فرض عدم المؤثر مسلم ولكن لا نم كون ذلك محالا كيف وانه لو امتنع خروج الاثر عن حقيقته عند عدم
علته لامتنع انقلاب ما ليس موجودا موجودا وهو خلاف شاهد الحوادث قولهم تاثير المؤثر في الاثر صفة
زائدة على ذات المؤثر والاثر مسلم ولكن لا نم ان التاثير ثبوتي وما ذكروه في بيانه فقد سبق ابطاله في
جواب الشبهة الرابعة وربما اجيب عن هذه الشبهة بانها جارية في امتناع حدوث حادث ما في وقت
معين وهو غير ممتنع وذلك انه لو حدث حادث في وقت معين فحدوثه في ذلك الوقت صفة زائدة
على ذات الحادث لان لحدوثه في ذلك الوقت نسبة بين الذات الحادثة وذلك الوقت والنسبة بين الشيئين
صفة زائدة عليهما ولانا نعقل ذات الحادث ونجهل كونه حادثا في ذلك الوقت والمعلوم مغاير للمجهول واذا
كان صفة زائدة فيجب ان يكون صفة ثبوتية لان نقيض الحدوث لا حدوث ولا حدوث صفة للمحال
فيكون عدميا فالحدوث ثبوتي فلا بد وان يكون حادثا في ذلك الوقت بحدوث اخر والكلام في ذلك
الحدوث الثاني كالكلام في الحدوث الاول وهو تسلسل ممتنع وهو غير سديد اذ للقائل ان يقول الحدوث
وان كان صفة ثبوتية زائدة وهو حادث لكن حدوثه هو نفسه لا بحدوث اخر زائد عليه فلا تسلسل
قولهم التاثير صفة للاثر فلا يكون التاثير متقدما عليه لا نم ان التاثير صفة للاثر بل صفة للمؤثر فلا يمتنع ان
يكون متقدما عليه والتاثير وان كان مضايفا للاثر فلا يمتنع ان يكون متقدما عليه كما في التقدم والتاخر
فانهما وان تضايفا فالمتقدم سابق على المتاخر وان سلمنا ان التاثير صفة للاثر فلا يلزم ان يكون التاثير
متقدما على الاثر ضرورة افتقاره اليه اذ المفتقر اليه اعم من المتقدم قولهم المؤثر في الحادث اما قديم او حادث
قلنا بل هو قديم قولهم ان تاثيره في الاثر صفة متجددة بعد ان لم يكن ويلزم منه التسلسل الى ما لا يتناهى قلنا
وان كان التاثير صفة متجددة فلا معنى له غير وجود الحادث بقدرة المؤثر في وقت حدوث الاثر وتجدد
الايجاد القدرة من مقتضيات القدرة القديمة فان القدرة عبارة عما من شانه تخصيص الحادث بالوجود دون
العدم لا بالملازمة التخصيص ولا يلزم من ذلك وجود سبب اخر وهو مؤثر اخر فلا دور ولا تسلسل قولهم ان
الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير سبب مرجح قلنا التساوي انما وقع في الغرض
والمقصود وهو عندنا غير معتبر في الترجيح كما يأتي والمرجح انما هو القدرة المتعلقة بالايجاد والارادة المخصصة
وهو موجود لا محالة حتى انه لو لم يكن قادرا على اخذ احد القدحين او سلوك احد الطريقين ولا تعلقت ارادته
به فان الترجيح يكون ممتنعا قولهم ما المانع ان يكون ذات الممكن اولى بالوجود من العدم لا الى حد ينتهي الى حد

الوجوب

الوجوب بالذات قلنا لو كان ذاته اولى بالوجوب فاما ان يجوز مع ذلك عدمه فهو واجب لذاته وليس ممكنا وهو خلاف
الفرض وان جوز مع ذلك عدمه فعند فرض عدمه غير محال وعند فرض عدمه فان كان العدم اولى بذاته والاولى
متشابهة فيلزم من ذلك ان يكون الموجود والعدم اولى بالممكن معا وفيه جمع بين متقابلين وهو محال وان
لم يكن العدم اولى به فلا بد له من علة خارجة والا كان الممكن قد ترجح من غير مرجح اصلا وهو محال المرجح لما
عنده قلنا اما ان يكون متساويا في اقتضائه للعدم لما اقتضى الوجود او راجحا او مرجوحا لا جائز ان يقال
بالاول والا لامتنع عليه الوجود والعدم اذ لا اولوية وان كان الثاني او الثالث فيلزم منه تعيق
اثر الراجح وامتناع اثر المرجوح وقد قيل بجواز كل واحد منهما وهذا محال الان انما يلزم من فرض ان الممكن
اولى بالوجود من عدمه فيكون محالا قولهم لا نم ان المرجح للوجود وجودي فقد قيل في جوابه انه لا فرق بين
عدم المؤثر وبين المؤثر العدمي وقيل ايضا ان العدمي لا تميز له في نفسه لانه لو كان متميزا لكان ثابتا وما
ليس بمتميز فلا يمكن اسناد الاثر اليه وهما باطلان اما الاول فلان الخصم قد لا نم عدم الفرق بين عدم
المؤثر والمؤثر العدمي ولهذا فان عدم الشرط مؤثر في عدم المشروط ولو عدم هذا المؤثر بان عدم
الشرط لما لزم منه انتفاء المشروط واما الثاني فانما يلزم منه العدم المطلق دون العدم المضاف والكلام
في ذلك ان يقال لو كان المؤثر في حدوث الممكن عدميا فهو اما قديم او حادث فان كان حادثا فالكلام فيه
كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وهما ممتنعان كما سبق وان كان قديما فاما ان يتوقف تاثيره
في الوجود الحادث على تجدد امر لم يكن او لا يتوقف فان كان الاول فالتسلسل او الدور لازم وان كان الثاني
فيلزم من قدم المؤثر قدم الاثر او من حدوث الاثر حدوث المؤثر وهو خلاف الفرض ولا يلزم هذا على تقدير
ان يكون المؤثر وجوديا لامكان استنادها الى القدرة والارادة القديمة المؤثرة في تخصيص الحادث كما سبق على ان
العدمي قولهم ما المانع من كون المؤثر غير موصوف بالوجود ولا بالعدم قلنا ابطال الامر لا موجود ولا معدوم
سبيل في مسئلة الاحوال قولهم ان الامكان معلل بالماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة قلنا لا نم
ان لو كان الامكان صفة ثبوتية وليس كذلك فانه لا معنى للامكان غير سلب الحكم من فرض الوجود والعدم وعدم
ان يكون صفة ثبوتية فلا نم ان الماهية علة مؤثرة فيه بل قابلة والقابل غير المؤثر وان سلمنا انها مؤثرة فيه
ما ذكروه انما يلزم ان لو كان الوجود زائدا على الماهية وليس كذلك بل الوجود هو نفس الماهية والماهية نفس الوجود
كما في مسئلة المعدوم هل هو شيء ام لا قولهم الماهية من حيث هي موجودة يمتنع ان يكون ممكنة العدم وكذلك
بالعكس قلنا اذا فرضنا الماهية موجودة بمعنى كونها ممكنة انه لو فرض العدم بدل الوجود لما كان ممتنعا وكذلك
العكس والامكان بهذا الاعتبار لا ينافيه ولا العدم قولهم لا يلزم من كون كل واحد من العلل والمعلولات غير موجود
في الازل صحة الحكم بذلك على الجملة قلنا اذا كان كل واحد من الاحاد لا وجود له في الازل وهو بعض الجملة فليس بعض
ابعاض الجملة يكون موجودا في الازل فاذا لم يبق شيء من الابعاض موجودا في الازل فالجملة غير موجودة في الازل ايضا

لا وجود للجملة دون وجود ابعاضها قولهم لا نو جود ما ينتهي جملته في غير المتناهي فلما استمي الجملة هو ما وصفتموه
بكونه غير متناه فلا نسلم انه غير كل واحد من الاحاد متناه والموصوف بالانتهاء هو الاعداد المفروضة
لا يخرج منها واحد قولهم لا نسلم ان مفهوم الجملة زايد على الاحاد المتعاقبة الى غير النهاية قلنا ان اردتم ان مفهوم
الجملة هو نفس المفهوم من كل واحد من الاحاد فهو ظاهر الاحالة وان اردتم به الهيئة الاجتماعية من احاد الا
فلا خفاء لكونه زايدا على كل واحد من الاعداد وهو المطلوب قولهم ما المانع ان يكون الجملة مترجحة باحادها الداخلة
فيها كما قرره قلنا اما ان يقال بترجح الجملة بمجموع الاحاد الداخلة فيها او بواحد منها لا جائز الاول
وان كان مجموع الاحاد فهو نفس الجملة المفروضة فيه ترجح الشيء بنفسه وهو ممتنع قولهم لا نسلم ان واجب الوجود
لذاته غير قابل للعدم قلنا لو كان قابلا للعدم فاما ان يمتنع بقاؤه كونه واجب الوجود او لا يمتنع فان
كان الاول فهو محال اذ الواجب هو ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته وان كان الثاني فيلزم منه انقلاب
حقيقة الواجب لذاته جائزا او ممتنعا وقلب الحقائق محال ولو جاز ذلك لما بقي الوثوق بالقضايا البديهية
انقلاب حقايقها او ما قل لا يتردد في صحة القضايا البديهية ولا يتشكك فيها قولهم لا يخلو اما ان يكون الواجب
لذاته ممكنا او غير ممكن قلنا ممكن بالمعنى العام اي انه غير ممتنع الوجود وكونه ممكنا بالمعنى العام لا ينافي الوجوب
بالذات كما لا ينافي الامكان الخاص وليس ممكنا بالمعنى الخاص وسلب الامكان بالمعنى الخاص لا ينافي الوجوب
بالذات كما لا ينافي الامتناع وانما يمتنع كونه واجبا لذاته ان لو كان ممكنا بالمعنى الخاص او غير ممكن بالمعنى العام
وعلى هذا فقد بان انه لا بد من موجود هو واجب الوجود لذاته وانه يجب ان يكون ازليا ابديا لا يتصور عليه
العدم متقدما ولا متاخرا عنه **المسئلة الثانية** في حقيقة واجب الوجود وانها مشاركة لباقي
الحقايق في مسمى الحقيقة او مخالفة لها وقد اختلف في ذلك فذهب بعض المتكلمين الى ان مسمى الحقيقة والذات
مشترك بين ذات واجب الوجود وغيره من الذوات وانما يتميز ذات واجب الوجود وحقيقته عن باقي
الذوات بوصف يكون اخص وصف الهيئة ولا بد وان يكون ثبوتيا فان التمييز بين الذوات لا يحصل
بالصفات السلبية لكونه لا حد له ولا نهاية ولا جسم ولا عرض ونحوه لكن لا ابعد ان يكون ذلك الوصف مما يدرك
ام لا اختلفوا فيه وقد احتج اصحاب هذا المذهب على ان مسمى الحقيقة والذات مشترك بين جميع الذوات
بحجتين الاولى انه يصح ان يقسم الذات اما واجبة او ممكنة والذات هي مورد القسمة ومورد القسمة يجب ان يكون
واحدا في قسمي الذات واحد الثانية هو ان المفهوم من مسمى الذات لا يختلف باختلاف اعتقاد كون الذات
واجبة او ممكنة ولو كان مسمى الذات في الواجب والممكن مختلفا لاختلف باختلاف هذه الاعتقادات
قالوا واذا ثبت ان مسمى الذات واحد وانه لا امتياز بين الذوات بها اعني ان المفهوم من واجب الوجود
متميز عن المفهوم من ممكن الوجود وليس التمايز في مسمى الذات فتعين ان يكون بصفة زايدة على مسمى الذات والا
لما بطل الافتراق غير نهاية الاتفاق قالوا واذا ثبت انه لا بد من وصف زايد يكون به التمايز بين ذات واجب الوجود

الممكن فلا جائز ان يكون التمايز بصفات سلبية مخصصة بكل واحد من الذوات او ببعض الذوات دون
البعض اما الاول فلان ما سلب عن احدى الذاتين ان كان مسلوبا عن الذات الاخرى فلا امتياز وان لم يكن
مسلوبا عن الذات الاخرى فالذات الاخرى مخصصة بوصف ثبوتي لا سلبي واما الثاني فلان الذوات متعددة
متكثرة فاذا اختص بعضها بالوصف الوجودي والبعض بسلبية واما ان يختص الواحد من الذوات بالثبوت
والباقي بالسلب او الواحد بالسلب والباقي بالثبوت وعلى كلا التقديرين فالتمايز بين الذوات المشتركة في
الثبوت والسلب ممتنع وايضا فانه لو استغنت الذات من انها ذات عن الصفة مع اتحادها لما وقع الفرق
بين ذات السواد وذات البياض والجوهر والعرض ونحوه فاذن ما به التمايز وجودي ومن المتكلمين من قال التمايز
بالوصف الخاص انما يكون عند الاشتراك في مسمى الذات بين الذوات وليس كذلك واجب الوجود بل ذاته مخالفة
وحقيقته لباقي الذوات ولا اشتراك بينه وبينها في غير التسمية محتجا على ذلك بانه لو كان مسمى الذات
متحدا لوجب الاشتراك بين واجب الوجود وممكن الوجود فيما هو ثابت للذات لكل واحد منهما لانه مهما ثبت
اقتضى الذات حكم لذاتها كان ذلك ثابتا لها اينما كانت ثم يلزم من ذلك ان يكون ذات الممكن واجبة لذاتها
ضرورة ثبوت ذلك لها في واجب الوجود وان يكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها ضرورة ثبوت ذلك لها في
ممكن الوجود وكل ذلك محال فان قيل اختصاص واجب الوجود وممكن الوجود بما اختص به عن الوجود ولا
ليس لمسمى الذات المشترك بل لما به تعين كل واحد منهما وما به التعين مختلف قلنا فالكلام في اختصاص
كل واحد من الذاتين بتعينها مع اتحاد مسمى الذات كالكلام في الاول فهو تسلسل ممتنع قال وصحة
ورود القسمة الى الواجب والممكن ليس مسمى الذات بل اسم الذات والقول بان مسمى الذات لا يختلف باختلاف
الاعتقادات من معنى الجوهر والعرض والواجب والممكن غير مسلم بل الذي لا يختلف انما هو الاسم دون المسمى ولئن سلمنا
ان مسمى الذات واحد ولكن لا نسلم ان التمايز لا بد وان يكون بوصف ثبوتي بل جاز ان يكون ذات واجب الوجود
متميزة عن غيرها من الذوات بسلب ما وجب لغيرها عنها او يتمايز باقي الذوات بصفات كل واحد منها
مخصصة بصفة وجودية لا وجود لها في باقي الذوات الاخر والقول بانها لو استغنت الذات عن الصفة
مع اتحادها لما وقع الفرق بين الذوات المختلفة قلنا عدم استغناء الذات عن الصفة المميزة لا يوجب كون
الصفة المميزة وجودية فان ما يقع به التمييز بين الذوات من الصفات اعم من كونها وجودية فلا يلزم من عدم الفرق
عند عدم الاختلاف بالصفة عدم الفرق مع فرض الاختلاف بالسلب والايجاب **المسئلة الثالثة** في ان وجود
واجب الوجود هل هو نفس ذاته او زايد عليها ذهبت الاشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة الى ان وجود واجب
الوجود لا يزيد على ذاته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته وخالفهم في ذلك طائفة من المتكلمين احتج من قال
بان وجوده لا يزيد على ذاته انه لو كان وجوده زايدا على ذاته لم يخل اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يكون
واجبا لانه مفتقر الى الذات ضرورة كونه صفة لها ولا شيء من المفتقر الى غيره يكون واجبا فاذن وجوده

لوكان زائدا على ذاته لما كان واجبا فلم يبق الا ان يكون ممكنا واذا كان ممكنا فلا بد له من مؤثر كما سبق والمؤثر
فيه اما الذات او خارج عنها فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول ان الذات بسيطة لا تركيب فيها
وهي قابلة للوجود فلو كانت مؤثرة لكانت قابلة وفاعلة فظاهر ان قوة القبول وقوة الفعل في البسيط
الواحد ليس لقوتان مختلفتان فان الكلام في قبوله للقوتين المختلفتين كالكلام في الاول وهو تسلسل
ممتنع الثاني انها لو كانت مؤثرة في الوجود فالمؤثر في الوجود لا بد وان يكون موجودا على ما تقدم فاذن
تأثير الماهية في وجودها مفتقر الى وجودها فالوجود مفتقر الى نفسه وهو محال وان كان الثاني وهو ان
يكون المؤثر في الوجود غير الماهية فواجب الوجود موجود واجب الوجود مستفاد له من غيره وكلما استفاد
وجوده من غيره فليس واجبا لذاته وهذه المحالات انما لزمت من كون وجوده زائدا على ذاته فلا يكون
زائدا وهذه الحجة ضعيفة اذ للقائل ان يقول ما المانع من كون الوجود الزائد على الماهية واجبا لنفسه
قولكم لانه مفتقر الى الماهية والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته لا نسلم ان الواجب لنفسه لا يكون مفتقرا
لغيره بل الواجب لنفسه هو الذي لا يفتقر الى مؤثر فاعل ولا يمتنع ان يكون واجبا لنفسه وان كان مفتقرا
الى القابل فان الفاعل الموجب الذات لا يمتنع توقف تأثيره على القابل وسواء كان اقتضاؤه ما اقتضاه لذاته او لما
هو خارج عنه وهذا كما يقول الفيلسوف في العقل الفعال فانه موجب لذاته للصور الجوهرية والانفس
الانسانية وان كان ما اقتضاه لذاته متوقفا على وجود الهيولى القابلة وان سلمنا انه لا بد وان يكون ممكنا
ولكن لا نسلم ان حقيقة الممكن هو المفتقر الى المؤثر بل الممكن هو المفتقر الى الغير والافتقار الى الغير اعم من
الافتقار الى المؤثر وقد تحقق ذلك بالافتقار الى الذات القابلة سلمنا انه لا بد من مؤثر فلم قلتم بامتناع
كون الذات هي المؤثرة قولكم انها قابلة وفاعلة مسلم ولكن لم قلتم بامتناع ذلك في البسيط الواحد فان
القبول والفعل امر خارج عن النسب والاضافات ولا مانع من اتصاف البسيط الواحد بنسب مختلفة كما في
الوحدة التي هي مبدأ العدد بانها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا والذي يخص
الفيلسوف ان يقال ما المانع من ان يكون القابلية والفاعلية باعتبار صفات لا توجب التعدد والتكثر
في ذات البسيط الواحد ولا توجب التسلسل كما قلتم في صدور الكثرة عن المعلول الاول الذي هو واجب الوجود
فانكم قلتم الصادر عنه عقل ونفس وجرم وهو جرم الفلك الاقصى وذلك باعتبارات متعددة ضرورة
ان الواحد عندكم لا يصدر عنه الا الواحد فان كانت هذه الاعتبارات صفات وجودية وامورا حقيقية
فقد انتقض مذهبكم في قولكم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان لم تكن هذه الاعتبارات صفات
وجودية ولا موجبة للتكثر والتسلسل فما المانع من كون الذات الواحدة قابلة وفاعلة بمثل هذه الاعتبارات
واما الوجه الثاني فبان امتناع كون الذات مؤثرة فلا محيص عنه ولا نجاة لاسناد الامور الحادثة الى
ما ليس بموجود ولا معدوم وبطل القول بوجود واجب الوجود وانما الطريق في الرد على هذه الحجة

بالاقتصار

بالاقتصار على الاشكالات السابقة فان قيل فكما يمتنع تأثير الذات في الوجود لما فيه من افتقار الوجود الى
الوجود فيمتنع ان يكون الذات قابلة للوجود لان القابل للوجود لا بد ان يكون موجودا وفيه افتقار الوجود
الى الوجود قلنا لا نسلم انه يلزم من صورة كون الفاعل للوجود موجودا ان يكون القابل للوجود موجودا بل
شرطه ان يكون ثابتا والثابت اعم من الموجود واما القائلون بان الوجود زائد على الذات فقد احتجوا بحجج الاولى
قالوا لا خفاء ان قول القائل ذات واجب الوجود موجودة وهو حكم تصديقي يستدعي محكوما عليه و
محكوما به فلو كان ذاته وجوده كان حاصل القضية ذاته ذاته او وجوده وجوده وهو هذر من الكلام الثانية
قد نعقل وجود واجب الوجود من نجهل حقيقته والمعلوم يجب ان يكون مغايرا لما ليس بمعلوم الثالثة ان
مسمى الوجود واحد مشترك بين جميع الموجودات على السوية كما سيأتي في المسألة الرابعة والمفهوم من الذات
مختلف كما سبق وعند ذلك فيجب ان يكون زائدا على الذات لثلاثة اوجه الاول ان ما به الاختلاف يجب ان يكون
غير ما به الاتفاق الثاني انه اذا كان الوجود هو نفس الماهية والوجود مشترك فليس القول بان وجود واجب
الوجود علة وجود غيره اولى من العكس الثالث انه اذا كان مسمى الوجود واحدا فلو كان نفس الذات لكان مسمى
الذات واحدا ويلزم من ذلك ان كل ما كان ثابتا لبعض الموجودات لذاته ان يكون ثابتا للاخر ضرورة الاتحاد
في المقتضي ويلزم من ذلك ان يكون واجب الوجود ممكنا لذاته ضرورة ان غيره من الموجودات ممكن لذاته
وان يكون غيره واجبا لذاته ضرورة مشاركته لواجب الوجود في المقتضي لوجوب الوجود وفيه ما يوجب
جعل الواجب ممكنا والممكن واجبا وهو قلب الحقيقة فيمتنع وهذه الحجج ايضا بعيدة عن التحصيل لما تقدم
اما الحجة الاولى فللقائل ان يقول الحمل والوضع والمحكوم به والمحكوم عليه ليس في المعنى بل في اللفظ وعند اختلاف
اللفظ لا يكون هذرا كقول القائل الانسان بشر وكذا في جميع الالفاظ المترادفة فانه قد يقصد بيان
ان مدلول احد اللفظين هو مدلول الاخر بخلاف ما اذا اتحد اللفظ واما الحجة الثانية فمبنية على ان الوجود
زائد على الحقيقة والا فمع القول بان الوجود هو نفس الحقيقة يمتنع تسليم العلم بالوجود مع الجهل بالحقيقة و
اما الحجة الثالثة فمبنية على ان الوجود واحد مشترك بين واجب الوجود وممكن الوجود وسيأتي ابطاله في المسألة
الرابعة فهذه هي عمدة الفريقين وان كان حجة المذهب الاول اشبه فعسى ان يكون عند غيري تحقيق لاحد الطرفين

المسألة الرابعة في ان واجب الوجود مشارك لوجود سائر الممكنات في المعنى ام لا وقد اختلف في ذلك
فذهب الاشعري وابو الحسين البصري الى انه غير مشارك لباقي الموجودات في معناه وانما هو مشارك في الاسم وذهب
الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين الى ان مفهوم الوجود في الكل واحد وقد احتج من قال بالاختلاف بان وجود
واجب الوجود نفس ذاته وذاته مخالفة لباقي الذوات على ما تقدم من ان كل واحد من المتقدمين
فمسمى الوجود يكون مختلفا وقد عرف ضعفه ولما احتج القائلون باتحاد مسمى الوجود في واجب الوجود
وغيره فبوجوه اربعة الوجه الاول انه يصح تقسيم الوجود الى الواجب والممكن والقديم والحادث والوجود مورد القسمة

وكل ما يكون مورد القسمة يجب ان يكون واحدا فالوجود واحد الثاني هو انا اذا اعتقدنا شيئا موجودا
فاعتقاد كونه موجودا لا يختلف باختلاف الاعتقاد بكونه واجبا او ممكنا او بكونه جوهرا او عرضا
او سوادا او بياضا الى غير ذلك ولو لم يكن المفهوم من الوجود في الكل واحدا لاختلف باختلاف الحقائق
الثالث انا اذا قلنا هذا الوجود خاص كان هذا الحكم تصديقيا والتصديق يستدعي سابقة التصور
واحد التصورين الوجود مطلقا والاخر الخاص فالتصور للوجود المطلق سابق على التصور للوجود الخاص
ولا معنى للوجود المطلق الا ما كان صالحا لاشتراك كثير من الموجودات فيه فيكون مسمى الوجود من حيث هو هو
متحدا الرابع هو ان قول القائل مسمى الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات لا يكون المراد به الوجود المطلق
على الوجود المطلق والخاص فان اراد به الوجود الخاص فلا نزاع فيه ولا حاجة الى نفي ما وقع الاتفاق عليه وان
اراد به الوجود المطلق فالحكم على الوجود المطلق بانه لا يقع الاشتراك فيه اعتراف بالوجود المطلق لان التصديق
مسبوق بالتصور فيكون القول متناقضا اذ الوجود المطلق هو الصالح للاشتراك فيه فالقول بانه لا اشتراك
فيه يكون متناقضا وفي هذه الحجج ايضا نظر اما الحجة الاولى والثانية فقد سبق الكلام عليهما في مسألة
مسمى الذات واحد ام لا واما الحجة الثالثة فقد فيها لقائل ان يقول الحاصل من قولنا هذا الوجود خاص
انه مخالف لباقي الوجودات وذلك لا يستدعي كونه مطلقا واما الحجة الرابعة فالمراد من قولنا مسمى الوجود
ليس مشتركا فيه بين الذوات اي انه ليس لاسم الوجود مسمى مشترك بين الذوات وليس حكما بعدم الاشتراك
على مسمى محقق لا مطلقا ولا خاصا ولا يخفى الفرق بين الاعتبارين وغاية ما يلزم منه التأويل بحمل اللفظ
على ما ليس ظاهرا فيه وهو غير بعيد والاقرب من المذهبين انما هو الاول لما تقدم **النوع الثاني**
في الصفات الثبوتية لذات واجب الوجود ويشتمل على احدى عشر مسألة ا في اثبات الصفات النفسانية
على وجه عام ب في اثبات صفة القدرة ج في اثبات صفة الارادة د في اثبات صفة العلم ه في اثبات
صفة الكلام و في اثبات صفة الادراكات ز في اثبات صفة الحيوة ح في انه هل الصفة زائدة على هذه
الصفات ط في ان الصفة هل هي عين الوصف او غيره ي في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره
او لا هو هو ولا هو غيره وان الصفة هل يوصف ام لا يا في تعلق هذه الصفات بمتعلقاتها وانه وجودي ام لا
المسألة الاولى في اثبات الصفات النفسانية على وجه عام مذهب اهل الحق من الاشعرية ان الواجب بذاته قادر
بقدرة مريد بارادة عالم بعلم متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر حي بحيوة وهذه كلها صفات وجودية ازلية
زائدة على ذات واجب الوجود وذهبت الفلاسفة والشيعة الى نفيها ثم اختلفت الشيعة فمنهم من لم يطلق
عليه شيء من الاسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز عنها واما المعتزلة فلهم تفصيل مذهبهم في الصفات الاتي ذكره
في كل مسألة على التفصيل ونحن الان نبتدئ بعقد المعطلة والنفية على وجه فساده ثم نذكر ما هو معتقد
اهل الحق فنقول قالت المعطلة لو كانت الصفات وجودية زائدة على ذاته فاما ان يكون كلها واجبة او ممكنة

او البعض واجبا والبعض ممكنا لا جايز ان يقال بالاول اذ هي مفتقرة الى الذات ضرورة كونها صفات
للذات والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا لذاته ولا جايز ان يقال بالثاني والا لافتقرت الى علة موجبة لها والعلة الموجبة
لها اما الذات او غيرها لا يمكن ان يكون الموجب لها الذات فالمقتضي والقابل لا يكون هو الفاعل من جهة
كونه قابلا وان كان من جهتين فالجهات لا بد وان يكون وجودية فان نقيض الجهة لا جهة ولا جهة عدم
فالجهة وجود والكلام في تلك الجهات كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وان كان الموجب
لها غير الذات فواجب الوجود يفتقر الى غيره في افادة كمالاته له ويلزم ان يكون مشروفا بالنظر الى ذلك
الغير وهو ممتنع ثم ذلك الغير اما ان يكون قديما او محدثا لا جايز ان يكون قديما اذ لا قديم عندكم غير
واجب الوجود وصفاته وان كان حادثا فصفات واجب الوجود حادثة ضرورة حدوث المحدث لها
وهو غير قابل لحلول الحوادث في ذاته كما يأتي وان كان الثالث فبطلانه كل واحد منهما بما به بطلان
القسمين الاولين فاذن واجب الوجود واجب من جميع جهاته وليس له صفات وجودية زائدة على ذاته
ما يوجب فيه تعددا او لا كثرة ولا ما يوصف به فلا يخرج عن ان يكون من اسماء الذات كقولنا انه ذات
وموجود وماهية وشيء ومعنى او من الصفات السلبية كقولنا انه واجب اي لا يفتقر الى غيره في وجوده او
اضافية كقولنا انه جواد وعلة ومبدأ وخالق ومبدع واما ما يخص المعتزلة والشيعة فانهم قالوا
لو كان لصفات وجودية زائدة على ذاته لم يخل اما ان يكون هي هو او هي غيره فان كانت هي هو فلا صفة
له زائدة عليه وان كانت غيره فاما قديمة او حادثة فان كانت قديمة فالقديم اخص وصف الالهية وذلك
يفضي الى القول بتعدد الالهة وهو ممتنع وان كانت حادثة فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهو ممتنع ايضا
فانه لو قام به صفات وجودية لكانت مفتقرة الى الذات في وجودها وذلك يؤدي الى اثبات خصائص
الاعراض لصفات واجب الوجود وهو ممتنع ايضا فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة وهي
الذات والعلم والحيوة فمن اثبت له ذلك وزيادة كان اولى بالتكفير والجواب اما الشبهة الاولى فقد سبق
الجواب عنها في مسألة ان وجود واجب الوجود هل هو زائد على ذاته ام لا وما قيل من ان القدم اخص وصف
الالهية تعالى ان اريد به انه خاص به على وجه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات الخارجة عن مسماه فمسلم ولكن
ليس في ذلك ما يوجب نفي القدم عن صفاته وان اريد به انه غير متصور ان يعم شيئين على وجه يدخل فيه
ذات واجب الوجود وصفاته فهو المصادرة على المطلوب ولا يغني على الخصم ان كان ممن يعتقد كون العدم
شيئا او ذاتا ثابتة في القدم ثم حال العدم على ما لا يخفى وقد اجاب بعض الاصحاب عن هذه الشبهة بان
قال لو كان القدم اخص وصف الالهية فمفهومه لا محالة زائد على مفهوم كونه موجودا وعند ذلك فالوجود
اما ان يكون اعم من القدم واخص منه فان كان اعم فقد تركبت ذات الاله من وصفين اعم واخص وان كان اخص
فيلزم ان يكون كل موجود الها وبتقدير الالزام وهو غير صواب لجواز ان لا يكون اعم ولا اخص بناء على ان مسمى الوجود

مختلف وان اتحد الاسم كما سبق ولا يلزم من تعدد مفهوم اسم الوجود والعدد التكثر في مدلول اسم الاله
تعالى الا ان المفهوم من القدم معنى وجودي او امر حقيقي وليس كذلك بل حاصله راجع الى سلب الاولية
لا غير وهذا بخلاف الصفات الوجودية التي سلب عنها الاولية واما القول بان قيام الصفة بذاته
يفضي الى ثبوت خصائص الاعراض لها فانما يستقيم ان لو ثبت ان خاصية العرض قيامه بالمحل مع حدوثه
وتجدده وهو ايضا غير متصور في صفات الله تعالى واما تكفير النصارى فلم يكن باثباتهم العلم والحيوة
بل باثباتهم آلهة مثل ما دل عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة على ما اعتمد عليه
الشفاء واما اهل الاثبات فقد سلك بعضهم مسلكا ضعيفا وهو انهم تعرضوا لاثبات احكام الصفات
اولا ثم توصلوا بها الى اثبات العلم بالصفات ثانيا فقالوا العالم لاشتماله على غاية الحكمة والاتقان
وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه كما يأتي وهو مستند في التخصيص والايجاد الى واجب الوجود
كما يأتي فيجب ان يكون قادرا عليه مريدا له عالما به كما وقع به الاستقراء في الشاهد فان من لم يكن قادرا
لا يصح صدور شيء عنه ومن لم يكن مريدا لم يكن تخصيص بعض الجائزات عنه دون البعض والحكم
العكس اذ نسبتها اليه نسبة واحدة ومن لم يكن عالما بالشيء لا يتصور منه القصد الى ايجاده ولا
الاتقان والاحكام في صنعه قالوا واذا ثبت كونه قادرا مريدا عالما وجب ان يكون حيا اذ الحيوة شرط
هذه الصفات على ما عرف شاهدا وما كان له في وجوده وعدمه شرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا ثم
من كونه حيا ان يكون سميعا بصيرا متكلما فانه لم يتصف بهذه الصفات للاحياء لاتصف باضدادها
كالصمم والطرش والخرس على ما عرف شاهدا والله تعالى منزه عن الاتصاف بهذه قالوا واذا ثبت هذه
الاحكام فهي في الشاهد معللة بالصفات فالعلم علة كون العالم عالما والقدرة علة كون القادر
قادرا وعلى هذا النحو في الصفات والعلة لا يختلف شاهدا ولا غائبا وايضا فان حد العالم في الشاهد
من قام العلم به وكذلك في القدرة وغيره والشرط لا يختلف شاهدا ولا غائبا واعلم ان هذه الحجج مما ضعف
التمسك بها جدا فان حاصلها راجع الى الاستقراء في الشاهد والحاق الغائب بالشاهد بمثل التمثيل
وقد سبق ابطاله في الفصل السابع والذي نزيده ههنا ان نقول الغائب هنا نعرف التفاوت بين
صفات الغائب والشاهد حتى ان القدرة في الشاهد لا يتصور بها عنده الايجاد بخلاف القدرة
في الغائب وكذلك الارادة في الشاهد لا يتصور بها التخصيص بخلاف الارادة في الغائب وعلى هذا النحو
في باقي الصفات فاذن ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد
فلا يصح القياس وايضا فان التوصل من الصفات الاحكامية اعرف من الصفات النفسية والا لما امكن التوسل
بها الى معرفتها واذا كانت الصفات النفسية اخفى فكيف يؤخذ في حد الصفات النفسية وشرط المعرف ان يكون
اعرف مما يعرف به ولما تخيل بعض الاصحاب ضعف هذه الطريقة لم يستند في اثبات احكام الصفات

عند ظهور

عند ظهور الاتقان في الكائنات وكذا في اثبات الصفات عند ثبوت احكامها الى غير الضرورة ودعوى
البديهة دون الحاق الغائب بالشاهد وهو بعيد ايضا فان العلم الضروري بذلك وان كان ولا تفاق الشاهد
جريا على العادة فان من رأى بناء مرتفعا وصناعة محكمة في الشاهد اضطر عقله الى العلم بعلم صانعه
وقدرته وارادته الى غير ذلك من الصفات ولا يلزم مثله في الغائب لا لاطراد ذلك فيما اعلمه من الشاهد
من كون صانع البناء المحكم حيوانا متحركا بالارادة متغذيا ناميا مولدا وليس كذلك وايضا فانه لو خلى الانسان
ودواعي نفسه من مبدا نشوه الى آخر عمره من غير التفات الى نظر او تقليد لم يجد من نفسه العلم بذلك في
حق الغائب اصلا ولو كان بديهيا لما كان كذلك ثم قد خالف فيه اكثر العقلاء وان المنفي في ذلك مجرد الدعوى
فقد لا يؤمن المقابل بمثله في طرف النقيض هذا كله بعد تسليم ثبوت احكام هذه الصفات وان قيام الصفات
بالذات والا فالاستدلال باطل والقول بانه لو لم يكن متصفا بهذه الصفات مع كونه حيا لكان متصفا بما
يقابلها فالتحقيق فيه يتوقف على بيان حقيقة المتقابلين وبيان اقسامهما فنقول اما المتقابلان فما
لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة وهو اما ان لا يصح اجتماعهما ولا ارتفاعهما فالاول هما
المتقابلان بالسلب والايجاب وهو تقابل التناقض والتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على
وجه لا يجتمعان في الصدق ولا في الكذب لذاتيهما كقولنا زيد حيوان زيد ليس حيوانا ومن خاصيته استحالة
اجتماع طرفيه في الصدق او الكذب وانه لا واسطة بين الطرفين ولا استحالة لاحد الطرفين الى الآخر
والثاني فلا يخلو اما ان يتحاقطا او لا يتحاقطا فان تحاقطا فهما المتقابلان بالتضايف وهما اللذان لا تعقل
لكل واحد منهما الا مع تعقل الآخر كقولنا زيد اب زيد ابن وخاصيته توقف كل واحد من طرفيه على الآخر
في الفهم وان لم يتحاقطا فاما ان يبعد كل واحد منهما الآخر او لا يبعد فان كان الاول فهما المتقابلان
بالتضاد والمتضادان كل امرين يتصور اجتماعهما في الكذب دون الصدق ويبعد كل واحد منهما الآخر
وسواء كانا وجوديين كالسواد والبياض او وجود او عدم كالزوجية والفردية ومن خواصه جواز استحالة
كل من طرفيه الى الآخر في بعض صوره وجواز وجود واسطة بين الطرفين ثم علته الاستحالة من احد الطرفين
الى الآخر كالصفرة والحمرة بين السواد والبياض وان كان لا يبعد كل واحد منهما الآخر فهو تقابل العدم
والملكة اما الملكة بالمعنى الخاص فكل معنى وجودي امكن ان يكون ثابتا للشيء اما بحق جنسه كالبصر
للانسان او بحق نوعه ككتابة زيد او بحق شخصه كاللحية للرجل واما العدم المقابل لها فهو ارتفاع
هذه الملكة وسواء كان ذلك في وقت الامكان كالامية بعد البلوغ او قبله لعدم الكتابة حالة الصغر
كان مما يزول كالمروق او لا يزول كالعمى ولما لم يكن ملكة البصر بالتفسير المذكور ثابتة للحجر لا يقال له اعمى ولا بصير
ومن خواص هذا التقابل جواز انقلاب الملكة الى العدم ولا عكس وعلى هذا ان اريد بالتقابل هنا تقابل
التناقض بالسلب والايجاب وهو انه لا يخص كونه سميعا وبصيرا ومتكلما او ليس فهو ما يقوله الخصم ولا

يقبل نفيه من غير دليل وان اريد التقابل تقابل المتضايفين فهو غير متحقق بين البصر والعمى والسمع والطرش
ونحوه وان كان من قبيل التضايف فلا يلزم من نفي احد المتضايفين ثبوت الاخر بل ربما انتفيا معا وان
اريد بالتقابل تقابل الضدين فانما يلزم لو كان واجب الوجود قابلا لتوارد الاضداد عليه وهو غير مسلم
وان كان قابلا لهما فلا يلزم من نفي احد الضدين وجود الاخر لجواز اجتماعهما في العدم ووجود واسطة
بينهما ولهذا يصح ان يقال الباري ليس باسود ولا ابيض وان اريد به التقابل تقابل العدم والملكة فلا
يلزم ايضا من نفي الملكة تحقق العدم ولا بالعكس الا في محل يكون قابلا لهما ولهذا يصح ان يقال الحجر
لا اعمى ولا بصير والقول بكون الباري تعالى قابلا للبصر والسمع هو محل النزاع والمصادرة على المط
وعلى هذا فقد امتنع لزوم العمى والخرس والطرش في حق الله تعالى ضرورة نفي البصر والسمع والكلام
عنه واما المعتزلة فانهم قالوا في ابطال الحاق الغائب بالشاهد في هذه الصفات ان هذه الاحكام
هي العالمية والقادرية والمريدية ونحوها واجبة لله تعالى والواجب لا يفتقر الى ما يعلل به كما في الشاهد
فان التحيز للجوهر وقبول الجوهر للعرض لما كان واجبا لم يفتقر الى علة وانما المفتقر الى العلة ما كان في نفسه
جائزا غير واجب وذلك ككون العالم عالما في الشاهد وكوجود الحادث ونحوه قال بعض الاصحاب
قولكم بان الواجب لا يعلل والجائز هو المعلل منتقض في كلا الطرفين اما انتقاض طرف الجواز فهو
ان الوجود للحادث جائز وليس معللا واما انتقاض طرف الوجوب فهو ان كون العالم عالما في الشاهد
بعد ان ثبت واجب وهو معلل وهذا غير صحيح اما قوله الوجود للحادث جائز وليس معللا فانما يلزم ان لو قيل
ان كل جائز معلل بالصفة وليس كذلك بل انما قالوا لا يعلل الا الجائز ولا يلزم من كون التعليل لا يكون الا بالجائز
ان يكون كل جائز معللا واما قوله بان العالم في الشاهد بعد ان ثبت كونه عالما واجب وهو معلل فغير صحيح
ذلك لان الواجب ينقسم الى ما وجوبه لذاته والى ما وجوبه مشروط بغيره فان اريد به انه واجب بالمعنى الاول
حيث جعله معللا فان الواجب بنفسه ما لا يفتقر في وجوده الى غيره وان اراد به الواجب بالمعنى الثاني فلا
يخرج عن كونه جائزا فان كل ما وجوبه بغيره فهو جائز بنفسه على ما سبق واذا كان جائزا فتعليله غير ممتنع
وما يمتنع تعليله ليس الا ما كان واجبا بنفسه او ممتنعا وهذا وان كان واجبا فليس وجوبه بنفسه فلا
يتجه به النقض وايضا فان الخصم قد لا يعلم ثبوت هذه الاحكام للباري تعالى ولكن على وجه يكون النسبة
بينها وبين احكام ذواتنا على نحو النسبة بين ذاته وذواتنا وعند ذلك فلا يلزم من تعليل احد المختلفين
تعليل الاخر وان وقع الاشتراك بينهما في التسمية على ما لا يخفى ولا يلزم عليه ان يقع فيما ذكروه
في العلة مع المعلول لازم لكم في الشرط مع المشروط حيث انكم قلتم الباري حي ضرورة كونه شرطا لكونه
عالما او قادرا او مريدا في الشاهد فما هو اعتذاركم في الشرط هو اعتذارنا في العلة فان الخصم قد لا يسلم طريق
اثبات كونه حيا بجهة الاشتراط بل بغيره من الطرق كيف وان البنية المخصوصة عند مشترطي الشاهد

ومع

ومع ذلك فلم يلزم اطراد ذلك في الغائب فكيف يلزم الاطراد في غيره وانما الطريق في الرد على المعتزلة فيما
اوردوه ان يقال ان اردتم بكونها واجبة للباري تعالى انها لا تفتقر الى علة فهو المصادرة على المطلوب وان
اردتم انه لا بد منها لواجب الوجود فذلك لا ينافي التعليل بالصفة والقول بان التحيز للجوهر وقبوله للعرض
في الشاهد لما كان واجبا لم يفتقر الى علة فمبني على فاسد اصولهم في قولهم ان هذه توابع الحدوث وتوابع
الحدوث مما لا يدخل تحت القدرة ولا ينسب الى فعل فاعل وهو غير صحيح عند اهل الحق بل كل ما دخل في الوجود
مما هو وجودي عيني كان اصليا او تابعا فهو مقدور لله تعالى ومخلوق له وليس شيء مما يفرض في الشاهد واجبا
لنفسه اللهم الا ان يعني بكونه واجبا انه لازم لما هو ثابت له على وجه لا يقع المفارقة بينهما اصلا لكن
الواجب بهذا التفسير غير مانع من تعليله كما سبق وان قيل هذه الامور اللازمة وان كانت مفتقرة
الى فاعل مرجح لكنها لا تفتقر الى صفة قائمة بمحلها تكون علتها كما في افتقار العالمية في الشاهد الى
صفة العلم وهو المقصود بلفظ العلة واذا لم يفتقر الى علة لكونها لازمة فلذلك فيما نحن فيه قلنا تفسير
عدم افتقارها الى العلة بالمعنى المذكور وان كان صحيحا فقولهم انها لا تفتقر الى العلة لكونها لازمة
بل لا مانع من ان يكون معللة وان كانت لازمة ويكون علتها لازمة ايضا والقول بانه لا معلل الا ما كان
جائزا فانما يقع ان لو كانت هذه الاحكام غير جائزة ولا يمتنع القول بجوازها من حيث انه لا يمكن القول
بعدمها الا وقد لزم المح عنه لان المح قد يلزم عند فرض عدم الشيء لنفسه فيكون واجبا لذاته وقد يكون
فرض المح لازما عن امر خارج وان كان الشيء في نفسه جائزا وذلك كما في فرض عدم المعلول مع وجود علته
كالكل مع الاتحاد ونحوه فلم يثبتوا ان المح اللازم عند فرض عدم هذه الاحكام لازم لنفسها الا لو وجد
عللها لا يلزم ان يكون واجبة لنفسها فهذه خلاصة ما ذكره الاصحاب في هذا الباب واعلم ان ههنا
طريقة رشيقة سهلة المعرك قريبة المدرك يعسر على المنصف المتبحر الخروج عنها والقدح في دلالتها يمكن
طردها في اثبات جميع الصفات النفسانية وهي مما الهمني الله به ولم اجدها على صورتها لاحد
غيري وذلك ان يقال المفهوم من كل واحد من الصفات المذكورة اما ان يكون في نفسه بحيث يلزم مع قطع
النظر عما يتصف به صفة كمال او لا صفة كمال لا جائز ان يكون لا صفة كمال والا كان حال من اتصف بها في
الشاهد انقص من حال من لم يتصف بها ان كان عدمها في نفس الامر كمالا او مساويا لحال من لم يتصف
بها ان لم يكن عدمها في نفس الامر كمالا وهو خلاف ما نعلمه في الشاهد فلم يبق الا القسم الاول وهو انها
في نفسها وذاتها كمال وعند ذلك فلو قدر عدم اتصاف الباري تعالى بها لكان ناقصا بالنسبة الى من اتصف
بها من مخلوقاته ومح ان يكون الخالق انقص من المخلوق فان قيل لا نقول بانها صفة كمال على الاطلاق ولا انها
غير كمال على الاطلاق بل صفة كمال بالنظر الى الشاهد ولا كمال بالنظر الى الغائب وعند ذلك فلا يلزم منه ان
يكون حال من اتصف بها في الشاهد مساويا لحال من لم يتصف بها او انقص ولا يكون الخالق انقص من

المخلوق وسلمناه دلالة ما ذكرتموه على وجوب اتصاف واجب الوجود بهذه الصفات لكنه منقوض بالشم والذوق
واللمس وغير ذلك من كمالات الموجودات في الشاهد فان ما ذكرتموه جار فيها مع انها غير ثابتة لله تعالى
سلمنا عدم الانتقاض ولكنه معارض بما يدل على ان هذه الصفات غير موجبة للرب تعالى وذلك لان ما يثبت
للرب من هذه الصفات اما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا من جنسه فان كان الاول فيلزم منه
ان يكون صفاته مشاركة لصفات موجودات الشاهد في العرضية والامكان وان يكون الباري تعالى محلا
للاعراض وهو ممتنع وان كان الثاني فهو غير معقول وما ليس بمعقول لا يحكم عليه بكونه صفة فضلا عن كونه
كمالا لغيره او ليس كمالا له ولا يلزم من الحكم على ما هو معقول الحكم عليه ولا بالعكس قلنا اما الاول فمندفع
فان كل واحد من الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يخرج عن كونه كمالا او لا ضرورة انه لا واسطة
بين النفي والاثبات والقول بان كل واحد من آحاد الصفات مع قطع النظر عما يتصف به لا يكون كمالا ولا
لا كمالا الا اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو ممتنع واما النقض بما ذكروه من الكمالات فالوجه في
دفعه ان كل ما ثبت كونه كمالا في الشاهد فان لزم من اثباته نقص في حق الغائب فلا سبيل الى اثباته والا
فلا مانع من اثباته للغائب على اصول اصحابنا وان تعذر اطلاقه لفظا لعدم ورود الشرع به وعند ذلك
فمن ادعى ان اثبات ما ذكرناه من الصفات في حق الغائب ما يلزم منها نقص في حقه فعليه البيان ولم
لما ان يكون من جنس ما في الشاهد او لا قلنا انه من جنس ما في الشاهد قولهم يلزم منه ان يكون صفاته
مشاركة لما في الشاهد في الامكان والعرضية قلنا ان عنوا بكونها ممكنة انها غير واجبة بذاتها او كونها
عرضا افتقارها الى المحل فذلك غير ممتنع عندنا وان عنوا به معنى آخر فهو غير مسلم فلا بد من تصويره وقد
يتجه على هذه الطريقة اشكالات اخر خاصة بكل صفة صفة يأتي تفصيلها والجواب عنها في كل مسألة
من مسائل الصفات على التفصيل ان شاء الله تعالى **المسألة الثانية** في اثبات صفة القدرة لله تعالى وقبل الخوض
في ذلك بالنفي والاثبات لا بد من تحقيق معنى القدرة فنقول القدرة عبارة عن صفة وجودية من شأنها
تأتي الاحداث والايجاد بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهي
منقسمة الى قديم وحادث اما القدرة الحادثة فيأتي الكلام فيها وفيما يتعلق بها فيما بعد واما القدرة
القديمة فقد احتج الاصحاب على ثبوتها لله تعالى بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولم يروا ان الله
الذي خلقهم هو اشد منهم قوة وقوله تعالى واصفا لنفسه ذو القوة المتين وقوله تعالى القوي العزيز
فان قيل الاستدلال بالنصوص على صفة القدرة فرع اثبات صفة الكلام وهو غير ثابت بعد فلا يصح
الاحتجاج بها وان صح الاحتجاج بها الا انها متروكة الظاهر فان القوة في الحقيقة عبارة عن الصلابة
المناقضة للخور والله تعالى متقدس عن الاتصاف بذلك وعند ذلك فليس حمل القوة على القدرة
باولى من حملها على كونه بحال يصدر عنه جميع الموجودات والجواب اما السؤال الاول فمندفع وذلك لانه

بلغ

تجويز

لانه اما ان يكون صفة الكلام ثابتة او غير ثابتة فان كان الاول فقد صح الاستدلال وان كان الثاني
فليس من شرط الدليل ان يكون مسلما بل شرطه ان يكون بحال يمكن تسليمه بالدلالة عليه وتقرير اثبات
صفة الكلام بهذه الحالة كما سنبين كونها ثابتة فيما بعد وما ذكروه من مخالفة الظاهر فان القوة وان كانت
في اصل الوضع عبارة عن الصلابة كما ذكروه الا ان استعمالها بازاء القدرة مجاز مشهور ولهذا اذا قيل
فلان قوي على كذا تبادر الى الفهم منه عند الاطلاق ان له عليه مقدرة وليس كذلك ما ذكروه من التأويل
والذي يدل على امتناع الحمل على ما ذكروه من المجاز قوله تعالى اشد منهم قوة فقد اثبت لهم اصل القوة
وهي غير مفسرة في حقهم بالايجاد كما سنبين انه لا موجد غير الله تعالى فتعين تفسير القدرة بما ذكرناه
وبالجملة فطريق الاستدلال في هذا الباب بالنصوص المذكورة لا يخرج عن الظن والتخمين وهو غير
مكتفى به في اليقينيات واما من جهة المعقول فهو انهم قالوا اذا ثبت حدوث العالم وهو كل موجود
سوى الله تعالى فاما ان يكون وجوده بنفسه او بخارج عنه لا جائز ان يكون وجوده بنفسه لما سبق في
اثبات واجب الوجود وان كان بغيره فذلك الغير ان كان غير الله تعالى من العالم فيكون حادثا ولا بد له من محدث
والكلام فيه كالكلام في الاول فلا بد من الاستناد الى الله تعالى قطعا للتسلسل والدور الممتنع وعند
ذلك فاما ان يكون الباري موجدا لذاته او بصفة زائدة له على ذاته فان كان موجدا لذاته فلما
ان يتوقف ايجاده له على امر او لا يتوقف فان توقف على امر فاما قديم او حادث فان كان قديما لزم من
قدم الذات وقدم الشرط الحادث عنه وهو محال وان كان الشرط حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول
وهو تسلسل ممتنع وان لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم ما صدر عنه او من حدوث ما صدر عنه
حدوثه وكل واحد من القسمين محال وان كان الباري موجدا له بصفة زائدة على ذاته فاما ان يكون قديمة
او حادثة لا جائز ان يكون حادثة اذ الكلام في حدوثها كالكلام فيما احدث بها وهو ممتنع
كيف ويلزم منه ان يكون الباري تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما سيأتي وان كانت الصفة قديمة فلا يخلو
اما ان يكون صفة وجودية او عدمية او لا وجودية ولا عدمية لا جائز ان يقال بكونها عدمية ولا
بكونها غير موجودة ولا معدومة لما سبق في اثبات واجب الوجود فلم يبق الا ان يكون وجودية وهي
اما ان يكون بحيث يلازمها الايجاد ولا يتصور معها الترك بدلا عن الفعل او لا فان كان الاول لزم
من قدمها قدم معلولها او من حدوث معلولها حدوثها وهو محال وان كانت بحيث يتصور معها الترك
بدلا عن الفعل فهو المعني بالقدرة فان قيل لا نسلم حدوث كل موجود سوى الله تعالى فما المانع من ان يكون
الباري تعالى موجدا لذاته قولكم لو كان موجدا لذاته اما ان يتوقف ايجاده على تجدد امر او لا يتوقف
قلنا ما المانع من ان يكون الازلية مانعة من وجوده وزوالها شرطا في عدمه ويكون الباري تعالى
متوقفا في ايجاده لذاته على زوال المانع وتحقق الشرط سلمنا ان الازلية ليست مانعة ولا زوالها

شرطا ولكنا اجمعنا على ان شرط ايجاد العلة لمعلولها وسواء كانت موجبة او بالطبع والا
ان يكون المعلول ممكنا في نفسه فان ما ليس ممكنا في نفسه لا يكون معلولا لغيره وعند هذا فالحجج
اما ان يكون وجود العالم في الازل ممكنا او غير ممكن فان كان ممكنا فقد بطل عليكم القول
بامتناع قدمه فان الممكن لا يكون ممتنعا وهو خلاف مذهبكم ثم انه لا يمتنع ان يكون وجوده
في الازل بالواجب ويكون معا بالوجود وان تفاوت في التقدم والتاخر بالذات كتقدم حركة اليد
على حركة الخاتم وان كانا معا بالوجود وعند ذلك فيمتنع القول باثبات القدرة لله تعالى اذ هو متوقف على
حدوث العالم وان لم يكن العالم في الازل ممكنا فقد فات شرط ايجاد العلة لمعلولها في الازل فكذلك
امتنع ان يكون العالم موجودا مع الباري في الازل بخلاف الحكم في حالة الحدوث ثم ان امكان المتجدد
اما ان يكون وجودا او عدما فان كان وجودا فقد تجدد ام لم يكن والكلام فيه كالكلام في الكل
ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان عدمه فقد عدمه في الازل وجود لان عدم العدم وجود فيلزم
ممكنا والا كان الموجود الممكن ثابتا في الازل وهو خلاف الفرض فهو واجب لذاته فاذا قيل بتقدمه فقد
قيل بجواز عدم الفعل بذاته وهو ممتنع سلمنا انه لا يتوقف ايجاده له على شرط ولكن ما المانع من ان
يكون الباري تعالى مقتضيا بذاته لايجاد العالم حادثا لا ازليا وعند ذلك لا يلزم من قدم العلة
قدم المعلول ولا من حدوث المعلول حدوث العلة سلمنا ذلك لا كذا ما ذكرتموه على وجود القدرة
ولكن معنا ما يدل على انها غير موجودة وبيانه من عشرة اوجه الاول انه لو كان موجدا بالقدرة فالقدرة
فاما ان يتوقف الايجاد بالقدرة على تجدد امر او لا يتوقف فان توقف لزم التسلسل وان لم يتوقف فيلزم قدم
المقدور لقدم القدرة او حدوث القدرة لحدوث المقدور وكل واحد من الامرين محال الثاني هو ان
وجود المقدور بالقدرة اما ان لا يكون متوقفا على تعلق القدرة به او يكون متوقفا على تعلق القدرة
به او يكون متوقفا على تعلق القدرة به فان كان الاول فلا يكون وجوده اولى من عدمه ولا وجوده
اولى من وجود غيره بها العدم تعلق القدرة به وان كان الثاني فلا يخفى ان تعلق القدرة بالمقدور نسبة
واضافة بين القدرة والمقدور والنسبة بين الشيئين متوقفة عليهما واحد المتعلقين هو المقدور
فتعلق القدرة متوقف عليه فاذا كان وجود المقدور متوقفا على تعلق القدرة به كان دورا ممتنعا
الثالث ان وجود المقدور اما ان يتوقف على تاثير القدرة فيه او لا فان كان الاول فالتاثير اضافة نسبة
بين الاثر والمؤثر وذلك يفضي الى الدور كما سبق في تحقيق التعلق وان كان الثاني فيلزم منه وجود
الاثر بدون تاثير المؤثر فيه وهو ممتنع الرابع هو ان تاثير القدرة في وجود الحادث متوقف على تميزه
في نفسه والا لما كان تاثيرها فيه اولى من غيره فاذا تميزه في نفسه متقدم على تاثير القدرة فيه وتميز المقدور
في نفسه صفة له وصفة الشيء متاخرة عنه والمقدور متاخر عن تاثير القدرة فيه فالتمييز الذي هو متاخر

في المقدور

عن المقدور المتاخر عن تاثير القدرة فيه يكون متاخرا عن تاثير القدرة وقد كان متقدما عليها وهو محال
الخامس ان تاثير القدرة في الوجود بدلا عن العدم او العدم بدلا عن الوجود اما ان يكون متوقفا على
مرجح لاحد الطرفين على الاخر او لا لا جائز ان يقال بعدم المرجح والا لزم فيه ترجيح احد الجائزين على
الاخر من غير مرجح وهو محال كما سبق وان كان متوقفا على مرجح فعند وجود المرجحات وانتفاء الموانع اما
ان يكون الترك ممكنا او لا فان كان الاول فلا يلزم من فرض عدمه المحال فاذا الفعل والترك ممكنان نعم تقسيم
في تحقق الوجود دون العدم يكون عائدا ويلزم منه التسلسل الممتنع وان كان الثاني فقد صار وجوده
واجبا وحتما لازما وخرج عن ان يكون ممكنا موجودا بالقدرة اذ القدرة ما يتاتى بها الايجاد والا
يمتنع معها الترك لا بد لا من الفعل السادس هو ان وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون معلوما
لله تعالى او لا فان لم يكن معلوما له كان جاهلا بعواقب الامور وهو على الله محال وان كان معلوما فلا بد من وقوعه
حتى لا يكون علمه جهلا وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة وان كان لا بد من القدرة فلا لايجادها ما لا يتهيأ
معه الترك حتى لا يكون العلم جهلا السابع هو ان وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون مرادا لله تعالى
او لا يكون مرادا له فان كان مرادا له فيمتنع ان لا يقع وعند ذلك فلا حاجة الى القدرة او ان يكون القدرة مما لا
يتهيا معها الترك وهو ممتنع على ما سبق وان لم يكن مرادا له فهو غير مختار في ايجاده الثامن انه لو كان موجدا
بالقدرة فاما ان يكون مريدا لما يوجده او لا يكون مريدا لما يوجده فان كان مريدا لما يوجده فهو ممتنع لوجهين
الاول ان ارادته له اما ان يكون سابقة على الحادث او معه فان كانت سابقة فهي عزيمة والعزم انما يتصور في
حق من لجم على شيء بعد تردده فيه وذلك في حق الله تعالى محال وان كان وجودها مع وجود الحادث فهي
حادثة وهو محال الوجه الثاني هو انه لو كان مريدا للمقدور فاما ان يكون ارادته اولى من لا ارادته او لا يكون اولى
به فان لم يكن ارادته اولى له فليس ارادة الفعل اولى من تركها وان كانت ارادته اولى به فهو لاجلها الذي يستفيد باولى
لكمالا ولعدم الارادة يفوت عليه ذلك الكمال ويلزم من ذلك ان يكون كمال الرب تعالى مستفادا من مخلوقه وهو
محال وان لم يكن مريدا لما يوجده فهو غير موجد بالاختيار التاسع هو ان الايجاد بالقدرة اما ان يكون العدم معه
مقدورا او لا لا جائز ان يقال بالاول اذ القدرة صفة مؤثرة يستدعي اثرا والعدم نفي محض فلا يكون اثرا
للقدرة وان قيل بالثاني فهو غير موجد بالاختيار فان الموجد بالاختيار من صح منه الفعل بدلا عن الترك او الترك
بدلا عن الفعل العاشر لو كان موجدا بالقدرة والقدرة قديمة لوجب تعلقها بجميع المتعلقات فانه ليس
تخصيص القديم ببعض الجائزات دون البعض اولى من العكس ولو كانت متعلقة بجميع الجائزات فهو ممتنع
لوجهين الاول هو ان العالم مشتمل على خير وشر ولو كان موجدا للجميع لزم ان يكون خيرا شريرا لما
تقرر في العقول من ان موجد الخير خير وموجد الشر شرير وذلك على الله تعالى محال الثاني هو ان من جملة الجائزات
افعال العباد وانها مقدورة لهم كما سيأتي تعريفه فلو تعلقت بها قدرة الرب تعالى للزم منه وجود مقدور بين قادرين

قادرين وهو ممتنع كما سيأتي بيانه وايضا فان كثيرا من الموجودات الجائزة متولد بعضها من بعض كالذي نشأ
من تولد حركة الخاتم عن حركة الاصبع وكذا في حركة كل متحرك بحركة ما هو قائم به مما لا يزول ولا يمكن ان يقال ان
حركة الخاتم مخلوقة لله تعالى فانه غير متولد من حركة اليد والا لجاز ان يخلق احدى الحركتين دون الاخرى
وهو ممتنع سلمنا انه موجد بالقدرة ولكن هل القدرة القديمة واحدة او متعددة فان كانت واحدة فهل
هي متناهية في ذاتها او بالنظر الى متعلقاتها ام لا وان كانت غير متناهية فما علم الله تعالى انه لا يكون هل يكون
مقدورا الكون ام لا والجواب قولكم لا نم حدوث كل موجود سوى الله تعالى سيأتي ذلك فيما بعد قولهم ما
المانع من ان تكون الازلية مانعة من الوجود وعدمها شرطا قلنا ما من وقت يفرض وجود العالم فيه حادثا
الا ويمكن فرض وجوده قبل ذلك لانتفاء الازلية المانعة فلو كان البارى تعالى موجدا بذاته لوجب ان يكون
موجدا له في كل وقت يفرض فيه انتفاء الازلية ويلزم من ذلك ان لا يكون العالم موجودا في وقت وجوده بل قبله
وهو مح فدل على انه موجد بالقدرة والاختيار قولهم العالم في الازل اما ان يكون ممكنا او غير ممكن قلنا
هو ممكن غير ممتنع لذاته وانما هو ممتنع باعتبار امر خارج خلافا فانه يمكن كونه ممكنا باعتبار ذاته ممتنعا باعتبار غيره
قولهم اذا كان ممكنا لا يمتنع وجوبه بوجوب الواجب لذاته قلنا انما يلزم ذلك لو كان الايجاد بالذات ممكنا وهو غير مسلم
ولا نم ان تولد وجود حركة الخاتم من حركة اليد بل هما معلولان لامر خارج وان كان لاحدهما الاولوية على الاخر كما
سنبينه قولهم ما المانع من ان يكون البارى تعالى مقتضيا لذاته لوجود العالم حادثا لا ازليا قلنا لو كان كذلك لوجب
ان يكون مقتضيا الوجود في كل وقت يمكن ان يفرض العالم فيه حادثا ويلزم من ذلك ان يوجب حدوثه قبل
وقت حدوثه وهو مح قولهم لو كان موجدا للعالم بالقدرة فاما ان يتوقف الايجاد بالقدرة على تجدد امر
او لا قلنا لا يتوقف على تجدد امر ولا يلزم من ذلك عدم المقدور اذ ليس معنى القدرة ما يلزم بها المقدور
بل ما من شانه تحقق المقدور به وتخصيص الايجاد بوقت الوجود دون ما تقدم او تأخر فمستند الى
الارادة كما سيأتي قولهم لو كان موجدا بالقدرة القديمة فايجاد المقدور اما ان يتوقف على القدرة
او لا عنه جوابان الاول انه لا معنى لتحقق القدرة به غير حصوله عنها او هو نفس المعلول وعند ذلك
فلا اقل الثاني ان هذا لازم على من زعم ان الرب تعالى موجب بذاته والجواب اذ ذاك يكون متحدا و
بهذين الجوابين يكون اندفاع الشبهة الثالثة والثاني منهما اندفاع الشبهة الرابعة قولهم ترجح القدرة
في الوجود بدلا عن العدم وبالعكس اما ان يتوقف على مرجح ام لا قلنا هو متوقف على مرجح هو القدرة
ومخصص هو الارادة لا على امر خارج عنهما وليس في ذلك ما يوجب وجود الممكن من غير مرجح قولهم
اما ان يجوز مع ذلك الترك او لا قلنا اما بعد التعلق فلا ولكن لو قدرنا عدم التعلق بالايجاد بدلا عن
التعلق بالايجاد لكان ممتنعا وبهذا يتميز الموجب بالقدرة عن الموجب بالذات فان الموجب بالذات لا يمكن
ان لا يكون موجبا قولهم وجود الحادث في وقت حدوثه اما ان يكون معلوما لله تعالى او لا قلنا لاحد هو

معلوم

معلوم له مقدور لا غير مقدور وعند ذلك فلو فرضنا حدوثه لا بجهة القدرة كان علمه جهلا قولهم
وجود الحادث في وقت حدوثه اما مراد لله تعالى او غير مراد قلنا مراد بجهة القدرة لا مطلقا وذلك لانا
في القدرة قولهم الارادة ان كانت سابقة فهي عزيمة لا نم ذلك فان العزيمة انما تتصور في حق من ارادته
السابقة مسبوقة بالتردد والفكر وهو غير مسلم في حق الرب تعالى بخلاف الشاهد قولهم اما ان يكون
ارادة العالم اولى او لا قلنا الاولى انما يطلب في فعل من تطلب في فعله غاية الصلاح او الاصلح
وليس البارى كذلك على ما سيأتي وعلى هذا فلا يصح القول بانه لا اولوية لتخصيص احد الامرين دون
الاخر فان هذا هو شان الارادة وهو تخصيص احد الجائزين دون الاخر فاذا قيل لم كان كذلك كان
هذا السوال يتضمن ابطال حقيقة الارادة وكانه قيل لم كانت الارادة وهو غير مسموع ثم وان قدرنا
الاولوية في فعله فانما يلزم بسببه الكمال والنقصان في حق واجب الوجود ان لو كانت حكمة الاولوية
عائدة اليه وليس كذلك بل هي عائدة الى المراد دون المريد ثم هذا الاشكال مما لا يصح ايراده ممن يعترف بكون
الله تعالى مريدا من المعتزلة ولا من الفلاسفة الالهيين حيث قضوا بان النفوس مخصصة للحركات الفلكية
بارادة نفسية على ما سيأتي تحقيقه وان كانت النفوس الفلكية اشرف من الحركات المخصصة بها ثم هو
لازم على القائل بالايجاب بالذات اذ يمكن ان يقال الايجاب بالذات اما ان يكون اولى من عدم الايجاب
او لا يكون اولى وهلم جرا الى اخر الاشكال وعند ذلك فما هو جواب له في الايجاب بالذات فهو جواب
له في الايجاب بالقدرة والاختيار قولهم الايجاب بالقدرة اما ان يكون العدم معه مقدورا او لا
قلنا بل مقدور وما ذكروه من الاشكال فقد سبق جوابه قولهم العالم مشتمل على خيرات وشرور
فقد اجاب عنه بعض الاصحاب بان قال افعال المكلفين وان انقسمت الى خيرات وشرور لكن القدرة
الحادثة تتعلق بها من جهة وجودها وهي من هذا الوجه ليست شرورا وانما الحقها الشر بالنسبة الى
صفات هي منتسبة الى فعل العبد وقدرته كما ياتي تحقيقه في مسألة خلق الاعمال وهي من تلك الجهة غير
مقدورة لله تعالى ولا مرادة له فاذا ما هو الخير مستند الى فعل الله تعالى وما هو الشر مستند الى فعل العبد
وسنبين ابطاله في مسألة خلق الاعمال ونبين انه ما من حادث الا وهو حادث باحداث الله تعالى بل الحق
في ذلك ان يقال القدرة انما تتعلق به من جهة حدوثه ووجوده وليس وصفا ذاتيا ولا امرا حقيقيا بل حاصله
يرجع الى مخالفة الغرض وهو غير خارج عن الامور النسبية والاحوال الاضافية كما ياتي تحقيقه في مسألة
التحسين والتقبيح وان فرض اسناد الشر الى الله تعالى في الخلق والايجاد فلا يلزم ان يقال انه باعتبار ذلك
شرير الا بالقياس على الشاهد وهو غير صحيح كما سبق وان كان المورد له معتزليا فيلزمه تسمية الرب تعالى
مطيعا لكونه خالقا للطاعة كما قيل في الشر وليس كذلك فان قيل تسمية الواحد منا مطيعا انما كان بالنسبة
الى ما اوجده والرب تعالى عن ذلك قولهم من جملة الجائزات افعال العباد والمتولدات قلنا اما افعال العباد

والمتولدات قلنا اما افعال العباد فسنبين انها مخلوقة لله تعالى دون العبيد واما المتولدات فسنبين ايضا ابطالها وبيان انه ما من حادث الا وهو حادث باحداث الله تعالى وملازمة حركة الخاتم لحركة اليد مانع من حدوثهما باحداث الله تعالى فانه لا مانع من وجود امرين احدهما ملازم للآخر اما عادة كملازمة [illegible] واما اشتراطا كملازمة العلم للارادة والحيوة للعلم وليس احدهما مستفادا من الآخر بل كلاهما مخلوقان لله تعالى

قولهم القدرة القديمة واحدة او متعددة قلنا بل واحدة لا تعدد فيها ودليله مسلكان **المسلك الاول** انها لو كانت قابلة للتعدد فاما ان يكون اعدادها متناهية او غير متناهية فان كانت متناهية فما من عدد يفرض الا ويفرض الزيادة عليه بل لا بد من امكانه والصح كل عدد يفرض قابلا له فهو جائز عليها او عنده للمخصص لها بعض الاعداد دون البعض اما المخصص او لا المخصص فان كان الاول فالمخصص لها بذلك العدد اما موجب بالذات او بالاختيار فان كان الاول فهو محال فان نسبة الموجب بالذات الى كل ما يفرض من الاعداد نسبة واحدة فليس تخصيصه للبعض دون البعض اولى من العكس وان كان موجبا بالاختيار والقدرة فاما ان يكون تلك القدرة قديمة او حادثة فان كانت قديمة فهي من الجملة المفروضة وليس جعل البعض منها مخصصا للباقي اولى من العكس وان كانت حادثة فالحادث لا يكون مخصصا للقديم وان كان ذلك لا لمخصص ففيه ترجيح وقوع الجائز لا لمخصص وهو محال كما سبق واما ان كانت اعدادها غير متناهية فهو ممتنع لما سبق ايضا فيلزم من ابطال كل واحد من القسمين ابطال التعدد **المسلك الثاني** انه لو كانت متعددة متكثرة فلا يخلو اما ان يكون متفقة من كل وجه او مختلفة من كل وجه او متفقة من وجه دون وجه فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة فلا تكثر في اشخاص الحقيقة الواحدة من غير مميز وان كان الثاني فالقدرة ليست الا واحدة منها والباقي ليس بقدرة وان كان الثالث فما به تميز كل واحد من اعداد القدرة عن الآخر اما ان يكون اختصاصه به لذاته او لمخصص خارج لا جائز ان يقال بالاول والا لما وقع الاختلاف فيه بين اعداد القدرة لاشتراك الكل في حقيقة القدرة الموجبة لتخصيصه ولا جائز ان يقال بالثاني والا فالمخصص لكل واحد منها بما يخصص به اما ان يكون موجبا لذلك بالذات او بالقدرة فان كان بالذات فهو محال لان نسبة الموجب بالذات الى الكل نسبة واحدة ضرورة التماثل وليس تخصيصه بما يخصصه به البعض دون البعض اولى من العكس وان كان مخصصا بالقدرة فالقدرة المخصصة اما قديمة او حادثة لا جائز ان يكون حادثة فان الحادث لا يكون مخصصا للقديم وان كانت قديمة فهي من الجملة والكلام فيما يخصصها كالكلام في الاول وذلك يجر الى التسلسل او الدور وهو ممتنع واذا بطل كل واحد من الاقسام اللازمة من التعدد فلا تعدد كيف وان الطريق الى ثبوت صفة القدرة انما هو كون الكائنات وذلك انما يدل على انه لا بد من قدرة يحصل بها الايجاد ولا مانع من ان يكون القدرة واحدة والمتعلقات متعددة وذلك على نحو تعلق الشمس بما قابلها واستضائتها فانه وان كان متعددا غير موجب للتعدد في الشمس المتعلقة بها فالقول بالزيادة على ذلك فضول

لا دليل عليه وايضا فان القول بالتكثر يوجب التمايز بصفات خارجة عن الصفات النفسانية من غير دليل عقلي ولا نقلي سمعي وهو ممتنع غير ان هذه استبعادات والبرهان ما ذكرناه من المسلكين فان قيل ما ذكر انما يلزم ان لو كان ما وقع به التمايز بين اعداد القدرة من الصفات الوجودية والامور الحقيقية وما المانع من ان يكون التمايز باعتبار سلوب واضافات وتعلقات خارجة ليست من الصفات الوجودية وذلك على نحو ما يقوله الفيلسوف في تعدد الانفس الانسانية بعد مفارقة الابدان بناء على ما حصل لها في حال مقارنة الابدان من الانس والاضافات قلنا اما التعدد بالسلوب المحضة فبعيد وذلك لان ما سلب عن احد الاعداد ان وجب اشتراكه فيه بان يكون مسلوبا ايضا عن الكل فلا تمايز به وان لم يكن مسلوبا عن الكل فما سلب عن بعضها فهو ثابت للبعض دون الآخر ويلزم من ذلك اثبات صفة وجودية زائدة يكون التميز حاصلا بها لا بمحض السلب واما التمايز باعتبار الاضافات والتعلقات فلا يخلو اما ان يكون موجبه لقيام صفات وجودية بالمتعلق او لا فان كان الاول ففيه اثبات صفة وجودية على ما سلف وان لم يوجب قيام صفة وجودية فهي غير موجبة للتعدد في المتعلق كما ذكرناه من تعلق الشمس بما قابلها واستضائتها فاذا صفة القدرة القديمة واحدة لا تعدد فيها قولهم اهي غير متناهية في ذاتها ومتعلقاتها او لا قلنا بل هي غير متناهية في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها اما بالنظر الى ذاتها فبمعنى انها حقيقة واحدة لا انقسام فيها الى حدود ولا الى اجزاء كمية وهذا هو المعنى بسلب النهاية عن ذات واجب الوجود وما في صفاته واما سلب النهاية عنها باعتبار متعلقاتها فمعناه ان ما يصلح ان يتعلق به القدرة من الجائزات لا نهاية له بالقوة وان كان متناهيا بالفعل وهذا هو المعنى بسلب النهاية في متعلقات باقي الصفات قولهم فما علم الله تعالى انه لا يكون فهل يكون مقدور الكون له قلنا ما علم الله تعالى انه لا يكون منه ما هو ممتنع الكون في نفسه كاجتماع الضدين وكون الجسم الواحد في آن واحد في مكانين ونحوه ومنه ما هو جائز في نفسه مع قطع النظر عن تعلق العلم بانه لا يكون فما كان من القسم الاول فغير مقدور من غير خلاف سواء تعلق العلم بانه لا يكون او لم يتعلق واما القسم الثاني فقد اختلف فيه فذهب اصحابنا واكثر المعتزلة الى انه مقدور خلافا لعباد فانه قال هو غير مقدور لله تعالى وحاصل النزاع في هذه المسئلة آيل الى العبارة فان من قال بكونه مقدورا لا يعني به غير انه بالنظر الى ذاته ممكن والممكن من حيث هو ممكن غير مستحيل الوجود والقدرة من حيث هي قدرة لا يستحيل تعلقها بما هو في ذاته ممكن اذا قطع النظر عن تعلق العلم بانه لا يكون اذ الممكن من حيث هو ممكن لا ينبو عن تعلق القدرة القديمة به والقدرة من حيث هي قدرة لا تتقاصر عن التعلق لقصور فيها ولا ضعف ولا معنى لكونه مقدورا الا هذا وان كان مستحيل الوجود بالنظر الى تعلق العلم بانه لا يكون حتى يفضي الى وقوع خلاف المعلوم ومن قال بكونه غير مقدور فهو لا ينازع في كونه مقدورا بالتفسير المذكور وانما قال بكونه غير مقدور بمعنى انه يلزم المحال من فرض وقوعه

وتخصيصه بالقدرة من حيث تعلق العلم بانه لا يكون فهو غير ممنوع عنه القايل بكونه مقدورا لا بمعنى التفسير
المذكور **المسألة الثالثة** في اثبات صفة الارادة مذهب اهل الحق ان البارى تعالى مريد بارادة
قائمة بذاته قديمة ازلية وجودية واحدة لا تعدد فيها متعلقة بجميع الجائزات غير متناهية بالنظر الى
ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها وذهب الفلاسفة والمعتزلة والشيعة الى انكار ذلك واذا قيل انه مريد
فمعناه عند الفلاسفة راجع الى سلب الكراهة عنه ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة حيث انه فسر كونه
مريدا بسلب الكراهة عنه واما النظام والكعبي فانهم قالوا ان وصف الارادة شرعا فليس معناه ان اضيف
ذلك الى افعاله الا انه خالقها وان اضيف الى افعال العبيد فالمراد انه امر بها وزاد الجاحظ على هؤلاء
بانكار الارادة شاهدا فقال مهما كان الانسان غير غافل ولا ساه عما يفعله بل كان عالما به فهو معنى كونه
مريدا وذهب البصريون من المعتزلة الى انه مريد بارادة قائمة لا في محل وذهبت الكرامية الى انه مريد بارادة
حادثة في ذاته تعالى الله عن قول الزايغين وقبل الخوض في الحجج نفيا واثباتا لا بد من تحقيق معنى الارادة على
مذهب اهل الحق من ائمتنا المتكلمين ليكون النفي والاثبات واردا على معنى واحد وقد اختلفت عباراتهم فيها فقال
بعضهم هي القصد الى المراد وقال بعضهم هي ايثار المراد وقال بعضهم هي اختيار الحادثات وقال القاضي
ابو بكر هي المشية المجردة وفي هذه العبارات نظر اما العبارة الاولى والثانية ففيهما تعريف الارادة بالمراد
والمراد مشتق من الارادة فيكون اخفى في المعرفة من معرفة الارادة فلا يصلح للاخذ في التعريف والذي يخص
العبارة الاولى ان الارادة اعم من القصد وتعريف الاعم بما هو اخص منه ممتنع ولهذا فان الارادة على رأي
الاصحاب يجوز تعلقها بفعل الغير والقصد الى فعل الغير وقول القايل في العرف قصدت بفعلي لاجل فلان بالقصد
مصلحة فمن باب التجوز والتوسع والكلام انما هو في الحقيقة واما العبارة الثالثة وهي الايثار فتشعر
بسابقة التردد بين امرين احدهما آثر من الآخر والارادة اعم من ذلك فانها قد تكون حيث لا تردد كالمكره على فعل
شي فانه لا يخطر بباله الا الفعل الذي به نجاته وهو مريد له ويمكن دفعه بانه مؤثر لجانب فعله على عدمه ولا خلو له
عنه ومثل هذا التشكيك فوارد على العبارة الثالثة وهي الاختيار وبالجملة وحاصل هذه العبارات وان
سلم تساويها في المعنى عموما وخصوصا فحاصلها راجع الى التعريف بالحد اللفظي وهو تبديل لفظ بلفظ
مرادف له وهو انما يفيد عند الجاهل بدلالة اللفظ العالم بمعناه واما بالنسبة الى الجاهل بنفس المعنى فلا
والاقرب في ذلك ان يقال الارادة عبارة عن معنى من شانه تخصيص كل واحد من الجائزين دون الآخر لا لما
يلازمه التخصيص وبه يتحقق مغايرتها للعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر والحياة اذ ليس من شان العلم
التخصيص بل الكشف والاحاطة بالشي على ما هو عليه فيكون تابعا للتخصيص فلا يكون هو الموجب للتخصيص
ولا من شان القدرة ذلك بل الايجاد واما باقي الصفات فظاهر وليست هي الشهوة ولا التمني ولا العزيمة
ولا المحبة ولا الرضى وقد اختلف في ذلك اما الشهوة فهي توقان النفس الى ادراك بعض المدركات ولا

يتعلق

يتعلق بجميع الجائزات الواقعة بل ببعضها وهي ملازمة للذة واستطابة بخلاف الارادة وقد يتعلق الشهوة
بما فيه لذة وان لم يكن مرادا وذلك عندما اذا علم الشخص ان هلاكه فيه وحيث يطلق لفظ الشهوة بازاء
الارادة فليس الا بجهة التوسع والتجوز واما التمني فقد قال بعض اصحابنا انه نوع من الارادة يتعلق
في حده هو ارادة ما علم انه لا يقع او شك في وقوعه واتفق المحققون من اصحابنا ومن المعتزلة على انه ليس
بارادة ولكن اختلف قول الجبائي فيه فقال تارة هو قول القايل ليت ما لم يكن كان وما كان لم يكن وتارة انه
ضرب من الاعتقادات والظنون وتارة انه التلهف والتاسف والحق ان الارادة مغايرة للتمني وبيانه
من ثلاثة اوجه أ ان التمني قد يتعلق بما فات وهو ما يدل عليه بقول القايل ليت ما كان لم يكن وما لم
يكن كان والارادة لا تتعلق بما فات ب هو ان الارادة قد تتعلق بما يعلم وقوعه بخلاف التمني ج هو ان
الارادة قد تتعلق بقتال العدو القاصد للهلاك بخلاف التمني فانه لا يتعلق بقتاله واذا عرف الفرق
بين التمني والارادة بما ذكرناه فقد امتنع جعل التمني نوعا من الارادة والا لزم من وجود التمني وجود الارادة
ضرورة لزوم وجود الاعم من وجود الاخص وهو باطل بما ذكرناه من الفرق الاول وامتنع ايضا تفسيره بالقول
فان التمني قد يوجد في نفس من لا قول له وامتنع تفسيره بالتاسف والتلهف اذ هو مخصوص بما فات والتمني
قد يتعلق بما هو آت وامتنع تفسيره بانه ضرب من الاعتقادات والظنون اذ هو غير مميز للتمني فان ما عداه
من ضروب الاعتقادات والظنون يصدق عليه انه ضرب من الاعتقادات والظنون وليس يخفى ان المقصود
انما هو بيان الفرق بين الارادة والتمني وقد حصل ذلك بما حققناه فلا حاجة الى تحديد التمني وشرح
معناه واما العزيمة فعبارة عن توطين النفس على احد امرين بعد سابقة التردد فيها الا انها تنقسم الى الارادة
المتقدمة على المراد بازمنة كما ذهب اليه المعتزلة حتى انهم منعوا لذلك من اثبات الارادة القديمة لله تعالى
ومن اراد بلفظ العزيمة ذلك فلا مانع من اثباته في حق الله تعالى وان كان اطلاق لفظ العزيمة عليه ممتنعا لعدم
ورود الشرع به واما المحبة والرضى فقد اختلف اصحابنا فيه فذهب المعظم منهم الى ان الارادة هي نفس المحبة
والرضى وذهب الباقون الى المغايرة بينهما اما القايلون بالاتحاد فقد احتجوا بمسلكين الاول قالوا
لو كانت الارادة مغايرة للمحبة والرضى فلا يخلو اما ان يكون المحبة والرضى مخالفين للارادة او مماثلين
لها فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكونا متضادين او غير متضادين فان كانا متضادين لها فيلزم منه استحالة اجتماع
ارادة الشي ومحبته والرضى به وهو ممتنع وان لم يكونا متضادين وكل مختلفين غير متضادين لا يمتنع وجود
احدهما مع ضد الآخر ويلزم من ذلك جواز وجود المحبة والرضى مع وجود ضد الارادة وهو الكراهة وهو ممتنع
فلم يبق الا التماثل ويلزم الاشتراك في معنى الارادة ولقايل ان يقول ولئن سلمنا انهما لا يتضادان
مع الاختلاف فمن الجائز ان يكونا من قبيل المتلازمين اللذين لا انفكاك لاحدهما عن الآخر وعند ذلك فلا يلزم
جواز وجود احدهما مع ضد الآخر وان كان ذلك في احدهما في المختلفات الغير المتلازمة **المسلك الثاني**

ان يريد الشيء ويستحيل ان لا يكون محبا له وكذلك بالعكس ولو تغاير التصور لانفكاك بينهما وهو ضعيف
ايضا فان لا انفكاك بين المحبة والارادة غير ممتنع ولهذا فان شرب الدواء المستكره مراد وليس بمحبوب ولو قال
القايل هو محبوب وليس بمراد لم يكن مستبعدا وبتقدير عدم الانفكاك فلا يدل ذلك على الاتحاد في المعنى
على ما سبق في المسلك الذي قبله واما القايلون بالمغايرة فقد احتجوا بمسلكين ايضا الاول قوله تعالى
يحبهم ويحبونه وقوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله اثبت المحبة المتعلقة بالله فلو كانت المحبة هي الارادة
لما تعلقت بالله لكونه قديما وكون الارادة لا تتعلق بغير الحادث وهو ايضا ضعيف اذ امكن ان يكون
المراد من قوله تعالى يحبونه ومن قوله اشد حبا لله فارادة طاعته كذا ذكره ابن عباس وعلى هذا فلا تنافي
بين الارادة والمحبة المسلك الثاني وهو الاقوى وعليه الاعتماد انهم قالوا قد تبين ان الله تعالى مريد لجميع
الجايزات والكفر والفساد من جملتها فيكون مريدا له فلو كانت الارادة هي المحبة والرضا لكان الباري
تعالى محبا للفساد وراضيا بالكفر وهو ممتنع لقوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فان قيل ان الله تعالى يحب الفساد من حيث هو معاقب عليه فلا منافاة بينه وبين كون الفساد في
ذاته غير محبوب على ما دل عليه النص واذا اتينا على ما اردنا تحقيقه من معنى الارادة فهي تنقسم الى قديم وحادث
والمقصد ههنا انما هو بيان اثبات الارادة القديمة لله تعالى واما الارادة الحادثة فسيأتي الكلام عليها فيما بعد
ان شاء الله تعالى والمعتمد في ذلك ان نبين لما ثبت ان العالم حادث وانه من فعل الواجب الوجود فلا
يخفى ان تقدير موجود قبل ان وجد وبعد ان وجد وعلى شكل ومقدار اكبر مما هو واصغر من الجايزات
ووقوع بعض الجايزات دون البعض ليس لذاته لما سبق فلا بد من مخصص والمخصص اما ذات واجب الوجود
او امر خارج عنها لا جايز ان يكون هو ذات واجب الوجود فان نسبة ذاته الى جميع الجايزات نسبة واحدة
فليس تخصيصها للبعض دون البعض اولى من العكس فلم يبق الا ان يكون خارجا عنها وليس ذلك هو القدرة
والعلم وباقي الصفات المذكورة من قبل لما سبق فيكون زايدا عليها وذلك هو المعني بالارادة فان قيل لا نسلم
اتصاف الباري تعالى بالارادة قولهم لان اختصاص العالم بما هو عليه من الصفات دون باقي الصفات الجايزة
يستدعي مخصصا انما يصح ان لو ثبت لكان ما عدا الصفات التي خلق العالم عليها جايزة عليه وهو ممنوع فلم لا
يجوز ان يكون ما وجد عليه من الصفات لم يكن متعينة له وان ما عداها ليس بممتنع عليه سلمنا ان ذلك جايز على
العالم ولكن ما المانع من ان يكون الباري تعالى موجبا للعالم بما هو عليه باعتبار ذاته لا بصفة زائدة قوله
لان نسبة جميع الجايزات الى ذاته نسبة واحدة غير مسلم وما المانع من ان يكون باعتبار ذاته لا يقتضي من جملة
الصفات الجايزة الا ما وجد وذلك لان الصفات الجايزة مختلفة في ذواتها وان اتحدت في صفة الجواز والموجب
بذاته لا بد وان يكون بينه وبين ما اوجبه مناسبة طبيعية باعتبارها يتحقق جعل الموجب علة والموجب
معلولا والا فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس بل وليس جعل علة لغيره اولى من جعله معلولا له اولى من المعلول

دون

وعند ذلك فمن الجايز ان يكون ذاته مناسبة لبعض الجايزات دون البعض وعلى هذا التقدير فلا يستدعي
مخصصا زايدا سلمنا ان الكل جايز بالنسبة الى ذاته وان تخصيص كل واحد بالنسبة الى ذاته جايز ولكنه
لا يلزم من ذلك الافتقار الى مخصص زايد على الذات والذي يدل على ذلك ان الامر الزايد اما ان يكون قديما او
حادثا فان كان قديما فاما ان يكون مخصصا باعتبار ذاته او بصفة زايدة فان كان الاول فخذه وصحح فيما
قررتموه وان كان الثاني فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع سلمنا انه لا بد من مخصص خارج عن ذاته
تعالى ولكن ما المانع من كونه عدميا وان امتنع كونه عدميا فما المانع من كونه ليس بموجود ولا معدوم كما قال
النجار من المعتزلة ان المخصص كونه مريدا لذاته في الازل للجايزات فيما لا يزال من غير احتياج الى صفة زائدة
وكونه مريدا حالة لا موجودة ولا معدومة سلمنا انه لا بد وان يكون وجوديا ولكن لم قلتم انه لا بد وان يكون
قايما بذات الله تعالى وما المانع من كونه مخصصا بارادة لا في ذاته كما هو مذهب الكرامية سلمنا انه لا بد وان
يكون قديما ولكن لا نسلم ان ذلك المخصص هو الارادة بل جاز ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه
الجايز من المصلحة المرجحة له على غيره كما يقوله ابو الحسين البصري ومع ذلك فلا حاجة الى الارادة سلمنا ان العلم
بالمصلحة غير مرجح ولكن لم قلتم بامتناع كون المرجح قوله كن كما ذهب اليه بعض الكرامية ويدل على كونه مرجحا قوله
تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه لا بد من ارادة قديمة
لواجب الوجود ولكن معنا ما يدل على امتناع ذلك وبيانه من وجوه اربع الاول ان حدوث الحادث اما ان يكون
متوقفا على تعلق الارادة به او لا يكون متوقفا عليه فان كان الاول فهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول ان تعلق
الارادة به لا يخلو اما ان يكون اولى من عدم التعلق واما عدم التعلق اولى او ان التعلق وعدمه سيان فان
كان الاول فالرب تعالى يستفيد بارادته كمالا وبعدم ارادته نقصانا وهو محال على الرب تعالى وان كان الثاني
كان التخصيص بالوجود ممتنعا وان كان الثالث لم يكن التخصيص اولى من عدمه لعدم الاولوية الثاني
انه يلزم منه الدور من جهة ان التخصيص متوقف على تعلق الارادة به وتعلق الارادة به وصف اضافي
بين الارادة وتخصيص الحادث فيكون متوقفا على التخصيص لان النسبة متوقفة على المنسوب والمنسوب
اليه وذلك يوجب توقف تعلق الارادة على التخصيص وتوقف التخصيص على تعلق الارادة وهو دور الثالث
هو ان تعلق الارادة بالتخصيص اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما لزم من قدمه قدم التخصيص
وهو محال وان كان حادثا فاما ان يتوقف على مخصص اخر او لا يتوقف فان كان الاول لزم التسلسل والدور وهو
ممتنع وان كان الثاني لزم تخصيص الجايز لا بمخصص وهو محال ولو جاز ذلك جاز في كل حادث هذا كله ان توقف
التخصيص على تعلق الارادة وان لم يكن متوقفا عليه لم يكن تخصيص بعض الجايزات بالارادة دون البعض
اولى من الاخر ضرورة التساوي في عدم تعلق الارادة بكل واحد منها الحجة الثانية انه لا يخلو اما ان يكون
الباري تعالى عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه على الوجه الذي حدث عليه او لا يكون عالما فان كان

البصريين من المعتزلة سلمنا انه لا بد وان
يكون المخصص قايما بذاته ولكن ما المانع
من كونه حادثا كما هو مذهب صح

ان لا يكون عالما به والا لكان جاهلا بعواقب الامور وهو على الله تعالى محال وان كان عالما به فيلزم من ذلك وقوع
الحادث على وفق ما تعلق به العلم والا لكان علمه جهلا وهو محال وعند ذلك فلا حاجة الى الارادة الحجة
الثالثة ان قدرة الرب تعالى اما ان يكون متعلقة بايجاده او لا يكون متعلقة بايجاده فان كان الاول
فمن ضرورة تعلق القدرة بايجاده وجوده على وفق ما تعلقت به القدرة والا لكان الباري تعالى عاجزا
عنه واذا لزم وجوده من ضرورة تعلق القدرة به فلا حاجة الى الارادة وان كان الثاني فهو ممتنع التحقق ولا
فايدة في الارادة وعند ذلك فالواجب تفسير المخصص بالعلم والقدرة كما ذهب اليه النظام والكعبي والجاحظ
الحجة الرابعة هو ان الارادة اما ان يكون حادثة او قديمة فان كانت حادثة فهو محال لما سبق وان كانت قديمة
فهو ممتنع لوجهين الاول انه اذا كانت الارادة قديمة فهي سابقة على الحادث والارادة السابقة على الحادث
عزم والعزم لا يتصور الا في حق من يجمع عليه شيء بعد تردده وفكره فيه وهو محال في حق الله تعالى الثاني انها
لو كانت قديمة نفسانية لوجب تعلقها بجميع الجائزات من افعاله وافعال العباد فان نسبة القديم الى
ساير الجائزات نسبة واحدة وعند ذلك فليس تعلقها بالبعض اولى من البعض ضرورة التساوي في النسبة
ويلزم من تعلقه بجميع الجائزات محالات ثلثة الاول انه يلزم منه تعلقها بوجود كل شيء جائز وبعدمه و
سكون كل جوهر وحركته ضرورة تساوي الكل ويلزم من ذلك اجتماع الوجود والعدم والحركة والسكون
في شيء واحد معا وذلك محال الثاني ان العالم مشتمل على خيرات وشرور فلو تعلقت ارادته بالجميع لكان مريدا
فيلزم ان يكون خيرا شريرا لما تقرر في العقول ان مريد الخير خير ومريد الشر شرير والاتصاف بكونه شريرا
من صفات القبح فلا يكون الباري تعالى متصفا به الثالث انه تعالى امر بالطاعة ونهى عن المعصية وبعض
ما امر به لا يقع وما نهى عنه واقع فلو كان مريدا لما وقع من المنهيات ولما لم يقع من الطاعات لزم ان يكون قد نهى
عما اراده وامر بما لا يريده ولا يخفى ما في ذلك من التناقض وتكليف المحض تنزيه الرب تعالى عنه كيف وقد ورد
الكتاب العزيز بما يدل على ذلك وهو قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقوله والله
يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما وقوله تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول
وقوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الاخرة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وقوله تعالى وقال الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا الى قوله تعالى ان تتبعون الا
الظن وان انتم الا تخرصون حيث كذبهم في قولهم الى غير ذلك من الظواهر الذي يستقصي ذكرها في
مسئلة خلق الاعمال سلمنا انه مريد بارادة وجودية قديمة فانه يريد انها متعلقة بجميع المتعلقات لها
ولكن لا نم انها واحدة وان سلمنا انها واحدة فلا نم انها غير متناهية لا في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها
والجواب اما منع جواز وجود العالم قبل ان وجد فمندفع فانا لو قدرنا وجود العالم قبل وقت وجوده القديمة

ابو

لم يلزم عنه لذاته محال ولا معنى لكونه جائز الوجود قبل وقت وجوده الا هذا كيف وانه لو لم يكن جائز الحدوث
قبل وقت حدوثه لكان اما واجبا لذاته قبل ذلك او ممتنعا ولو كان واجبا لما كان معدوما ولو كان ممتنعا
لذاته لما وجد فلم يبق الا ان يكون جائزا ولا يلزم على هذا جواز وجوده بعد امتناع ازليته فانما الممتنع انما
هو الازلية وهو غير زايل وما هو الممكن انما هو الحدوث وامكان الحدوث غير متجدد وذلك غير ممتنع
خلاف القول بتجدد امكان الحدوث بعد ان لم يكن قولهم ما المانع ان يكون لذاته مقتضيا لبعض
الجائزات دون البعض فقد قيل في جوابه ان المصحح للتخصيص بالمخصص انما كان هو الامكان واذا كان الامكان
عاما لجملة الجائزات كان تخصيص الكل بالنسبة الى المخصص بالذات جائزا وهو ضعيف فانه ان قيل بان
المستقل بتجويز التخصيص وصحة التخصيص هو الامكان لا غير فهو غير مسلم وذلك مما يعسر بيانه ع
الدليل عليه وان قيل انه لا بد منه في التصحيح فمسلم ولكن لا يلزم من وجود ما لا بد منه في التخصيص تحقق
التخصيص لجواز فوات غيره مما لا بد منه ايضا والحق ان يقال المخصص للعالم بوقت حدوثه مع جواز
حدوثه قبل وقت حدوثه اذا كان مخصصا له لذاته فاما ان يتوقف على شرط لا بد منه او لا يتوقف فان
توقف فذلك الشرط اما قديم او حادث فان كان قديما لزم من قدم العلة والشرط قدم المشروط وان كان
حادثا فالكلام في تخصيصه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان لم يتوقف على شرط لزم من قدم الذات
المقتضية للتخصيص وقوع التخصيص قبل كل وقت يفرض التخصيص فيه ضرورة قدم المخصص وعدم توقفه
في التخصيص على امر خارج عنه قولهم المخصص اذا كان زائدا فاما ان يكون قديما او حادثا قلنا بل هو قديم
وهو مخصص بذاته قولكم فيلزم منه ما الزمتمونا في الموجب بالذات قلنا متى اذا كان ذلك المخصص هو
الارادة او غيرها الاول مم والثاني مسلم وذلك لانه لا معنى للارادة الا معنى من شانه تخصيص بعض الجائزات
دون البعض ولا يقال لما كان تخصيصها للبعض مع قدمها وتساوي نسبتها فان حاصله يرجع الى انه
لم كانت الارادة ارادة وهو غير مسموع قولهم ما المانع من كون المخصص عدميا او ان يكون لا موجودا ولا
معدوما فقد سبق ابطال ذلك في اثبات واجب الوجود وقول النجار انه مخصص بكونه مريدا معناه انه غير مغلوب
ولا مستكره فهو باطل من اربعة اوجه ا انه يلزم من ذلك ان يكون مريدا لنفسه وللمستحيلات اذ هو غير مغلوب
عليها ولا مستكره ب يلزم منه ان يكون الجماد وجميع الاعراض مريدة اذ هي غير مستكرهة ولا مغلوبة
ج انه اذا كان معنى كونه مريدا سلب الكراهة والغلبة عنه وسلب السلب اثبات فيلزم من ذلك ان يكون
الرب تعالى موصوفا بالكراهة لما لا يكون مريدا له وهو محال د انه وان كان معنى كونه مريدا لما ذكره فانه نفي محض
وعدم محض وذلك غير صالح للتخصيص فلا بد من تخصيص وجودي قولهم لو قلتم بانه لا بد وان يكون المخصص
قايما بذات الله تعالى قلنا لانه لو لم يكن قايما بذاته لم يخل اما ان يكون قايما في محل او لا في محل فان كان قايما
في محل فذلك المحل اما قديم او حادث فان كان حادثا فهو مفتقر في وجوده الى مخصص والمخصص له اما

نفس ما قلتم به او غيره لا جائز ان يكون هو نفس ما قام به والا افضى الى الدور من جهة توقف كل واحد منهما
على الآخر فان المخصص صفة قائمة بالمحل فيكون متوقفا على المحل فاذا كان ذلك المحل متوقفا في
تخصيصه على ما قام به من المخصص كان دورا وان كان المخصص لذلك المحل غير ما قام به من المخصص فالكلام
في ذلك المخصص الثاني كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور ثم ليس القول بكون الباري
تعالى مخصصا للعالم بوقت حدوثه بذلك المخصص اولى من كون ما قام به ذلك المخصص هو المخصص للعالم
بل هو الاولى وان كان المحل قديما فقد تبين انه لا قديم غير الله تعالى وصفاته ثم ان اضافة التخصيص الى المحل
القديم الذي قام به المخصص وهو غير الله تعالى اولى من اضافته الى الله تعالى واما ان كان المخصص قائما لا
في محل فقد قال بعض الاصحاب في ابطاله انه يلزم ان يكون كل مخصص في الشاهد هكذا فان ما ثبت لبعض
اشخاص الحقيقة جاز ثبوته للباقي والمخصص من حيث هو مخصص لا يختلف شاهدا ولا غائبا فان كان
مستغنيا عن المحل غائبا فيلزم مثله في الشاهد وهو ممتنع قالوا ولا يمكن انكار المخصص شاهدا فان كل
عاقل يجد في نفسه معنى مخصصا لجائزات المقدورة له كما يجد من نفسه ان له علما وقدرة وغير ذلك ولا
يمكن اسناد ذلك الى الفعل بما في الجائز من المصلحة فانه قد يجد العاقل من نفسه المعنى المخصص مع علمه
بتساوي الجائزين في المصلحة والمفسدة كما في صورة تخصيص العطشان احد القدحين المتساويين
في مقصوده وكذلك سلوك احد الطريقين المتساويين في الافضاء الى مطلوبه وهو انما يفيد مع تسليم
وجود المخصص في الشاهد ان لو سلم اتحاد حقيقة المعنى المخصص شاهدا وغائبا ولعل الخصم يقول
باختلاف الحقيقة وان وقع الاشتراك في اسم المخصص وعند ذلك فلا يلزم ان يكون ما حكم به على احدهما حكما
على الآخر نعم انما يلزم ذلك للبصريين من المعتزلة بالتماثل بين الارادة في الشاهد والغائب والاولى في ذلك
ان يقال لو كان المخصص قائما لا في محل لم يخل اما ان يكون حادثا او قديما فان كان حادثا فلا بد له من
مخصص آخر والدور فان قيل المخصص لا يستدعي مخصصا آخر وان كان حادثا كما في الشاهد وهذا
فان من وجدت له ارادة لشيء لا يستدعي تلك الارادة ارادة اخرى والا افضى الى التسلسل ولا يلزم ان لا
ارادة الا مع وجود ارادات غير متناهية وهو مما يحقق في النفس بطلانه وبما عضدوا هذا امثلة
اخرى كالتمني والشهوة ونحو ذلك قلنا اما قولهم بان المخصص لا يستدعي مخصصا وان كان حادثا آخر
ان ما يخصص بالمخصص انما افتقر اليه من جهة كونه ممكنا لا من جهة كونه فانيا او حقيقة وهذا المعنى
المحوج الى المخصص متحقق في المخصص اذا قيل بكونه ممكنا وحادثا وقولهم الارادة في الشاهد لا تستدعي
مخصصا آخر ليس كذلك بل لا بد لها من جهة كونها ممكنة وحادثة من مخصص نعم غايته انه لا يلزم ان يكون المخصص
لها ارادة اخرى من جنس الارادة في الشاهد بل المخصص لها انما هو الارادة القديمة القائمة بنفسه وعلى هذا
فلا تسلسل وعلى هذا يكون الكلام فيما ذكروه من امثلة التمني والشهوة ايضا فانه لو كان المعنى المخصص حادثا لا

محل لم يكن نسبته الى الباري تعالى بكونه مخصصا به اولى من نسبته الى غيره من الحوادث ولا ان قيل بوجوب
نسبته الى الباري تعالى لما بينهما من الاشتراك في عدم الافتقار الى المحل فمع عدم جهة الملازمة من ذلك
امكن ان يقلب بوجوب النسبة الى باقي الحوادث من الاشتراك في الحدوث بل اولى من حيث ما يتحقق من الاشتراك
بين الحادثين اكثر مما به الاشتراك بين القديم والحادث ثم ولو لزم نسبته الى الله تعالى لما بينهما من الاشتراك
في نفي المحلية لوجب نسبتها الى سائر الجواهر والاجسام اذ هي مشاركة له في هذا المعنى فانها غير مفتقرة الى
المحل والا لزم التسلسل وكون الارادة مشاركة للباري تعالى في عدم التحيز ومفارقة للجواهر في ذلك مما لا يوجب
اعادة حكمها الى الله تعالى دون الجواهر بدليل انفسنا وسائر الاعراض غير المتحيزة وايضا فانه لو جاز ان يكون
مخصص المخصص موجودا لا في ذاته لجاز ان يكون موجدا بقدرة قائمة لا في ذاته وان يكون عالما بعلم قائم
لا في ذاته كما صار اليه جهم ومتبعوه الى غير ذلك من الصفات ولجاز ان يكون الواحد منا عالما او قادرا
بعلم قائم لا في ذاته ولم يقل بهذا القائل وبما ذكرناه يبطل القول بكون المخصص القائم لا في ذاته
قديما ايضا وكيف وانه مما لا قائل به واذا ثبت انه لا بد وان يكون مخصصا بصفة زائدة على ذاته وبطل
كونها قائمة لا في ذاته تعين ان يكون صفة قائمة بذاته ثم قولهم ما المانع من كون المخصص القائم بذاته حادثا
قلنا ما بيناه من لزوم التسلسل كيف وانا سنبين امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى فيما بعد وقولهم ما
المانع من ان يكون المخصص كونه عالما بما اشتمل عليه الجائز من المصلحة قلنا الا انا سنبين في مسألة التجويز
والتعديل انه رعاية الحكمة في فعله غير لازم فلا يكون المخصص ما ذكروه من الداعي ثم قولهم ما المانع من كون
المرجح هو له كونه قلنا لو كان كونه مخصصا لكان صدوره ذلك عنه مخصصا ضرورة اتحاد الحقيقة فان ما
ثبت للذات لا تنفك عنها او لانه قد ثبت ان الدلالة على ان امره بالكون عند الارادة وليس في ذلك ما يدل
على كونه مخصصا وما ذكروه من الوجه الاول والثاني في الحجة الاولى فقد سبق الجواب عنه في مسألة
القدرة وقولهم في الوجه الثالث تعلق الارادة بالحدوث اما قديم او حادث قلنا هذا انما يلزم ان لو كان تعلق
الارادة بالحادث امرا زائدا على تخصيصها الارادة وليس كذلك فانه لا معنى لتعلق الارادة بالحادث غير تخصيصه
بها وعلى هذا فالاشكال يكون مندفعا وبتقدير ان يكون التعلق زائدا على التخصيص وهو قديم فلا يلزم ان
يلزم من ذلك قدم التخصيص اذ لا مانع من ان يكون الارادة في القدم مقتضية لتخصيص الحادث في وقت حدوثه ثم
هو المعني بقدم التعلق كيف وان هذا الاشكال بعينه لازم على القول بكون المخصص مخصصا بذاته لا
بصفة زائدة على ذاته او بصفة زائدة غير الارادة فما هو جوابه هو جوابنا وقولهم في الحجة الثانية اذا كان الباري
تعالى عالما بحدوث الحادث في وقت حدوثه فلا حاجة الى الارادة كما قرروه فقد سبق جوابه في مسألة القدرة
وقولهم في الحجة الثالثة اما ان يكون قدرته متعلقة بايجاد الحادث او لا فان كانت متعلقة بايجاده مرادا لا غير
مراده فعلى التقدير لا يستغني عن الارادة وقولهم في الحجة الرابعة انه لو كانت الارادة متعلقة على الحادث كانت غرضا ما

قد سبق جوابه ايضا في مسئلة القدرة قولهم لو كانت قديمة لتعلقت بجميع الجائزات قلنا ان اراد به انها يجب ان تكون مختصة بكل جائز فليس كذلك وليس حقيقة الارادة التخصيص لكل جائز بل ما من شانها ان تخصص بعض الجائزات دون البعض ولولا ذلك للزم وقوع كل جائز وليس كذلك وان اراد به انها يجب ان تكون مختصة لكل جائز كائن او كان او سيكون فهو حق على ما سبق تحقيقه في مسئلة ان لا مخصص لجميع الجائزات الا الله تعالى وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من المحال الاول كيف وان اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد والحركة والسكون وكذا كل متقابلين غير جائز بل مستحيل فلا يكون متعلق القدرة والارادة قولهم العالم مشتمل على خيرات وشرور قلنا مراد الله تعالى من حيث هو مراد له ليس بشر فان تعلق الارادة به انما هو من جهة تخصيصه بالوجود دون العدم او بالعدم دون الوجود او ببعض الاحوال الجائزة دون البعض وذلك مما لا يوصف بكونه شرا من حيث هو كذلك فان الشر ليس هو وصفا ذاتيا ولا وصفا بكونه شرا لوجود في نفسه بل هو امر نسبي ومعنى اضافي كما ياتي تحقيقه في التحسين والتقبيح وذلك لا يمنع من تعلق الارادة القديمة بالمراد الموصوف به ولو كان ذلك مما يمنع كونه مرادا لما كان ما يجري في العالم من الخسف والزلازل والامراض المولمة والافات العامة مرادا لله تعالى لكونه موصوفا بالشر ولم يقولوا به لكنهم وان سندهم في اطلاق اسم الشر على مريد الشر في حقنا ليس غير الشاهد وهو فاسد على ما حققناه في مسئلة القدرة وما ذكروه من لزوم المحال الثالث فانما يلزم ان لو كان المامور والمنهي مرادا وليس كذلك بل المامور الذي علم وقوعه والمنهي الذي علم الانتهاء عنه هو المراد واما ما علم انه لا يوجد فهو غير مراد وان كان مامورا به وما علم وجوده فليس مراد الانتفاء وان كان منهيا عنه وسنبين في مسئلة الكلام انه لا ملازمة بين الامر وارادة الامتثال ولا بين النهي وارادة الانتهاء وعلى هذا فلا يلزم من الامر بالوجود وارادة العدم ما ذكروه من التناقض وليس ثمرة الامر الامتثال بل من الجائز ان يكون ثمرة امر اخرى فلا يكون عبثا ولا مناقضا ولهذا قال بعض الاصحاب لو علم الله تعالى من احد من الامة انه لو كلف بتحصيل خصال الخير لاتى بها ولو وضع عنه لاتى بها فان امره بالضعف يكون مفيدا وان لم يكن ذلك مرادا له على نحو امر النبي عليه الصلوة والسلام ليلة المعراج بالصلوات هذا كله ان قيل بجواز الحكمة والمصلحة في افعال الله تعالى والا فلا حاجة الى هذا التكليف قولهم انه يفضي الى التكليف بما لا يطاق مسلم وسياتي تحقيقه فيما بعد وما ذكروه من الظواهر فلا يسوغ التمسك بها في مسائل الاصول اذ هي مع ما يقابلها من ظواهر اخر ممكنة التاويل جائزة التخصيص والمقطوع لا يستفاد من الظنون كيف وان القول بموجبها ممكن وههنا فانا لا نقول ان الارادة مرضاة محبة مما يتعلق بالمعاصي على اختلاف اصنافها من حيث هي شرور ومعاصي وقبائح فانها من هذه الجهات امور اضافية لا ذوات حقيقية والارادة انما تتعلق بالمعاصي من حيث هي افعال حادثة لا من تلك الجهات على انا نعرف قاعدة في معنى المحبة والرضى والارادة يمكن التوصل منها الى كل ما ورد من

هذا

51

هذا القبيل فنقول اما المحبوب والمرضي في حق الله تعالى فمعناه انه ممدوح عليه في العاجل ومثاب في الاجل والمسخوط ما لا فيه فعلى هذا معنى قوله لا يحب الله الجهر بالسوء وقوله لا يحب الفساد وقوله لا يرضى لعباده الكفر انه غير ممدوح عليه في العاجل ومثاب عليه في الاجل وكذا تاويل كل ما ورد من هذا القبيل وقد يمكن حمل قوله تعالى لا يرضى لعباده الكفر على المومنين من عباده ويكون تخصيصهم بلفظ العباد تشريفا لهم وتكريما كما في قوله تعالى عينا يشرب بها عباد الله والمراد به المومنون واما الارادة فانها تتعلق بالتكليف من الامر والنهي وقد تتعلق بالمكلف به اي بايجاده او باعدامه واذا قيل ان الشيء مراد فقد يراد ان التكليف به هو المراد لا عينه وذاته وقد يراد به انه في نفسه مراد اي ايجاده او اعدامه فعلى هذا ما وضع بكونه مرادا ولا وقوع له فليس المراد به الا ارادة التكليف به فقط وما قيل انه غير مراد وهو واقع فليس المراد به الا انه مراد التكليف به فقط ومن حقق هذه القاعدة امكنه التقصي عن قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد بان يقول المراد به انما هو نفي الارادة بالتكليف به لا نفي ارادة حدوثه وكذا قوله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر معناه الامر باليسر ونفيه عن العسر وعلى هذا يخرج قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانه ليس المراد به وقوع العبادة بل الامر بها وامكن ان يكون المراد به انهم عبيد له واما قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون تكذيبا للمشركين في قولهم لو شاء الله ما اشركنا فهو تكذيب لهم في دعويهم اعتقاد ذلك بقصد الجحد عن الحق والميل الى المراغمة ولهذا قال ان تظنون الا ظنا كذا قال اهل التفسير واما ان ارادة الرب واحدة غير متناهية في ذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها فبناء على ما حققناه في مسئلة القدرة

[illegible] الرابعة في اثبات صفة العلم لله تعالى مذهب اهل الحق ان الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته قديم ازلي متعلق بجميع المتعلقات غير متناه بالنظر الى ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته واما الفلاسفة فمختلفون فمنهم من نفى كونه عالما مطلقا لا بذاته ولا بغيره ومنهم من اثبت كونه عالما بذاته دون غيره ومنهم من اثبت كونه عالما بذاته وبغيره وان كان معنى كليا ولم يجوز كونه عالما بالجزئيات من حيث هي جزئيات بل على نحو كلي وهذا هو الذي نصره ابو علي بن سينا واما المتكلمون فمنهم من قال لا يوصف الباري تعالى بما يوصف به خلقه فلا يوصف بكونه عالما ولا حيا ولكن يوصف بكونه قادرا خالقا لانه لا يوصف شيء من خلقه بذلك على الحقيقة واثبت علوما حادثة لا في محل وهذا مذهب جهم بن صفوان ومنهم من قال انه عالم بمعنى انه ليس بجاهل وهو مذهب ضرار بن عمرو وذهب الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه عالم لذاته لكن اختلفا فقال الجبائي هو عالم لذاته اي لا يقتضي كونه عالما صفة زائدة من علم او حال وقال ابو هاشم هو عالم لذاته بمعنى انه ذو حالة زائدة لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ولا بكونها معلومة ولا مجهولة وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان الباري تعالى عالم بعلم هو ذاته وذهب ابو الحسين البصري وهشام بن الحكم الى ان اتصافه بكونه عالما بالجزئيات متجدد وبالكليات ازلي وذهب [illegible] الى انه لا

بلغ

مما يوصف به ظ

يعلم ما لا نهاية له من المعلومات بل انما يعلم ما كان متناهيا كذا ان من اعترف من الفلاسفة بكونه عالما
بنفسه وبغيره ما تمسك في الاستدلال عليه بمنهجين المنهج الاول الذي ان الرب تعالى عالم بذاته اولا وبغيره ثانيا اسيل لم
علم بذاته لعلمه بغيره ثانيا اما الاول فلان واجب الوجود يعلم ذاته ويلزم من علمه بذاته علمه بغيره اما انه يعلم ذاته فهو لان
وجود واجب الوجود مجرد عن المادة وعلائقها اي انه ليس بجسم ولا جسمانيا على ما ياتي تحقيقه وكل ماهية
مجردة عن المادة وعلائقها فهي عقل اذ لا نعني بالعقل الا هذا فواجب الوجود بما هو هوية مجردة عقل وبما
يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة هو عاقل لذاته اذ لا معنى لتعقل الشيء لذاته الا حصول ماهيته المجردة لذاته وبما
يعتبر له ان هويته المجردة لذاته هو معقول واذا ثبت انه عاقل لذاته وعالم بها فيجب ان يكون عاقلا لما في وجوده
من وجوده لانه اذا علم ذاته وذاته مبدأ لما وجوده بوجوده بالذات فيجب ان يكون عالما بان ذاته مبدأ لغيره
ومتى علم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يكون عالما بذلك الغير لان العلم بكونه مبدأ لذلك الغير علم بمعنى
اضافي بين ذاته وما وجد عنه ولا يتحقق لذلك دون العلم بالمضافين ويلزم من علمه بذلك الغير علمه بما صدر
عن ذلك الغير وهكذا على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا المنهج الثاني انه يبين كون الرب تعالى عالما
بغيره ثم يبين ان علمه بغيره يستلزم كونه عالما بذاته فقال اذا علم غيره فقد علم ذاته وقد علم غيره فيكون عالما
بذاته وبيان انه يلزم من علمه بغيره علمه بذاته ان من علم شيئا فلا بد وان يعلم انه عالم بذلك الشيء وعلمه بانه عالم بذلك
الشيء علم بصفة له وهو كونه عالما والعلم بالصفة يستدعي العلم بالموصوف ضرورة واذا ثبت انه يلزم من
علمه بغيره علمه بذاته فبيان انه عالم بغيره هو ان واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلائقها وطبيعة الوجود
من حيث هو طبيعة الوجود غير ممتنع عليه ان يعلم ويعقل وانما يعرض لها ان لا يعلم بسبب كونها في المادة ومتعلقا بها
بعلائق المادة وواجب الوجود ليس في المادة ولا له تعلق بعلائق المادة كما ياتي فلا يمتنع عليه ان يعلم ويعقل
وكل ما لا يمتنع عليه ان يكون معلوما بانفراده لا يمتنع عليه ان يكون معلوما مع غيره من المجردات فواجب الوجود
لا يمتنع عليه ان يكون معلوما مع غيره وكل ما لا يمتنع تعقله مع غيره فلا يمتنع مقارنته ماهية لماهية ذلك
الغير في العقل واذا لم يكن ممتنعا فلا معنى لكونه عالما بغيره الا ان ماهيته المجردة مقارنة لغيره من الماهيات
المجردة فكونه عالما بغيره غير ممتنع واذا لم يكن ممتنعا فاما واجب او ممكن لا جائز ان يكون ممكنا لعدم افتقاره في
الوجود الى غير مطلقا فلم يبق الا ان يكون علمه بغيره واجبا ويلزم منه ان يكون عالما بذاته لما مضى وهذان
المسلكان اما الاول ففيه اربعة اوجه الاول انه قد لا يسلم ان ذات واجب الوجود عقل فقولهم ان العقل هو الماهية
المجردة عن المادة وعلائقها ليس كذلك بل العقل ضرب من العلوم الضرورية كما سبق وذلك هو الذي يحصل به العلم
كما تقدم والباري تعالى ليس له علما ولا كان العلم قائما بنفسه وكان كل علم هكذا وهو محال وان سمي مسمي
ما يجرد عن المادة وعلائقها عقلا فلا مشاحة في غير التسمية الثاني انه وان كان ذات واجب الوجود عقلا فلا نسلم
انه عالم بذاته قولهم لان ذاته حاصلة لذاته التي هي عقل فيكون ذاته معقولة لذاته انما يستقيم ان لو كان الحصول

بحصول

بحصول ذاته لذاته مع المغايرة فان حصول الشيء للشيء نسبة واضافة بين الشيئين ومع عدم التعدد فالقضاء
بالحصول محال الثالث انه وان صح اطلاق القول بحصول الذات للذات فلا نسلم ان مطلق الحصول يوجب كون
ذاته عالما بذاته لان حصول الذات للذات المسماة لا يوجب كونها معقولة له فان حصول الذات العقل
امر اعم من تعقل العقل لها فان ذلك قد يصح اطلاقه مع التعقل وهو الملازمة من غير تعقل فلا يلزم التعقل الرابع
وان سلمنا انه عالم بذاته ولكن لا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما بان ذاته مبدأ لما لا ان يعلم ذاته من حيث
هي مبدأ لغيره وعلمه بانه مبدأ زائد على العلم بذاته ولهذا يصح العلم بالذات والجهل بكونها مبدأ او موصوف
الذات بكونها مبدأ والمعلوم غير المجهول والصفة غير الموصوف فلا يلزم من كونه عالما بذاته ان يكون عالما
بما له من الصفات ولا كان كل من علم شيئا علم ما هو لازم له ويلزم من ذلك ان يكون العلم لنا بالله تعالى علما بكل ما
صدر عنه ولزمه وكذا يلزم ان يكون علمنا ببعض المخلوقات علما بجميع صفاته ومباديه وهو محال اما المسلك
الثاني ففيه سبعة اوجه الاول انا لا نسلم انه يعلم غيره قولهم ان واجب الوجود موجود مجرد عن المادة وعلائقها مسلم
ولكن لم قالوا بانه يكون عالما بغيره قولهم لان طبيعة الوجود من حيث هو كذلك غير ممتنع عليها ان يعلم لا نسلم
ذلك ولا يلزم من جواز علمنا ببعض الموجودات جواز العلم بكل موجود الا ان يثبت ان طبيعة الوجود مشتركة بين
الموجودات وهو غير مسلم على ما سبق الثاني وان سلمنا ان طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان تعلم وتعقل ولكن
مع وجود المانع او مع عدمه الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قالوا بانتفاء المانع ههنا لم المانع المادة وعلائقها
لا بد من الحصر ولا طريق الى بيان ذلك الا بالبحث وعدم الاطلاع على غيره وهو غير يقيني الثالث وان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم انما جاز ان يكون معلوما بانفراده يصح ان يكون معلوما مع غيره لجواز ان يكون الانفراد شرطا او الاجتماع
مانعا وابطال الغير يقيني الرابع وان سلم جواز ذلك ولكن لا نسلم جواز مقارنة ماهية واجب الوجود لغيره من الماهيات
الا ان يكون التعقل لهما عبارة عن وجود ماهيتهما في العقل وهو غير مسلم على ما سبق الخامس وان سلمنا جواز
المقارنة في العقل ولكن لا نسلم انه يلزم من جواز اجتماعهما بجهة الحلول في العقل جواز اجتماعهما لا بجهة الحلول
فيه لجواز ان يكون ذلك شرطا في الاجتماع او ان الوجود الخارجي مانع السادس وان سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم
من هذه المقارنة علم احد المقترنين بالاخر الا ان يثبت ان العلم هو نفس المقارنة وهو غير مسلم السابع ان
سلم ذلك ولكن لا نسلم انه يلزم من عدم الامتناع الوجوب لجواز ان يكون جائزا وهو غير ممتنع على الله تعالى وذلك
لان المقارنة نسبة واضافة بين الذاتين والنسب والاضافات جائزة على الله تعالى من غير وجوب ولهذا يصح ان
يقال الوجود الحادث عند وجوده انه موجود مع وجود الرب تعالى وان لم يكن قبل ذلك موجودا معه وهو نسبة و
اضافة ولو كان ذلك واجبا لكان لازما غير مفارق وهو محال اما اصحابنا فقد استدل بعضهم على اثبات علم الله تعالى
بنصوص الكتاب وذلك مثل قوله تعالى وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه وقوله تعالى انزله بعلمه وهو صريح في اثبات
العلم لله تعالى فان قيل ظاهر الاية يدل على ان الوضع والحمل والانزال بالعلم وليس كذلك فيكون الاية من قبيل الظاهر

بلغ

سلمنا انها غير متروكة الظاهر ولكن ما المانع من ان يكون العلم مفسرا بعدم الجهل كما ذهب اليه ضرار بن عمرو
بعلم حادث لا في محل كما ذهب اليه جهم بن صفوان سلمنا دلالة ذلك على ثبوت صفة العلم الذاتية لكنه معارض
بقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم فلو كان للرب تعالى علم لكان فوقه عليم وهو محال والجواب عن السؤال الاول انه
ترك الظهور فان الدلالة المذكورة ظاهرة في جريان ذلك معلوما بعلمه لا واقعا ولا جائبا بعلم هو المتبادر
الى الفهم من اطلاق ذلك في قولهم جرى الامر الفلاني بعلمي وبعلم فلان وبتقدير ان يكون الدلالة ظاهرة فيما
ذكروه فلا يخرج عن ان يكون مجازا ايضا اذ كما لو اضيف العمل باللفظ في حقيقته بين العمل به في مجازه وعند
من المعطل وعن السؤال الثاني بما ياتي عن قريب وعن السؤال الثالث ان ما ذكرناه خاص وما ذكروه عام على
درجاته ان يكون عاما وتخصيص العام بالخاص اولى من ابطال دلالة الخاص والعمل بعموم العام فان الجمع بين الادلة
مهما امكن اولى من تعطيل الواحد منها والعمل بالباقي غير ان التمسك بهذا المسلك مع افتقاره الى اثبات صفة
الكلام فائل الى التمسك بالظنون في مسائل القطع وهو بعيد والمعتمد ما ارتجه المعقول فقد استدل الى المسلك
المشهور وهو ان فعل الله تعالى وصنعه هو العالم على ما ياتي والعالم بما هو عليه من الافلاك الدائرة والكواكب
السائرة وما يلازمها من الحر والبرد والاعتدال فيها في الفصول المختلفة والاثار العجيبة في عالم الكون و
الفساد من انواع المعدنيات واختلاف النباتات في الصور والمنافع والكيفيات واختلاف الاوقات في ظهورها
وعدم ظهورها على حسب دعوى الحاجة اليه وما يشتمل عليه انواع الحيوانات من التركيب العجيب من الاعضاء
المختلفة والالات الحسية الظاهرة والباطنة وتولد بعضها من بعض تولدا حافظا للنوع كل واحد منها
على مر الدهور والازمان من غير اختلاف واختلال بل وكذلك ما فيه من الاثار العلوية كالسحب والرعود
والبروق وغيرها في الاوقات المختلفة على غاية من الحكمة والاتقان وكل من فعله في غاية من الحكمة والاتقان
فبالاضطرار القطعي يعلم كونه عالما ولهذا فان من راى قصرا مشيدا او بناء مرتفعا وصنعة محكمة اضطر
عقله الى علم صانعه وفيه نظر فان للقائل ان يقول وان سلمنا ان العالم صنعه مع امكان النزاع فيه على ما ياتي
ولكن لم قلتم انه يجب ان يكون عالما قولكم ان العالم على غاية الحكمة والاتقان اما ان تريدوا به انه على حالة لو قدر
وجودها على خلافها كان ناقصا وانه موافق الحكمة المطلوبة منه او انه نافع او معنى اخر فان كان الاول فهو ممنوع
اذ لا دليل يدل عليه ولا العلم به ضروري وان كان الثاني فانما يلزم ان لو كان فعل الله تعالى مما يجب فيه رعاية
الحكمة وليس كذلك على اصل هذا الدال وبتقدير رعاية الحكمة في افعاله فلا نم كونه موافقا للحكمة المطلوبة
منه ومعرفة مطابقة خلق العالم لها او العلم به ضروري والدلالة عليه متعسرة وان كان الثالث فاما ان
انه نافع من كل وجه او من وجه دون وجه لا سبيل الى الاول فانه ما من شيء يقدر وان كان نافعا بالنسبة الى
جهة فهو ضار بالنسبة الى جهة اخرى وان كان الثاني فلا نم دلالته على علم من صدر عنه ولا مانع ان يكون كل الحوادث
الصادرة عن الشارع فانه وان كان نافعا بالنسبة الى بعض الجهات فقد يكون ضارا بالنسبة الى جهة اخرى بل

على كون

على كون الشارع المقصود ان كان الرابع فلا بد من تصويره والدلالة عليه ثم وان سلمنا ان العالم على غاية من الحكمة
والاتقان ولكن لا نم دلالة ذلك على علم الباري تعالى به ولا ان العلم به ضروري ولو تردد الناظرين في كون الفاعل
لمع العالم عدم العلم لم يجد الى الحكم الجزم بكونه عالما سبيلا دون نظر واستدلال وان كان ما يقولونه
متعقلا في عقله وما وقع الاستشهاد من البناء المحكم في الشاهد فمبني على العادة من ان ذلك لا يكون صادرا
من غير المختار العالم بما يفعله من غير علم ثم فان نظرنا فيما نحن فيه الى كون الباري تعالى مختارا فهو اشتغال
سلك ثم وعند ذلك فلو وقع الشروع فيه وذلك هو المختار وهو ان يقال اذا ثبت ان الباري تعالى خالق العالم بالقدرة
والاختيار فالحلو بالقدرة والاختيار والارادة يستدعي القصد الى الايجاد والتخصيص والقصد الى الشيء
يستدعي العلم بذلك الشيء ضرورة والا فلا يكون القصد الى ايجاد ذلك الشيء اولى من القصد الى غيره ولهذا فان
من راى صنعة محكمة اضطر بعقله الى العلم بعلم صانعه وشعوره به واذا ثبت كون الرب تعالى عالما فاما ان يكون
المفهوم من كونه عالما هو المفهوم من ذاته او غيره لا جائز ان يقال بالاول لوجهين الاول انا نعقل الذات مع الجهل
كونها عالمة والمعلوم غير المجهول الثاني انها اتصاف الذات بكونها عالمة والصفة غير الموصوف فلم يبق الا ان
يكون المفهوم من كونه عالما زائدا على المفهوم من الذات واذا كان زائدا فاما ان يكون عدميا او وجوديا او لا وجوديا
ولا عدميا لا جائز ان يكون عدميا والا لكان سلبا موجودا ولو كان سلبا موجودا لما صح اتصاف النفي المحض
وليس كذلك فانه يصح ان يقال المستحيل ليس بعالم وتفسيره بسلب الجهل باطل لان الجهل لما سبق في قاعدة العلم
اما بسيط وهو عدم العلم لا مطلقا والا كان عدم العلم في الجماد جهلا وليس كذلك بل عدم العلم فيما من شانه ان يكون
عالما واما مركب وهو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه فان كان معنى كونه عالما انه ليس بجاهل الجهل البسيط
فهو سلب الجهل البسيط وهو عدم العلم فيما من شانه ان يكون عالما والحكم بسلب عدم الشيء يكون اثباتا لذلك
الشيء فاذن سلب الجهل البسيط يكون اثباتا للعلم الوجودي وان كان معنى كونه عالما انه ليس جاهلا الجهل
المركب فلا يخفى ان سلب الجهل المركب لا يوجب اتصاف من سلب عنه بكونه عالما كالحجر وان اخذ في ذلك عما
من شانه ان يكون جاهلا فهو يوجب كون الرب تعالى قابلا للجهل المركب وهو محال ولا جائز ان يكون لا وجوديا ولا
عدميا لما ياتي في ابطال القول بالاحوال فلم يبق الا ان يكون وجوديا وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون قائما
بذات الله تعالى او لا بذاته لا جائز ان يكون قائما لا بذاته لما سبق في القدرة والارادة وان كان قائما
بذاته تعالى فاما قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا لما سبق في القدرة والارادة فلم يبق الا ان
يكون معنى كونه عالما انه قائم بذاته صفة وجودية ازلية وليست تلك الصفة هي نفس القدرة ولا الارادة
ولا الكلام ولا السمع والبصر والحياة فهو خارج عنها وهو المعبر عنه بالعلم ويجب مع ذلك ان يكون لها حكما
لا نهاية له في ذاته ولا بالنظر الى متعلقاته لما تحقق في القدرة ايضا ويجب مع ذلك ان يكون عالما بجميع
المعلومات المقدورة له وغير المقدورة اما المقدورة فلما سبق واما غير المقدورة فلانه لو لم يكن عالما

بعضها مع كونها قابلا للاتصاف بالعلم فيكون جاهلا لان الجهل البسيط هو عدم العلم عما من شانه ان يكون
عالما وذلك على الله تعالى محال فان قيل لا نم ان العلم الاضطراري يكون الفاعل اذا كان مختارا عالما ويدل على ذلك
ما نرى من الصنايع المحكمة لبعض الحيوانات المختارة من غير علم كنسج العناكب وبناء النحل وغيره سلمنا ان العلم بذلك ضروري
ولكن شاهدا او غايبا الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من الحكم بذلك شاهدا الحكم به غايبا ولا نم ايضا ان
يكون متحركا بالارادة حساسا وحيا الى غير ذلك من الامور التي نعلمها ضرورية باتقان ما شاهدناه من الافعال المحكمة
الصادرة المتقنة في الشاهد وليس كذلك سلمنا لزوم ذلك ولا نم ان المفهوم من كونه عالما زايد على المفهوم من ذاته
قولكم انه يتصور العلم بالذات مع الجهل بمفهوم كونه عالما غير مسلم بل الذي يعلم انما هو مدلول لفظ الذات على مسماه
والذي يجهل انما هو مدلول قولنا عالم على مسماه وانه هل هو نفس الذات او غيرها وذلك لا يدل على اختلاف المعنى ولكن
يصح اتصاف الذات بكونها عالمة مسلم ولكن لا نم انه لا يدل ذلك على اختلاف المعنى لجواز ان يكون المعنى واحدا وان
كان اللفظ مختلفا كما يقول الانسان بشر والخمر عقار الى غير ذلك من الالفاظ المترادفة سلمنا ذلك لكن لا نم ما ذكرتموه
على اختلاف المفهومين ولكن لا نم انه امر وجودي بل جاز ان يكون عدميا كما ذهب اليه ضرار بن عمرو وبعض الفلاسفة
وما ذكرتموه وان دل على كونه وجوديا لكنه معارض بما يدل على كونه عدميا وذلك ان المفهوم من الجاهل اما نقيض
المفهوم من كونه عالما والمفهوم من الجاهل وجودي وكان المفهوم من كونه عالما عدميا وبيان ان المفهوم من الجاهل
وجودي انه لو كان عدميا لكان سلب الجاهل وجوديا ولو كان وجوديا لما صح اتصاف المعدوم المحض به وهو متصف
به واذا كان سلب الجهل عدميا كان المفهوم من الجاهل وجوديا سلمنا انه يمتنع ان يكون عدميا ولكن ما المانع من كونه
ليس بموجود ولا معدوم كما ذهب اليه ابو هاشم ومن تبعه من مثبتي الاحوال كيف وان الوجود صفة ثبوتية ولا يوصف
بالوجود والا لقام الوجود بالوجود وهو محال ولا بالعدم والا كان الوجود معدوما وهو محال وكذلك الحادث في حال
خروجه من العدم الى الوجود ليس بمعدوم فان حالة الخروج من العدم لا يجامع العدم وليس بموجود فان حالة الوجود لا
يجامع حالة الخروج الى الوجود سلمنا انه لا دلالة لما ذكرتموه على اتصافه بالعالمية وانها صفة وجودية ولكن ما الدليل
على امتناع ذلك وبيانه ان الاول ما اسلفناه من الحجج العامة في نفي الصفات الوجودية الزايدة على ذات واجب الوجود
الثاني انه لو كان عالما بشيء لكان عالما بانه عالم بذلك الشيء واللازم ممتنع لوجهين الاول يلزم منه ان يكون عالما
بذاته لما سبق ولا معنى للعلم بالشيء الا انطباع صورة المعلوم في نفس العالم او اضافة بين المعلوم والعالم وعلى
كلا التقديرين فيستدعي المغايرة ولا تغاير في ذات الله تعالى ولا تعدد الثاني انه يلزم ان يكون عالما بكونه عالما
وهلم جرا الى غير النهاية وهو ممتنع لما فيه من التسلسل واثبات علوم لا تتناهى وهو محال كما سبق سلمنا
اتصافه بكونه عالما ولكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بعلم كما قال الجبائي وابنه ابو هاشم ويدل عليه
ان اتصاف الباري بكونه عالما اما ان يكون جايزا او واجبا لا جايز ان يكون جايزا والا لما لزم من فرض عدمه
المح ولو جوزنا فرض عدم كونه عالما مع انه من شانه ان يكون عالما لكان جاهلا والجهل على الله تعالى محال فلم يبق الا

ان يكون ذلك له واجبا واذا كان اتصافه بالعالمية واجبا امتنع ان يكون في اتصافه بذلك محتاجا الى العلم
الا فبتقدير فرض عدم العلم ان اتصف بكونه عالما فهو غير محتاج الى العلم وان لم يتصف به لم يكن ذلك واجبا وقد
قيل بوجوبه سلمنا انه لا بد وان يكون عالما بعلم ولكن بعلم قايم بذاته او لا بعلم قايم بذاته الاول ممنوع والثاني مسلم
وبيان امتناع قيام العلم به من عشرة اوجه الاول ان العلم القايم بذاته اما ان يكون ضروريا او نظريا لا جايز
ان يكون ضروريا والا كان الرب موصوفا بالاضطرار وهو محال ولا جايز ان يكون نظريا لوجهين الاول ان النظر
يستدعي سابقة الجهل كما تقدم في قاعدة العلم والجهل على الله محال الثاني ان النظر لا بد من استناده الى العلوم
الضرورية على ما تقدم في قاعدة النظر والعلم الضروري على الله تعالى ممتنع الوجه الثاني ان العلم القايم بذاته
تعالى اما ان يكون هو نفس الذات او زايدا عليها فان كان الاول فلا صفة كيف وانه يلزم ان يكون الذات صفة
قايمة بمحل ضرورة ان العلم صفة وان كان زايدا على الذات فاما قديم او حادث فان كان حادثا لزم قيام الحوادث
بذات الرب تعالى وهو محال كما ياتي ثم الكلام في افتقار ذلك العلم الحادث في افتقاره الى علم اخر كالكلام في
العلم الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان قديما فالقدم اخص وصف الاله تعالى ويلزم من ذلك تعدد الالهة
وهو محال الوجه الثالث هو ان العلم اما عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس او عن نسبة واضافة
بين العالم والمعلوم فان كان الاول فهو ممتنع لامرين الاول انه يلزم منه ان يكون ذات الرب تعالى مركبة ضرورة
انطباع صور المركبات فيها اذ العلم بها لا بد ان يكون مطابقا للمركب مركبا الثاني انه يلزم منه ان يكون ذاته عند العلم بالحوادث
محلا للحلول لصور الحوادث فيها وهو محال كما ياتي وان كان نسبة واضافة والنسبة بين الشيئين متوقفة على
تحقق قبل الشيئين ضرورة كونها صفة لهما والصفة متوقفة على الموصوف فلو توقف ايجاد الرب تعالى
للحوادث على تعلق علمه بها لزم الدور وهو ايضا ممتنع ويلزم منه ايضا ان يكون علم الباري تعالى متوقفا
على غيره وهو محال الوجه الرابع هو انه لو كان علمه قايما بذاته فليس معنى قيام الشيء بالمحل الا افتقاره اليه في الوجود
والا كان المعلول ابدا قايما بالعلة وهو محال بل لا معنى لقيامه به الا انه موجود في حيزه بطريق التبعية ويلزم من ذلك
كون الرب تعالى متحيزا وهو محال الوجه الخامس هو ان العلم القايم به اما ان يكون صفة كمال او نقصان او لا صفة
كمال ولا نقصان فان كان الاول فذات الرب تعالى محتاجة في كمالها الى غيرها وهو محال وان كان الثاني فاتصاف
الرب تعالى به محال وكذلك ان لم يكن كمالا ولا نقصانا الوجه السادس هو انه لو كان عالما بعلم قديم بذاته لكان مماثلا
للعلم الحادث فان حقيقة العلم لا يختلف شاهدا ولا غايبا ويلزم من ذلك ان يكون مشاركا لها في العرضية
والامكان وذلك في صفات الله تعالى محال الوجه السابع انه لو كان عالما بعلم قديم قايم بذاته فاما ان يكون
واحدا او متكثرا فان كان واحدا فاما ان يتعلق بجميع المعلومات او لا يتعلق بجميعها فان كان الاول فيلزم
منه جواز تعلق العلم الواحد بالمعلومات المختلفة وهو محال على ما تقدم في قاعدة العلم وان كان الثاني فيلزم
منه ان يكون الرب تعالى جاهلا بما في الموجودات التي لم يتعلق علمه بها وهو محال وان كان متكثرا فاما ان يكون

غير متناه او متناهيا فان كان غير متناه فهو ممتنع على ما تقدم في ابطال عدد لا متناهي في اثبات واجب الوجود
وان كان متناهيا فما من عدد يفرض الا ويجوز فرض الزيادة عليه والنقصان فاختصاص الرب تعالى ببعض
الاعداد دون البعض ان لم يكن لمخصص فقد وجد احد الجائزين لا لمخصص وهو ممتنع وان كان لمخصص فالمخصص
اما ذات واجب الوجود او خارج عنه لا جائز ان يقال بالاول فان نسبة الذات الى جميع الجائزات نسبة
واحدة فلا اولوية ايضا وان كان خارجا فالبارى تعالى محتاج فيما قام به من الصفات الى مخصص خارج وهو
محال الوجه الثامن انه لو كان عالما بعلم قايم بذاته فاما ان يعلم علمه او لا يعلمه لا جائز ان يقال بانه لا يعلمه
فان الشعور بالشيء مع عدم الشعور بالشعور محال وان علمه فاما ان يعلمه بذاته او بنفس ذلك العلم او بعلم آخر
فان كان الاول فقد ثبت انه عالم بعلمه لذاته لا بعلم ويلزم مثله في كل معلوم وان كان الثاني فتعلق
العلم بالعلم يستدعي المغايرة بين التعلق والمتعلق والعلم الواحد لا تغاير فيه وان كان الثالث فالكلام
في ذلك العلم الثاني كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الوجه التاسع انه لو كان عالما بعلم قايم بذاته لكان
فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع الوجه العاشر ان علمه القايم بذاته
اما ان يكون حادثا او قديما لا جائز ان يكون حادثا والا لكان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع وان كان
قديما فيجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان يعلم لان نسبة العلم القديم الى ذاته نسبة واحدة فليس تعلقه
بالبعض اولى من البعض وذلك محو بيان ذلك هو ان علمه القديم اذا تعلق بوجود بعض الحوادث بعد عدمه ثم
ذلك الحادث فاما ان يبقى علم البارى تعالى متعلقا بوجوده كما كان او لا يبقى فان كان الاول لزم ان يكون علم
البارى جهلا وان كان الثاني لزم منه التغير في علم الله تعالى وهو محال بقي الا ان يكون علمه قايما لا في
محل كما ذهب اليه الجهمية سلمنا انه عالم بعلم غير خارج عن ذاته ولكن ما المانع من ان يكون ذلك العلم هو
نفس ذاته كما ذهب اليه ابو الهذيل بن العلاف ويدل عليه ما دل على نفي الصفات الزايدة كما تقدم سلمنا انه
عالم بعلم قايم بذاته وهو زايد عليها ولكن لا نسلم انه قديم ودليله ما سبق في الوجه السابع سلمنا انه واحد لكن
لا نسلم صحة تعلقه بمعلومين فصاعدا وبيانه من وجهين الاول ما اسلفناه في قاعدة العلم الثاني هو
ان العلم بكل واحد من المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الآخر وبيانه من اربعة اوجه الاول هو انه يتصور العلم
بكل واحد من المعلومين مع الشك في الآخر ولو كان العلم بهما واحدا لما كان كذلك الثاني هو انه لا يتصور
العلم بكل المعلومين مقام العلم بالآخر وهذا فان العلم بالسواد لا يكون علما بالبياض وكذا العكس
الثالث هو ان العلم بالشيء الفلاني واقع بشرط الوقوع والعلم بانه سيقع غير مشروط بالوقوع
والمشروط غير ما ليس بمشروط الرابع هو ان العلم بالشيء عبارة عن انطباع صورة مطابقة له في النفس واذا
كانت صور المعلومات وحقايقها مختلفة متغايرة كانت العلوم مختلفة ومتغايرة سلمنا صحة تعلقه بمعلومين
فصاعدا ولكن لا نسلم صحة تعلقه بهما معا بل على سبيل البدل وان سلمنا ذلك معا ولكن لا نسلم الوقوع وبيانه من

وجه

الوجه الاول انه لو كان عالما بكل ما يصح ان يعلم وما يصح ان يعلم غير متناه فمعلوماته لا نهاية لها ووجود ما لا
نهاية له محال على ما سبق تحقيقه في اثبات واجب الوجود الثاني انه يلزم من ذلك ان يكون عالما بكونه عالما وعالما
بكونه عالما بكونه عالما وهلم جرا الى ما لا نهاية له ويلزم من ذلك قيام علوم بذاته لا نهاية لها وهو محال الثالث
هو انه لو كان عالما بجميع الاشياء فلو ان ما تعلق علمه بوقوعه ان يجب وقوعه وما علم عدمه وجب ان يمتنع وقوعه
حتى لا يكون العلم جهلا وعند ذلك فلا يبقى بين الفاعل بالاختيار وغير الفاعل بالاختيار فرق وهو محال و
الجواب اما المنقوض بافعال الحيوانات فمندفع وذلك ان من سلم كونها هي الفاعلة لم يمنع من كونها عالمة ومن قال ان افعال
الحيوانات غير مخلوقة لها بل لله تعالى فيجب ان تكون معلومة لله تعالى وان لم تكن معلومة للحيوانات اذ ليس الاحكام والاتقان
مستندا اليها وقولهم لا نسلم ان العلم الاضطراري بذلك حاصل قلنا العاقل لا يجد في نفسه تفرقة بين العلم بما يفعله المختار
وما يفعله ساهيا او لاهيا فاذا كان الرب تعالى فاعلا بالاختيار لزم العلم الاضطراري بكونه عالما بها وذلك لان
ملزوم العلم الاضطراري بعلم الفاعل المختار بما يفعله انما هو كونه مختارا والوجدان احد العاقل من نفسه في الاول ان
قطع النظر عن كل وصف خارج عن وصف الاختيار والعلم الاضطراري بكون الفاعل في الشاهد حيوانا او جسما
متحركا بالارادة الى غير ذلك من الصفات المخصصة بالشاهد فمن لوازم كونه فاعلا بالحركة والاشتغال الاهمي لوازم كونه
مختارا والحركة والاشتغال في حق الله تعالى ممتنع فلذلك لم يلزم كونه حيوانا او جسما ولا غير ذلك من الصفات التي
اتصف بها الحوادث وقولهم في الوجه الاول المعلوم والمجهول انما هو دلالة اللفظ على مسماه ليس كذلك فانه لو تجرد
المسمى كانت كل ذات عالمة وهو محال قولهم لا نسلم ان المفهوم من كونه عالما امر وجودي قلنا دليله ما سبق قولهم المفهوم
من الجاهل مناقض للمفهوم من العالم ليس كذلك بل هو مقابل له والمقابل اعم من المناقض فان الجاهل ان كان جاهلا
جهلا مركبا وهو اعتقاد الامر على خلاف ما هو عليه فيكون ضدا للعالم ولا يمتنع اشتراكهما في الوجود كالتقابل
الواقع بين السواد والبياض وان كان جاهلا جهلا بسيطا وهو عدم العلم عما من شانه ان يكون له العلم فيكون
مقابلا للعالم مقابلة العدم والملكة كالتقابل الواقع بين البصر والعمى وعند ذلك فلا يلزم من رفع هذا العدم
المقابل للملكة وسلبه تحقق الوجود فلا يمتنع سلبه عن العدم المحض وذلك لان المسلوب انما هو خصوص عدم لا
مطلق العدم ولهذا ان من وصف شيئا بكونه اعمى لا يكون واصفا له بصفة وجودية قولهم ما المانع من ان يكون
لا موجودا ولا معدوما قلنا الكلام في مسألة الاحوال واما الوجود عندنا فهو نفس الموجود على ما ياتي في مسألة
المعدوم وهل هو شيء ام لا فلا يمتنع اضافته كونه موجودا اذ ليس الموجود هو ما اتصف بصفة الوجود والوجود زايد عليه
ليلزم ما ذكروه واما حالة الحدوث فهو اول زمن الوجود عندنا لا انها حالة بين زمن الوجود والعدم ليلزم ما
ذكروه والحادث حال حدوثه موجود فمن سلم انه ليس بموجود ولا معدوم فهو مطالب بمعنا ما ثم ما ذكروه
ولا نسلم المعارضة وما اشاروا اليه من الحجج العامة فقد سبق جوابها قولهم لو كان عالما بشيء لكان عالما بانه عالم
بذلك الشيء مسلم ولكن لم قالوا بالتسلسل قولهم يلزم ان يكون عالما بذاته مسلم قولهم لا معنى للعلم بالشيء غير

انطباع صورة في نفس العالم به او اضافة بين العالم والمعلوم عنه جوابان الاول انه منع انحصار العلم صفة وجودية
زائدة على الذات وليست هي نفس الانطباع ولا نفس الاضافة الحاصلة بين ذات العالم والمعلوم وعلى هذا فلا
يمتنع ان يكون ذاته عالمة بذاته بمعنى ان ذاته قام بها صفة العلم وتلك الصفة متعلقة بنفس الذات على نحو
تعلقها بسائر المعلومات كيف وانه يمتنع تفسير العلم بالانطباع والاضافة اما الانطباع فلخمسة اوجه الاول انه لو
كان العلم عبارة عن الانطباع كما ذكروه لكان كل شيء قام بذاته صفة عرضية من كمية وكيفية وغير ذلك عالما بها
ضرورة انطباع صورتها في ذاته وهو ليس كذلك سواء كان حيا مدركا او لم يكن فان قالوا ليس العلم هو الانطباع في
الذات بل في القوة المدركة قلنا فالقوة المدركة هي العالم وهو محال الانطباع الثاني انه لو كان العلم هو نفس
صورة المعلوم في النفس لما تصور العلم باستحالة اجتماع السواد والبياض فان ذلك يلازمه العلم بمعنى السواد
والبياض فان تصور المفردات سابق على التصديق بها بالنسبة الواجبة لها فلو كان العلم بمعنى السواد والبياض
عبارة عن انطباع صورة السواد والبياض في النفس لزم اجتماع الضدين في محل واحد وهو محال فان قيل ان استحالة الاجتماع
بين الضدين مشروطة بالشرط العيني فانما يلزم ان لو كان الوجود زائدا على نفس الذات وهو غير صحيح كما سبق
في مسئلة المعدوم الثالث انه لو كان الامر كما ذكروه للزم ان من علم السواد والبياض والحرارة والبرودة ان
يكون اسود وابيض وحارا وباردا ضرورة انطباع حقيقة السواد والبياض والحرارة والبرودة في ذاته وليس كذلك
الرابع انه يلزم من ذلك ان يكون المحل المنطبع فيه صورة المعلوم لا ينقص في الكمية عن كمية الصورة
ضرورة مطابقتها له وهو محال الخامس انه لو كان المعلوم اذا كان جسما فالمحل المنطبع فيه شاهدا اما ان
يكون جوهرا او عرضا لا جائز ان يكون جوهرا والا للزم قيام الجسم بالجوهر وان كان عرضا لزم قيام الجسم بالعرض
وهو ايضا محال واما تفسيره بالاضافة فلوجهين الاول انه يقال فاذا كان العلم صفة اضافية فهي اما وجودية او
عدمية او لا وجودية ولا عدمية لا جائز ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم فلم يبق الا ان يكون وجودية وعند
ذلك فاما ان يكون قديمة او حادثة لا جائز ان يكون قديمة والا لما تبدلت وتغيرت لان القدم على الوجود القديم
محال ولا يخفى جواز تبدل النسب والاضافات بسبب اختلاف المعلوم في نفسه فان النسبة المتعلقة بالمعدوم
من حيث هو معدوم لا يبقى بعد الوجود وكذلك بالعكس والا كان جهلا وهو محال لا جائز ان يكون حادثة والا
الاول انه يلزم منه ان يكون الرب تعالى محلا للحوادث وهو محال على ما يأتي الثاني ان الكلام في حدوث تلك الصفة
وافتقارها الى علم آخر كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل الوجه الثاني في الجواب عن اصل السؤال انه منقوض بكون
الواحد منا عالما بما هو متحقق معلوم مما ذكروه من المحالات وبه يندفع ما ذكروه في الوجه السادس لزوم النقص
قولهم سلمنا انه عالم ولكن لا نسلم انه عالم بعلم قلنا اذا سلم ان المفهوم من كونه عالما صفة وجودية زائدة على الذات
فهو المعنى بقيام العلم بذاته وبهذا يندفع قولهم ان كونه عالما واجب فلا يكون معللا بالغير وان تصادق العلم ولو قيل
انه واجب بمعنى لا انفكاك له عن ذاته فسلم ولكن ذلك لا ينافي قيام العلم بذاته وان قيل انه واجب بمعنى لا يفتقر في المفهوم

من كونه عالما الى قيام العلم بذاته فهو المصادرة على المطلوب وهو غير مقبول قولهم انه عالم بعلم فاما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديم
جوابه قولهم لو كان متصفا بالعلم فهو اما ضروري او نظري انما يلزم ان لو بين قبول علم الرب تعالى هذا الانقسام ولا
نسلم بمجرد القياس على الشاهد غير صحيح كما مضى ثم ان الضروري لا معنى له الا ما لا يفتقر في حصوله الى نظر واستدلال
ولا يصح مفارقته للنفس مع انتفاء اضداده اما علم الباري تعالى كذلك غير انه لا يصح اطلاق اسم الضروري عليه
لعدم ورود الشرع به فالنزاع في ذلك ليس في المعنى بل في اللفظ دون المعنى قولهم لو كان علمه قديما لو القدم اخص صفة
الله تعالى ويلزم من ذلك تعدد الالهة فقد سبق جوابه قولهم علمه اما ان يكون عبارة عن الانطباع او الاضافة فقد سبق
جوابه قولهم لا معنى لقيام الصفة بالموصوف الا انها موجودة في المحل تبعا للمحل وهو في الله تعالى لا يتصور ولا يلزم من عدم تفسير
القيام بالمحل الا افتقار اليه في الوجود انتفاء ما ذكروه بل جاز ان يكون معناه اخص من الافتقار الى الشيء
في الوجود ومباينا لما ذكروه وهو ان يقال اذا وجد شيئان وحصلت الاشارة العقلية اليهما بحيث لا يمكن
ان يشار الى ذات كل واحد منهما بغير الاشارة الى الآخر فما كان منهما محتاجا الى الآخر في الوجود فهو الصفة وما
لم يكن محتاجا فهو المحل وعلى هذا فلا يلزم التحيز في المحل من ضرورة قيام الصفة به كيف وان ما ذكروه لازم عليهم في وصف
الرب تعالى بكونه عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من صفات الاحكام فانها قائمة بذات الرب تعالى وان لم يكن
متحيزا فما هو جوابهم عنها فهو جوابنا قولهم العلم اما صفة كمال او نقصان او لا صفة كمال ولا نقصان جوابه
الاول اما المانع من ان يكون لا صفة كمال ولا نقصان وليس نفي ذلك من البديهيات فلا بد من الدليل الثاني انه انما
المانع من كونه صفة كمال قولهم يلزم منه ان يكون ذات الرب تعالى مفتقرة في كمالها الى غيرها قلنا ان اردتم به ان
نفس الذات يكون ناقصة دون هذه الصفات فممنوع وان اردتم به انها لا يكون متصفة بالصفات الكمالية
الزائدة عليها دون هذه الصفة فمسلم ودعوى استحالته عين المصادرة على المطلوب قولهم لو كان عالما بعلم لكان
علمه مماثلا للعلم الحادث انما يلزم ان لو اشتركا في اخص صفة كل واحد منهما او احدهما وليس كذلك فان اخص صفة
العلم الرباني وجوب تعلقه بالمعلومات بجميعها على جهة التفصيل واخص وصف العلم الحادث جواز تعلقه
بالمعلومات لا نفس وقوع التعلق فلا اشتراك قولهم اما ان يكون واحدا او متكثرا قلنا بل واحد قولهم اما ان تعلق
بجميع المتعلقات او ببعضها قلنا بل بالجميع وما ذكروه في جهة الاحالة فهو ممنوع على ما سبق في قاعدة العلم
قولهم اما ان يعلم جملا او لا الى آخر الشبهة يلزم عليه علم الواحد منا فان الواحد منا عالم يعلم بالاتفاق مع لزوم
ما ذكروه من المحالات قولهم لو كان عالما يعلم لكان فوقه عليم فقد سبق جوابه قولهم اما ان يكون علمه قديما او
حادثا قلنا بل قديم قولهم يجب ان يكون متعلقا بكل ما يصح ان يعلم قلنا مسلم قولهم فاذا تعلق علمه بوجود
بعض الحوادث اما ان يبقى مع عدمها او لا يبقى قلنا علم الله تعالى باق غير متغير بل المتغير انما هو المتعلق وهو
الوجود والعدم والتعلق به فتعلق العلم بان الشيء موجود غير تعلقه بانه معدوم من غير تغير في نفس العلم ولا
لزوم جهل في حق الباري تعالى قولهم ما المانع ان يكون علمه هو نفس ذاته قلنا لو كان علمه نفس ذاته لذاته قائمة

وليست صفة لغيرها فيلزم ان يكون علمه قائما بنفسه ولا يكون صفة لغيره ولو كان كذلك لكان كل علم هكذا
لان حقيقة العلم من حيث هو علم لا تختلف شاهدا ولا غائبا وان اختلفا في القدم والحدوث وغير ذلك من الصفات
الخارجة عن مفهوم العلم من حيث هو علم قلنا هو وان كان زائدا على ذاته فما المانع من كونه حادثا قلنا ما تقدم من
التسليم وما سيأتي من امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وما ذكروه في الوجه العاشر فقد سبق جوابه قولهم
سلمنا انه قديم ولكن لا نم انه واحد قلنا دليل وحدته ما ذكرناه في وحدة القدرة والارادة وما ذكروه في
ابطاله في الوجه السابع فقد سبق جوابه قولهم سلمنا انه واحد ولكن لا نم صحة تعلقه بمعلومين فضلا عما لا يتناهى
دليل صحة ذلك ما سبق في قاعدة العلم من ان العلم الواحد لا يمتنع ان يتعلق بمعلومين كيف وان الدليل الدال
على كون علمه متعلقا ببعض الاشياء انما هو حدوثه بعد عدمه واراده وتبيين استناد جميع الحوادث الى قدرته
وارادته واختياره فيجب ان يكون علمه متعلقا بجميعها وما ذكروه في قاعدة العلم فقد سبق جوابه ايضا
قولهم العلم باحد المعلومين مغاير للعلم بالمعلوم الاخر لا نم ذلك بل العلم في نفسه واحد والمتغاير انما هو
التعلق والمتعلق ولا يمتنع ان يكون الشيء الواحد متكثر التعلق والمتعلق كما يقول وحدة الشمس وتكثر تعلقها
وما تعلق به مما اشرق عليه بضيائه وكالوحدة التي هي مبدأ العدد فانها واحدة وان تعددت نسبتها
بتعدد ما اضيفت اليه من كونها نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم جرا الى غير النهاية وعلى
هذا فقد خرج عما ذكروه من التشكيكات اما قولهم اما ان يتصور العلم باحد المعلومين مع الشك في الاخر
فذلك انما يرجع الى تعلق العلم باحد المعلومين دون الاخر لا الى نفس العلم قولهم ان العلم باحد المعلومين لا
يقوم مقام الاخر قلنا العلم باحدهما هو العلم بالاخر وانما التعدد فيه لا يقوم احد الامرين مقام الاخر انما هو التعلق
فان تعلق العلم بالسواد لا يقوم مقام تعلق العلم بالبياض ولا نزاع في تعدده قولهم ان العلم باحد الشيئين قد يكون
مشروطا بالعلم بالاخر قلنا المشروط انما هو التعلق ايضا دون العلم المتعلق وما ذكروه في تفسير العلم بالاله
فقد سبق جوابه قولهم لا نم صحة تعلقه بكل ما يصح ان يعلم قلنا لو قدرنا عدم تعلقه بشيء من الاشياء التي يصح ان يكون
معلومة لكان جاهلا لما تقدم تقريره والجهل على الله تعالى محال وبه الدلالة على تعلقه بالفعل بجميع المتعلقات لا
على سبيل البدل فانا لو قدرنا عدم تعلقه بالفعل بها او ببعضها لكان جاهلا بما لم يتعلق علمه به حال عدم تعلقه
به وهو محال كما سبق قولهم ما يصح ان يعلم غير متناه قلنا هو غير متناه امكانا لا انه غير متناه بالفعل ونحن
وان منعنا القول بعدم النهاية في الموجودات العينية فلا نمنعه في الامور الامكانية بل في ذلك موضع الاجماع
قولهم يلزم من ذلك ان يكون عالما بكونه عالما وهلم جرا قلنا لا يوجب ذلك تعدد العلم في نفسه بل تعدد
التعلق والمتعلق وذلك وان افضى الى غير النهاية الا انه في طرف الاستقبال وما لا نهاية له في طرف
الاستقبال فلا يمتنع كونه غير متناه كنعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار وانما يمتنع ذلك في الماضي كيف
وان التعلقات من باب النسب والاضافات وليس لها وجود حقيقي وما ليس له وجود حقيقي فلا يمتنع

في عدم

بلغ

من عدم النهاية فيه كما تقدم في الوجه الاول وما ذكروه في الوجه الثالث فقد سبق جوابه في مسألة القدرة
والله اعلم [illegible] في اثبات صفة الكلام لله تعالى وقد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الرب تعالى
بكونه متكلما وانه متكلم بكلام غير الاسكافي من المعتزلة فانه نازع في كونه متكلما كما في الفرق بين متكلم ويتكلم لكن
معنى كونه متكلما عند اصحابنا انه قائم بذاته كلام قديم ازلي نفساني احدي الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو
مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف كلامه تعالى بكونه امرا ونهيا ومخاطبة في الازل فاثبت
ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري ونفاه طائفة كثيرة من المتكلمين وعبد الله بن سعيد مع اتفاقهم على وصفه تعالى بذلك
فيما لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كلهم على ان معنى كونه متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه منه صفة
حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام وغيرها صفة حقيقية واتفقوا ايضا على ان كلام الرب تعالى مركب من
الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه حادث في محل ثم زعم
الجبائي ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون وذهب ابو الهذيل
بن العلاف واصحابه الى ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار و
ذهب الحسن بن محمد النجار الى ان كلام الباري اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وذهب الامامية والخوارج والحشوية
ايضا الى ان كلام الرب تعالى مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء فذهبت الحشوية الى انه قديم ازلي
قائم بذات الرب تعالى لكن منهم من زعم انه من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث والقديم
منهما ليس من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على
الاقوال والعبارات وعلى كلا التقديرين فهو قائم بذات الرب تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا
كثرة فيه وان كان بالاعتبار الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الرب تعالى كان بعد ما لم
يكن لكن منهم من توقف في اطلاق اسم القديم والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم المخلوق وفي اطلاق
اسم الحادث ومن الغالين في الجدث من قال ليس جوهرا ولا عرضا وذهب بعض المعتزلة في الصانع تعالى الى انه لا يوصف
بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير كلام واذ اتينا على ما هو المنقول من ارباب المذاهب في هذه المسألة فلا بد من
الاشارة الى طرق عول عليها بعض الاصحاب في المسألة والتنبيه على ضعفها ثم نبين ما هو المعتمد بعد ذلك
ان شاء الله فمنها التمسك بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ووجه الاحتجاج به انه اخبر
ان مصدر جميع المخلوقات امره وهو قوله كن ويلزم من ذلك ان يكون امره قديما والا لاستدعى امرا اخر والكلام
في ذلك الامر كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فان قيل ليس المراد من الاية تحقيق الامر القولي وخطاب ما اريد خلقه
به بل المراد انما هو تعريف الارادة والمشيئة في المخلوقات والتنبيه على نفوذ الارادة والاختيار من غير
القول بالامر والنهي فانه قد يرد القول بمعنى الحالة لا بمعنى الكلام حقيقة واليه الاشارة بقوله تعالى ثم استوى
الى السماء فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وليس المراد من قوله تعالى فقال لها غير

المعبرة عن نفوذ الارادة في السماء والارض وكمال التسخير فان خطاب الجماد متعذر باتفاق العقلاء والامر
المراد من قوله قالتا اتينا طائعين غير المعبرة عن تمام الطواعية والانقياد لارادة الله تعالى لا نفس الكلام
الحقيقي اذ هو متعذر في الجماد قطعا ونحو ذلك ايضا قول الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويدا
قد ملأت بطني اضاف القول الى الحوض وليس المراد به غير التعبير عن حالة لاستحالة القول في حقه ومثال
ذلك في النظم والنثر كثير ودليل هذا التأويل من ثلثة وجوه الاول انه لو حمل على الامر حقيقة لكان امر المعدوم
وهو محال الثاني انه لو كان الكون بالامر لكان امر المخاطب بالكون وهو غير مقدور له والتكليف بالمحال محال ثم
انه لو كان الكون بالامر لاستغنى عن القدرة او كان هو القدرة وهو محال سلمنا انه اراد به الامر حقيقة ولكن ما المانع
من كونه حادثا والتسليم تمام المزم ان لو كانت الاية عامة في كل شيء حادث وليس كذلك فان لفظ الشيء في الاية نكرة
في سياق الاثبات والاصل فيها الخصوص ولهذا لو قال رايت رجلا فانه لا يعم كل رجل بخلاف النكرة
المنفية او ما هي في سياق النفي كما اذا قال ما رايت رجلا فانه يعم سلمنا انها ظاهرة في العموم وانها تدل على القدم
من الوجه المذكور غير انها تدل على حدوث الامر من جهة اللغة والمعنى اما من جهة اللغة فمن ثلثة اوجه الاول انه قال
اذا اردناه واذا ظرف زمان خاص بالمستقبل ولهذا لو قال القائل اذا جاءني زيد فاكرمه فانه يخص الاستقبال
والامر المقترن به يكون مستقبلا والواقع في الاستقبال لا يكون الا حادثا الثاني انه قال ان نقول وان
الخفيفة الناصبة للفعل المضارع اذا اتصلت به خلصته للاستقبال ولهذا لو قال القائل اريد
ان تفعل كذا تخصص للاستقبال والمستقبل لا يكون الا حادثا الثالث انه رتب التكوين عقيب قوله كن بفاء
التعقيب وهي مقتضية للترتيب من غير مهلة وكل ما لا يتقدم على الحادث الا بزمن غير مهلة فهو حادث واما
من جهة المعنى فهو انه فسر امره بقوله كن وكن مركب من حرفين مترتبين وذلك في غير الجاد محال سلمنا دلالة ما
ذكرتموه على قدم الامر ولكن استدلال الكلام على الكلام وثبات الشيء بنفسه ممتنع سلمنا صحة الاستدلال
به ولكن معارض بما يدل على كون القرآن محدثا وبيانه من جهة النص والاجماع والمعنى اما من جهة النص فقوله تعالى
ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث والذكر هو القرآن بدليل قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وايضا قوله تعالى الله نزل احسن الحديث وقوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وقوله تعالى وكان امر الله مفعولا
والجعل والفعل دليل الحدوث وايضا ما روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال ما خلق الله من سماء ولا ارض اعظم من اية الكرسي وما
روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال كان الله ولا شيء ثم خلق الذكر وما روي عنه عليه السلم انه كان يقول
يا رب طه ويس ورب القرآن العظيم واما من جهة الاجماع فان الامة من السلف مجمعون على ان القرآن مؤلف من الحروف
والاصوات مجموع من سور وايات ومن ذلك سمي قرانا اخذا من قول العرب قرات الناقة لبنها في ضرعها اي
جمعته ومنه قوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه ولولا ذلك لما تصور ان يجمعه موسى عليه السلم فقد جمعه واتمه
وقد اجمعوا على ان القرآن منزل مقروء بالسنتنا محفوظ في صدورنا مسطور في مصاحفنا ملموس بايدينا مسموع

بأذاننا منظور باعيننا ولذلك وجب احترام المصحف وتبجيله وحرمه حتى انه لا يمسه الا المحدث ولا يسمعه لا يقربه الجنب
تلاوة حتى وقد وردت الظواهر من الكتاب والسنة بما يدل على كونه ملموسا ومسموعا وانه بحروف واصوات فمن
ذلك قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله وقوله تعالى لا يمسه الا المطهرون
وقوله عليه الصلوة والسلام لا تسافروا بالقرآن الى بلاد العدو مخافة ان تناله ايديهم وقوله عليه السلام اذا تكلم
الله بالوحي سمع صوته كجر السلسلة على الصفا وقوله عليه السلام من قرا القرآن واعربه فله بكل حرف عشر حسنات
الى غير ذلك من الظواهر وذلك كله يدل على الحدوث وايضا فان الاجماع منعقد على ان القرآن معجزة الرسول والبرهان
الدال على صدقه ومعجزة الرسول يجب ان يكون من الافعال الخارقة للعادة المقارنة لتحديه بالرسالة ولو كان
المعجز قديما لما لم يكن ذلك مختصا ببعض المخلوقين دون البعض اذ القديم لا اختصاص له بواحد دون واحد
ولو جاز ان يجعل بعض الصفات القديمة معجزا لجاز ذلك في باقي الصفات كالعلم والقدرة والارادة اذ الفرق
تحكم لا حاصل له واما من جهة المعنى فمن وجوه ما في ذكرها عن قريب والجواب قولهم ان المراد من الاية تعريف حالة
نفوذ الارادة والمشية في المخلوقات خلاف الظاهر فلا يجب المصير اليه الا بدليل ويجب حمل لفظ القول على ظاهره
لحالة كما ذكروه في الخصوص والاطلاق فانما كان لدليل دل عليه وهو ما سبق الا انه بخلاف الظاهر من غير دليل ولا
دليل هيهنا ممتنع تاويله قولهم انه يكون امر المعدوم ليس كذلك بل الحادث في حال حدوثه وليس بمعدوم قولهم انه تكليف
بما لا يطاق انما يلزم ان لو كان امر تكليف وليس كذلك بل امر تكوين قولهم يلزم منه الاستغناء عن القدرة انما يلزم ان لو كان
مسئله التكوين بالقول وليس في الاية ما يدل عليه بل على وقوعه عنده كما سبق في مسئلة الارادة قولهم الشيء نكرة في سياق
الاثبات فيخص ولا يلزم منه العموم قلنا جوابان الاول انه اجمع المسلمون على ان المراد بهذه الاية كل شيء يراد حدوثه من
الحادث ويدل على ذلك ان الباري تعالى اورد ذلك في معرض التمدح والاستعلاء ولو كان المراد واحدا لما حصل
به التمدح لان الواحد من المخلوقين قد يريد شيئا فيكون على حسب ما اراد الثاني ان النكرة في سياق الاثبات وان كانت
لا تعم الجميع معا لكنها عامة الصلاحية الى انها صالحة لان يتناول كل واحد من احاد الجنس بجهة الشيوع والخروج
قوله كن عند حدوثه فعلى ذلك يكون تقييد المطلق من غير دليل فلا يقبل قولهم اذا ظرف زمان مخصص للاستقبال
عنه جوابان الاول ان الاستقبال مخصوص بارادة الكائنات التي يتعلق الارادة بها الا انه عائد الى القول الثاني
انه وان كان الاستقبال مختصا لكن متعلقه الامور لا نفس القول قولهم ان الخفيفة اذا اتصلت بالفعل المضارع
خلصته للاستقبال عنه جوابان الاول المنع ويدل عليه قول الفاضل النحاة ان الفعل المضارع مع ان الخفيفة
في حكم المصدر فاذا قال القائل اريد ان تقوم فهو كما لو قال اريد القيام والمصدر لا تخصيص له بحال الاستقبال
فما هو في معناه كذلك ويدل عليه قوله تعالى وما نقموا منهم الا ان يؤمنوا بالله العزيز الحميد وليس المراد به ايمانا
متوقعا في الاستقبال فانهم لم ينقموا منهم ايمانا متوقعا في الاستقبال فانهم لم ينقموا منهم ما سيكون بل ما هو
كان منهم الثاني ان ذلك وان اوجب التخصيص بالاستقبال ولكنه عائد الى تعلق القول لا الى نفس القول وهذا

كما لو قال القائل اريد ان يعلم الله ضحى لفلان فليس المراد به غير تجدد تعلق العلم بلا تجدد تعلق العلم الحادث
علم الله تعالى به وهو ظاهر وانه قد ترتب التكوين عليه بفاء التعقيب فيكون حادثا قلنا المترتب عليه التكوين بفاء
التعقيب انما هو تعلق القول لا نفس القول فلا يلزم من حدوث التعلق حدوث القول وان لزم منه حدوث التعلق
قوله انه قد امر بقوله كن وهو مركب من حرفين مترتبين فيكون حادثا قلنا الحروف والاصوات ليست هي
كلام الله تعالى ولا هي نفس الامر بل هي عبارة عنه على ما سبق فقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون
اي مدلول قوله كن ولا يلزم من حدوث الدال حدوث المدلول والا فلو كان كن بعينه الامر لزم [illegible]
كما سبق قوله هذا استدلال بالكلام على الكلام قلنا اتفق المسلمون على ان هذا من كلام الله تعالى وانه حق
صدق فيكون دليلا على القدم بالنسبة الى المنازع منهم في الحدوث ولا دور ومن انكر كونه من كلام الله تعالى
استدل عليه باخبار من دلت المعجزة على صدقه انه كلام الله تعالى على ما بين في النبوات وما ذكروه من
المعارضة بالنصوص اما قوله ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه وهم يلعبون فهو دليل
اللعب عند ورود الذكر الحادث من الرب تعالى وليس في ذلك ما يدل على حدوث كل ذكر ياتي منه فلا يلزم
من حدوث القرآن وهذا الخبر باللعب عند استماعه والقرآن لم يحدث عندهم لعبا [illegible]
وعند هذا قال كثير من اهل التفسير المراد به التذكير والمواعظ الواردة على لسان الرسول الخارجة عن القرآن
ومنهم من قال المراد به انما هو الرسول المبلغ فانه يسمى ذكرا ومنه قوله تعالى ذكرا رسولا ويحتمل ان يكون المراد منه
الذكر الحادث المركب من الحروف والاصوات الدالة على الكلام القديم دون المدلولات وعلى هذا يحمل قوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وقوله تعالى نزل احسن الحديث واما قوله تعالى وكان امر الله مفعولا
فيحتمل انه اراد به فعله من الثواب والعقاب ونحوه فان الامر قد يطلق ويراد به الفعل كما قال تعالى وما امرنا الا واحدة
اي فعلنا وقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله ويحتمل انه اراد به الامر القولي المركب من الحروف
والاصوات دون مدلوله وقوله انا جعلناه قرآنا عربيا فالمراد به الجعل التسمية اي سميناه بذلك فان الجعل
قد يطلق بمعنى التسمية ومنه قوله تعالى الذين جعلوا القرآن عضين اي سموه كذبا وقوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ويحتمل انه اراد به القرآن بمعنى القراءة دون المدلول
فان القرآن قد يطلق بمعنى القراءة ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما اذن الله لشيء اذنه لنبي حسن الترنم
بالقرآن ومنه قول الشاعر ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا اي قراءة واما الاخبار
فيجب حملها على الدلائل دون المدلولات وهي الحروف والاصوات جمعا بين الدليلين قوله ان
الامة مجمعة على ان القرآن مؤلف من الحروف والاصوات قلنا الاجماع انما انعقد على ذلك بمعنى القراءة
لا بمعنى المقروء واليه الاشارة بقوله تعالى ان علينا جمعه وقرآنه قوله ولولا ذلك لما تصور ان يسمعه
موسى عليه السلام قلنا السماع قد يطلق على الادراك بحاسة الاذن وقد يطلق بمعنى الانقياد والطاعة

وقد يطلق بمعنى الفهم والاحاطة ومنه يقال سمعت كلام فلان اي فهمته وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون سماع
موسى عليه السلام في كلام الله تعالى القديم القائم بنفسه بمعنى انه خلق فيه فهما والعلم به اما بواسطة او بغير واسطة
وذلك المسموع لا يستدعي ان يكون حروفا واصواتا قوله ان الامة مجمعة على ان القرآن مقروء بالسنتنا
محفوظ في صدورنا الى آخر ما قرروه قلنا انما اجمعوا على كونه كذلك لا انما هو العبارات الدالة على المعنى القديم لا نفس
المعنى القديم واما كونه مقروءا بالسنتنا فمعناه انه مدلول القراءة القائمة بالسنتنا ولا يلزم من حدوث القراءة
وقيامها بنا ان يكون المقروء كذلك فان القراءة والمقروء بمنزلة الذكر والمذكور ومن ذكر الله تعالى بلسانه فذكره
حادث قائم به دون الله تعالى وكما لا يلزم في الذكر والمذكور فكذلك في القراءة والمقروء وعلى هذا التحقيق يكون
الكلام في الحفظ والمحفوظ والكتابة والمكتوب ثم كيف يكون المكتوب حالا في الاجسام والكتابة والله تعالى مكتوب في
المصاحف وهو غير حال فيها وقد قال تعالى في حق محمد صلى الله عليه وآله وسلم الذي يجدونه عندهم مكتوبا
في التوراة والانجيل وصفه بكونه مكتوبا في التوراة والانجيل وان لم يكن عليه السلام حالا فيهما وعلى هذا فقد
اختلف اصحابنا فمنهم من لم يجوز الاطلاق بكون القرآن في المصحف حتى يقرن به انه مكتوب فيه دفعا لوهم الحلول
فيه ومنهم من لم يتحاش عن ذلك مع عنايته بانه مكتوب فيه تمسكا في جواز الاطلاق بقوله تعالى انه لقرآن كريم
في كتاب مكنون ولم يخالف في ان القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب احد من المعتزلة غير النجار وهو مذهب
الحشوية مع زيادة القول بالقدم ومن وافق منهم على ان القراءة غير المقروء وعلى ان المقروء لا قيام له بالقارئ
غير الجبائي وابي الهذيل فانهما قالا بوجود كلام الله تعالى في القارئ مع القراءة وطردا ذلك في الحفظ والكتابة
ايضا مع موافقتهما على ان كلام الله تعالى غير الكتابة والقراءة ثم التزما على ذلك قيام كلام الله تعالى بكل قارئ في
ساعة واحدة وانه يكون مسموعا عند قراءة كل قارئ وان لم يكن صوتا واختلفا فقال الجبائي اذا قرا القارئ
انه قام به كلام الله تعالى وكلام له مثل كلام الله تعالى هو المعنى قراءته وطريق الرد على النجار من وجهين الاول ان القراءة
تختلف برفع الصوت وخفضه والاعراب واللحن والمقروء غير مختلف الثاني انه لا يحسن ان يقال قرات القراءة
كما يحسن ذلك في القرآن ولو اتحدا لما اختلفا واما قول الجبائي بقيام كلام الله تعالى بالقارئ والمصحف والحافظ
مع مغايرته للقراءة والكتابة والحفظ فمع انه مجاحد للعقل مخالف لاصوله من ثلثة اوجه الاول ان البنية المخصوصة
وهي مخارج الحروف شرط في وجود الكلام والشرط غير متحقق في اوراق المصحف الثاني انه يلزم منه قيام الكلام
بنفس الحافظ لكلام الله تعالى مع انكاره قيام الكلام بالنفس الثالث ان من اصله ان الكلام المفيد لا يكون الا
حروفا مرتبة متوالية بعضها بعد بعض وقبل بعض وعند هذا فالكتابة الحادثة دفعة واحدة في قطعة
شمع من طابع عليه كتابة منقوشة ان قيل بتوالي حروفها مرتبة في ازمنة فهو خلاف الغرض وان قيل بوقوعها معا
فقد اختل شرط الافادة فلا يكون الكلام المفيد قائما بالشمع وهو خلاف مذهبه والقول بقيام الكلام معه حينئذ
بجميع القراء في ساعة واحدة ممتنع والا لزم منه تعدد المتحد واتحاد المتعدد والكل محال ثم لو جاز قيام كل واحد

والقراءة مخلوقة قاله الشام

مجلس مجاز قيام كون واحد بمجلس ولم يقل به قايل والقول بان الكلام مسموع وليس بصوت يوجب كون الكلام
هو الحروف والاصوات اذ الكلام هو الحروف المترتبة عند هذا القايل فاذا كان الكلام ليس بصوت فالحروف
ليست اصواتا وليس كذا فانا الاشعري عنده كلام المتكلم بمعنى خارج عن صوته ومقاطع الاصوات اصوات وتلك هي الحروف
فمن ادعى المسموع والسماع لمعنى خارج عن ذلك فهو مباهت كمن ادعى انه يرى مع الجواهر والاعراض القايمة بها لما
يحالفها فان قيل لو كانت الحروف اصواتا لكانت موصوفة بالارتفاع والانخفاض والحسن وضده وغير ذلك من صفات
الاصوات وليس كذلك فنقول لا بد من اتصاف الحروف بذلك من حيث هو صوت وان لم يكن متصفا به من حيث انه
مقطع الصوت وقوله اذا قرا القاري حكاية قام كلام الله بنفسه وكلام له مثل كلام الله بنفسه ايضا متولد من قراءته فظلا
بطلان القول بالتولد كما سياتي ان شاء الله تعالى واما كون القران مسموعا بحاسة الاذن فقد اختلف فيه اصحابنا
فاصل شيخنا رحمه الله انه يجوز تعلق كل ادراك بكل موجود وعلى هذا فلا يمتنع سماع كلام الله القديم بحاسة الاذن
وذهب عبد الله بن سعيد الى ان ادراك السمع لا يتعلق بغير الاصوات وعلى هذا فالمجمع على كونه مسموعا انما هو القران
بمعنى القراءة على ما تقدم وهو المراد من سماع موسى لكلام الله تعالى من اصحابنا من زعم ان المسموع هو المتكلم دون
الكلام وهو مردود وربما يدرك ضرورة من صوت المتكلم عند كلامه واما الملموس والمنظور اليه بالاعين فليس
المقرو ولا الاصوات ولا الحروف المنتظمة منها بالاجماع وانما هو الكتابة الدالة على القران القديم ولا يلزم من
حدوثها حدوث مدلولها واما المجمع عليه انه مركب من الحروف والاصوات فانما هو القران بمعنى القراءة لا بمعنى
المقرو على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الظواهر الجزئية فولم الاجماع منعقد على ان القران
معجزة الرسول قلنا المراد به القراءة والا فالاجماع منعقد على ان القران الحقيقي الذي هو كلام الله تعالى
وكلام الرسول حكاية عنه ليس معجزة للرسول وانما الاختلاف فيما وراءه وهو ان ذلك القران ما هو فنحن نقول
انه المعنى القايم بالنفس والخصم يقول انه حروف واصوات اوجدها الله تعالى وعدم وجودها الغير مستند نقضت
وان ما اتى به الرسول من العبارات وكذلك قراءتنا نحن ليس ذلك هو القران وانما هو دليل عليه وهو كحكاية الحاكي
عنه اطلاقا فذلك مما يجوز عند عبد الله بن سعيد وامتنع عنه الباقون من اصحابنا لان الحكاية مشعرة بالمماثلة وما هنا
شانه فيتوقف اطلاقه على ورود الشرع وعلى هذا امتنعوا من اطلاق القول بان لفظ القاري بالقران مخلوق لان
اللفظ مشعر بالطرح والالقاء ولم يرد به الشرع ولم يمنعوا من ذلك في قول القايل لفظ القاري بقراءته مخلوق
وما يذكرونه من المعنى فسياتي الكلام عليه في موضعه ان شاء الله تعالى واعلم ان التمسك بهذا المسلك غير خارج عن
الظن **المسلك الثاني** الا له الخلق والامر وجه الدلالة انه اثبت له الخلق والامر وفصل بينهما ولو كان الامر
مخلوقا لما حسن الفصل بينهما ولكان معنى الكلام الا له الخلق والخلق وهو ممتنع وهو من النمط الاول في عدم
افادة اليقين ايضا وذلك لان الامر المذكور من الخلق الا ان المفهوم من خصوص كونه امرا يزيد على المفهوم من
عموم كونه خلقا واذا اختلف المفهومان فقد تحقق الفصل بينهما وامتنع ان يكون الحاصل من الاية الا له

الخلق

فائدة في التكليف

الخالق والخلق وان قدر اتحاد المفهومين فالعطف غير ممتنع نظرا الى اختلاف اللفظ وهو معنى قول الحطيئة حيث
من طلل ابقاده عهده اقوى واقفر بعد ام الهيثم واقوى واقفر بمعنى واحد **المسلك الثالث** قولهم العقل الصريح
يقضي بجواز تردد الخالق بين الامر والنهي ووقوعهم تحت التكليف لمن الامر والنهي اما قديم او حادث فان كان قديما فهو
المطلوب وان كان حادثا وكل صفة حادثة لا بد وان تستند الى صفة قديمة للرب تعالى قطعا للتسلسل واذا كان كذلك
وجب ان يستند تكليفهم الى امر ونهي وهو صفة قديمة للرب تعالى وهذا ايضا مما يمتنع التمسك به فان الخصم وان
سلم امكان تردد الخالق بين الامر والنهي فما المانع ان يكون ذلك الامر والنهي حادثا فانما الاولى ذات الله تعالى ولا يلزم
من كون ما وقع به التكليف من الاوامر والنواهي جاز ان يستند الى صفة قديمة هي امر ونهي حتى لا يكون امر حادث
الا عن امر قديم ولا نهي حادث الا عن نهي قديم فان افتقار الجائز في الوجود لا بد الا الى شيء قديم يجب الانتهاء اليه
والوقوف عليه وهو اعم من كون ذلك الشيء القديم امرا او نهيا كيف وانه لو لزم ذلك لكان الباري تعالى متصفا
بمثل ما يوجد في عالم الكون والفساد من الكاينات المخلوقة لله تعالى وهو ممتنع [illegible] الرابع قالوا قد عرف
ان الباري تعالى عالم بالاشياء ومن علم شيئا يستحيل ان لا يخبر عنه فالعلم بالشيء والخبر عنه متلازمان فلا
علم الا بخبر ولا خبر الا بعلم وهو بعيد عن التحقيق ايضا فان للخصم ان يقول لا يلزم ملازمة الاخبار عن الشيء العلم
به فان الاخبار عن الشيء يلازمه العلم به ضرورة فلو لزم من كون الاخبار عن الشيء معلوما ان يخبر عنه للزم الاخبار
عن الخبر الاول لعلمه وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك مما يحس من النفس بطلانه ثم وان قدر ملازمة الاخبار عن
العلم به ولكن بالخبر الذي هو عبارة عن العبارة او عن معنى قايم بالنفس غير العلم بالشيء والارادة له الاول مسلم ولكن
لا يلزم ان يكون قايما بنفس الباري تعالى على مذهب هذا الدال والثاني ممنوع ثم وان سلم ان الخبر النفساني كوني ملازما
للعلم بالشيء ولكن مطلقا او في حق الخالق دون المخلوق الاول ممنوع لما فيه من المصادرة على المطلوب والثاني مسلم ولكن
لا يلزم مثله في حق الباري تعالى لجواز ان يكون الحدوث شرطا في الملازمة او العدم مانعا منها **المسلك الخامس**
قالوا الباري تعالى يجب ان يكون حيا لما سبق والحي قابل للكلام وكل من قبل شيئا فلا يتصور خلوه عنه او عن ضده
اذ الخلو عنه وعن اضداد الكلام من صفة النقص وذلك كالعي والبهيمة والخرس ونحوه فلا يكون الباري تعالى متصفا
بها وهذا المحال انما لزم من عدم اتصاف الرب تعالى بالكلام النفساني فيكون محالا وهذا المسلك ايضا ضعيف لما سلف
والذي يخصه هاهنا ان يقال وان سلمنا ان الباري تعالى حي مع امكان النزاع فيه كما ياتي ولكن لا نسلم ان كل حي قابل للاتصاف
بصفة الكلام فان الحيوانات العجماوات حية مع عدم قبولها لذلك سلمنا ان كل حي قابل للكلام ولكن بشرط الحدوث
او لا بشرط الحدوث الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من قبول الحادث لذلك ان يقبل القديم تعالى لجواز ان يكون
الحدوث شرطا او القدم مانعا وربما اورد عليه اسولة لكن المقصود هاهنا منها سلمنا ان كل حي قابل لصفة الكلام ولكن
ما الذي يعنيه بالضداد ان عنيتم عدم الكلام فهو حق وهو عين الحال لانه عين المصادرة على المطلوب وان عنيتم به امرا وجوديا
يكون منافيا للكلام فلا نسلم ان الكلام له ضد حتى يصح اتصاف الحي به وبيانه هو ان الكلام من صفات الافعال للمتكلم

ممنوع

من فعل الكلام لا من قام به الكلام على ما سبق او الفعل لا ضد له وبيانه لو كان للفعل من حيث هو فعل ضد لم يخل اما ان يكون
ذلك الضد فعلا او لا فعلا لا جائز ان يكون فعلا لوجهين الاول انه لو كان الفعل ضدا للفعل من حيث هو فعل لكان الفعل
مضادا لنفسه وهو محال الثاني انه لو كان الفعل ضدا للفعل لما اجتمع في المحل الواحد عرضان مختلفان من حيث هما
فعلان وهو محال ولا جائز ان لا يكون فعلا فان ما ليس بفعل من الموجودات ليس الا القديم وصفاته تعالى وهو لا يكون
مضادا للافعال لوجهين الاول انه كان يلزم امتناع وجودها معه وهو محال الثاني ان التضاد بين القديم والافعال
الحادثة انما يكون باجتماعهما في محل واحد وهو غير متصور في حق القديم سلمنا ان الكلام ليس من صفات الافعال
ولكن مع ذلك يمتنع ان يكون له ضد وبيانه من وجهين الاول انه لو كان للكلام ضد لكان مدركا بالادراك الذي يدرك
به الكلام كما ان السواد لما كان ضدا للبياض كان مدركا بما به ادراك البياض وهو البصر وليس كذلك فان الكلام مدرك
بالسمع بخلاف اضداده الثاني انه لو كان للكلام ضد لتصور ان يكلم المتكلم بضرب من الكلام وان قام به ضد بالنسبة
الى ضرب اخر حتى يقال انه متكلم اخرس معا بالنسبة الى ضربين كالعلم والجهل فانهما لما كانا متضادين صح ان يكون الواحد
عالما جاهلا بالنظر الى شيئين مختلفين وليس كذلك سلمنا ان للكلام ضدا ولكن للكلام القائم بالمتكلم او للكلام الذي
لم يقم به الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فالخرس وغيره من اضداد الكلام انما هو ضد لكلام المخلوق لقيامه به
كما يأتي وهذا هو مذهب الجبائي من المعتزلة والذي يدل على ان كلام الله تعالى لا ضد له على الاصل الاشعري امران الاول ان
الكلام عنده قديم وتقدير ضد للقديم محال لانه انما يصح تقدير الضد فيما يصح تقدير انتفائه وانتفاء القديم محال الثاني
ان الرب تعالى على اصله آمر باشياء وغير آمر باشياء ويمكن ان يكون آمرا بها ولم يكن متصفا بضد الامر فيما لم يأمر به
واذا جاز ان لا يكون متصفا بضد الامر فيما لم يأمر به جاز ان لا يكون متصفا بضد الكلام مع امكان كلامه سلمنا
ان الكلام له ضد مطلقا ولكن لم قلتم بامتناع الخلو عن جميع الاضداد وبه الرد على الصالحي من المعتزلة في قوله ان الذي
سلمنا استحالة الخلو ولكن متى يكون الخرس ونحوه صفة نقص اذا كان الكلام صفة كمال والاول مسلم و
الثاني ممنوع وذلك انهم ما لم يثبتوا ان الكلام صفة كمال فلا يلزم ان يكون ضده صفة نقص ومتى لم يثبتوا ان الكلام صفة
كمال بالنسبة الى الرب تعالى فلا يثبت ان اضداد الكلام من صفات النقص والجواب اما السؤال الاول فمندفع لانه اذا
سلم جواز اتصاف كل حي بصفة الكلام فالكلام الذي هو صفة اما العبارات المؤلفة من الحروف والاصوات
كما يقوله الخصوم او المعنى القائم بالنفس كما نقوله وعلى كلا التقديرين فله ضد فان كل ما نافى كلام النفس
كالغفلة والسهو والطفولية والبهيمية فهو ضد له اذ لا معنى للضد الا هذا وكل معنى يمنع من حلول الكلام
في النفس مطلقا على وجه لا يوجد الكلام معه ابدا فهو المعنى بالخرس وليس الخرس المضاد للكلام بهذا المعنى
هو خفاف اللسان واختلاف مخارج حروفه بحيث لا يتمكن معه من التعبير فانه لا مانع من الجمع بين ذلك وبين
حلول الحديث في النفس فيكون الكلام في النفس وان وجد الخرس في اللسان فيضاد الكلام اللساني دون
النفساني وكذلك كل ما نافيه فهو ضد له كالسكوت وغيره قولهم الكلام صفة فعلية لان المتكلم من فعل الكلام

دون كلام الخالق لعدم قيامه به

فالخرس في الكلام اللساني

لا من قام به الكلام وسنبين ابطاله عن قريب ثم وان سلمنا ان الكلام صفة فعلية فلا نسلم انه لا ضد له قولهم اما ان
يكون ذلك الضد فعلا او لا يكون فعلا اما المانع ان يكون فعلا قولهم في الوجه الاول يلزم منه ان يكون الفعل
ضدا لنفسه انما يلزم ان لو كان التضاد بينهما باعتبار ما به الاشتراك وليس كذلك بل جاز ان يكون التضاد بينهما مع
اشتراكهما في صفة الفعلية باعتبار ما به التعين والتمايز وعلى هذا فلا يخفى الجواب عن الوجه الثاني ايضا
قولهم لا نسلم ان الخرس ضد للكلام دليله ما سبق قولهم لو كان ضد الكلام لما كان مدركا بما به ادراك الكلام
قلنا هذه دعوى مجردة عن البرهان وهي غير مسلمة فلا يلزم من ادراك بعض الاضداد بما به ادراك الضد طرد
ذلك في جميع الاضداد ثم يلزم على ذلك فناء الجواهر فانه مضاد لها وهي مدركة بحاسة البصر واللمس بخلافه ثم
وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم امتناع ادراك اضداد الكلام بما به ادراك الكلام فان كل موجود يصح ان يسمع على اصلنا
قولهم لو كان الخرس وغيره مضادا للكلام لتصور ان يكون الواحد متكلما اخرس بالنسبة الى ضربين من الكلام
قلنا اما الكلام النفساني ان قلنا انه واحد لا تعدد فيه كما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه
فلا يتصور ان يكون المتكلم متكلما ببعضه دون بعض لعدم التبعيض فيه وان قلنا انه متعدد فلا مانع من
ثبوت ضرب من الكلام وانتفاء آخر لمانع يمتنع وجوده معه ويكون في حكم الخرس ولكن ربما لا يسمى ذلك
المانع من البعض خرسا فيكون النزاع واقعا في التسمية لا في المعنى وعلى هذا يكون الكلام في الكلام
ايضا قولهم الخرس وغيره ضد لكلام المخلوق لقيامه به وليس ضدا لكلام الخالق لعدم قيامه به قلنا اذا ثم
ان كل حي قابل للكلام وان الرب تعالى حي فيكون قابلا للكلام فالمعنى الموجب لمنع الكلام في حقه يكون خرسا
على ما سبق قولهم كلام الله تعالى عندكم قديم لا يصح تقدير انتفائه وما ليس كذلك فلا يكون له ضد قلنا وان امتنع
العدم في كلام الله تعالى فيتعذر وجود الضد من تقدير عدمه فلا يكون مجوزا للعدم في نفسه ولهذا قال تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وما لزم من تقدير الفساد من تقدير اجتماع الآلهة جواز اجتماع الآلهة
قولهم ان الله تعالى عندكم آمر باشياء وغير آمر باشياء ويمكن ان يكون آمرا بها على ما قرروه قلنا ان قلنا بما ذهب
اليه عبد الله بن سعيد من اصحابنا ان الامر والنهي وسائر اقسام الكلام ليس مما يتصف به الكلام القديم في
الازل بل فيما لا يزال وانه من الصفات الفعلية فالامر ليس من الصفات القديمة حتى يلزم من عدم اتصاف
الرب تعالى ان يكون متصفا بضده وان قلنا بما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري من انه موصوف في الازل
فيقول كلام الله تعالى صفة واحدة وحاصله يرجع الى الاخبار عن كل ما يصح الاخبار عنه على ما هو عليه فما
امر الله تعالى به فهو مخبر عن كونه مأمورا به وما لم يخبر به فهو مخبر عن كونه غير مأمور به فكلامه مع وحدته متعلق
بجميع المتعلقات على اختلاف اوصافها وعلى هذا لو قدرنا وجود الامر فيما اخبر الله تعالى انه غير مأمور به لكان ذلك
كذبا وهو ممتنع فاذا وجود الامر فيما لم يأمر به لا يكون متصورا وعدم اتصاف الرب تعالى بالامر فيما لا يكون الامر
به متصورا لا يوجب اتصافه بالضد كما لا يلزم من الجهل في حق العاجز من عدم العلم فيه كما لم يكن العلم في حقه متصورا

بخلاف الكلام فانه قد سلم تصور اتصاف الباري تعالى به على ما سبق كيف وان سلم لم يامر بنو المشرقية اتمامهم
تعلق الامر به لا نفس الامر فلا يلزم ان يكون الرب تعالى متصفا بضد الامر قولهم لو قلتم بامتناع الخلو عن جميع
الاضداد قلنا انما يثبت ان كل حي قابل للكلام فامتناع قيام الكلام به لا يبعد ان يكون لمانع والا لما كان متصفا بضد
ذلك هو المعنى بالضد وعلى هذا فقد اندفع مذهب الصالحي من المعتزلة في قوله بجواز خلو المحل عن جميع الاضداد النحو
هو قابل لها قولهم انما يكون الخرس صفة نقص ان لو ثبت ان الكلام صفة كمال قلنا اذا ثبت ان الرب تعالى حي وان
كل حي قابل لصفة الكلام فالرب تعالى قابل له والعقل الاضطراري يشهد ان الكلام في حق من هو قابل للكلام
صفة كمال وعدمه نقص ولهذا فان من لم يتصف بالكلام من الاحياء كان حاله انقص من حال من لم يتصف به وحال
من اتصف به اكمل من حال من لم يتصف به على ما لا يخفى **المسلك السادس** وهو مسلك الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني
وهو ان قال اجمع المسلمون على انا مامورون منهيون في وقتنا هذا بامر الله تعالى ونهيه وهو اما ان يكون قديما
او حادثا لا جائز ان يكون حادثا فانه لا قائل بان الله تعالى يخلق في وقتنا هذا في النفس اوامر ونواهي فانها لا علينا
ولا نحن في زمن تبليغ فلم يبق الا ان يكون امره ونهيه قديما ولا قديم من الموجودات غير ذات الله تعالى وصفاته بهما على
ما يأتي فكان امره ونهيه صفة قديمة قائمة به وهو ضعيف ايضا اذ للخصم ان يقول انما وقع على انا مامورون منهيا
بالامر والنهي الحادث في زمن الوحي ولا يلزم من عدم ذلك في وقتنا هذا امتناع التكليف به في وقتنا هذا ولو
حكاية النبي او من بعده من العلماء القائمين بامر الشريعة ولهذا فان السيد لو امر عبده بفعل شيء في الغد
فانه يعد مامورا بامر سيده وان كان امره قد عدم في الغد وكذلك لو اوصى لاولاده بصدقة بعد موته فانهم
يعدون مامورين بامره والذم بعد موته وان كان امره معدوما بعد موته ولهذا يوصفون بالطاعة لامره بعد
الموت بتقدير الامتثال او بالعصيان بتقدير المخالفة وبالجملة فهذا المسلك غير خارج عن باب الظنون
المسلك السابع قالوا اجمع المسلمون على ان الله تعالى متكلم بكلام واجمعوا على انه لا بد من تقدير ضرب من الاختصاص
فذلك الاختصاص اما بمعنى قيامه به او بمعنى انه فعله او بمعنى انه مشارك له في كونه لا في محل كما قيل في الارادة
فجهات اختصاص الكلام بالله تعالى لا تزيد على هذه باختلاف الخصوم ولا سبيل الى تفسير الاختصاص بكونه فاعلا
له لسبعة اوجه الاول ان الواحد منا لو تكلم بكلام فهو كلامه لا محالة وكذلك يقال تكلم وهو متكلم ولا
جائز ان يكون جهة نسبته اليه هو كونه فاعلا له والا لما كان متكلما من خلق الكلام فيه اضطرارا كالمبرسم والنائم
الثاني انه يلزم على مساق ذلك لمن اعترف من المعتزلة بان افعال العبيد مخلوقة لله تعالى كالنجار ان يكون الباري تعالى
متكلما بكلام الانحر وهو جحد للضرورة الثالث انه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب ان يكون الباري تعالى
عندهم مصوتا لكونه فاعلا للصوت اذ الكلام عندهم مركب من الحروف والاصوات والصوت اعم من الكلام
ولهذا يصح ان يقال عندهم كل كلام صوت وليس كل صوت كلاما ومن ضرورة فعل الاخص فعل ما يندرج
في معناه من الاعم ويلزم ايضا ان يكون متحركا بما يفعله من الحركات ويسمى بكل ما ينسبه من التكوينات وهو ممتنع

الرابع

الرابع ان الصفة الحادثة لها نسبة الى الفاعل ونسبة الى المحل فنسبتها الى الفاعل بانه محدثها ونسبتها
الى المحل بانها قائمة به وهما معنيان مختلفان وما نسب الى الشيء بانه فيه يقال انه موصوف به لا محالة حتى انه
من قامت به الحركة يقال انه متحرك حتى وان لم يخطر بالذهن كونه فاعلا او يحكم عليه بذلك كالمرتعش في القطع بكونه غير فاعل
لما قام به كالمرتعش والمحرك قسرا وعند ذلك فلو وصف الفاعل به لاشترك النسبتان المختلفتان في حكم واحد
وهو ممتنع على ما سبق الخامس ان اتصاف من قام به الكلام اذا لم يكن هو الفاعل للكلام بكونه متكلما اولى اتفاقا
يبطل رسم المتكلم على اصلهم بانه الفاعل للكلام اذ هو غير جامع السادس انه لو كان المتكلم من فعل الكلام لوجب
ان يكون المريد والعالم والقادر من فعل الارادة والعلم والقدرة وليس كذلك بالاجماع ولا فرق بين هذه الصور
على ما لا يخفى السابع انهم اذا قالوا بان معنى كون الباري تعالى انه فاعل للكلام فان قال لهم المنكر لكونه فاعلا بم اثبات
الصفة الفعلية فان قالوا دليل وقوعها كونها مقدورة لله تعالى فيلزم ان يكون كل مقدور واقعا وهو محال وان
قالوا طريقنا اليه قول الانبياء الذين دلت المعجزات على صدقهم وقد قالوا ان الله تعالى متكلم بامر ونهي وغيرهما
قلنا فلو لم يبعث الله تعالى رسولا وعندكم يجب على العاقل معرفة الله تعالى معرفة تتعلق بذاته وصفاته فكيف
يعرف كونه متكلما وذلك لا يعرف الا بالرسول ولا رسول فلا بد لهم من المناقضة في احد امرين اما
في القول بايجاب المعرفة عقلا واما في القول بان المعرفة منوطة بالرسول وهذا محال لا ثمارة في هذا القول
بان المتكلم من فعل الكلام فالقول به ممتنع ولا سبيل الى القول بالثالث لما سبق في الارادة فلم يبق الا الاختصاص
بمعنى قيامه به وعند ذلك فاما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث
وهو محال كما سيأتي فلم يبق الا ان يكون قديما وهو ضعيف ايضا فانه وان سلم اتفاق المسلمين على كونه متكلما بكلام
لكن للخصم ان يقول انما وقع على كونه متكلما بالكلام بمعنى انه خالق الكلام وعند هذا فما ذكره لا يفيد تحقيق
هذا المعنى وجوازه واطلاق اسم المتكلم بهذا الاعتبار لا سبيل الى الاول اذ هو خلاف اجماع المسلمين على كون
الرب تعالى قادرا على خلق الحروف والاصوات وغيرها وان نوزع في جواز اطلاق الاسم فهو بحث لغوي لا خطر له في
المعنى وما يتعلق باصل هذا الاتحاد عليه مسائل الاصول **المسلك الثامن** قالوا اجمع المسلمون على ان الباري تعالى
متكلم بكلام وعند ذلك الكلام لا يخلو اما ان يكون قائما بذات الله تعالى او لا يكون قائما بذات الله تعالى فان كان قائما بذاته تعالى
فاما ان يكون قائما لا في محل او لا لا جائز ان يكون قائما لا في محل فانه ان ادعى انه جسم لطيف كما قال النظام فهذا كان
العقل وان سلم انه عرض فالعرض لا يقوم بنفسه على ما يأتي ولا جائز ان يكون قائما بمحل والا لاشتق له من عمومه او خصوصه
اسم اما للذات والجملة التي هو منها وان تعذر الاشتقاق فلا بد من تقدير اضافته اليه والكل متعذر فيما نحن فيه تحقيق
القول فيه ان الصفة القائمة بالمحل لها صفة عموم وخصوص والاشتقاق قد يكون من جهة عمومها كاشتقاق العالم
من العلم القائم به وقد يكون من جهة خصوصها كاشتقاق اسم الفقيه مما قام به من خصوص العلم بالفقه وقد يكون
ذلك للمحل الذي قامت به الصفة كاشتقاق اسم الاسود للمحل الذي قام به السواد وقد يكون ذلك للجملة التي محل

الصفة من حملتها كاشتقاق اسم العالم للانسان من العلم القائم بنفسه وان تعذر الاشتقاق فلا بد من تقدير
اضافة وذلك كما في رايحة المسك القائمة بالمسك فانه وان تعذر الاشتقاق منها فلا بد من اضافتها وهو ان
يقال رايحة المسك فلو كان الكلام قائما في محل يسمى متكلما لقيل كلام المحل وليس كذلك فلم يبق الا ان يكون قائما
بذاته تعالى وهو اما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما ياتي
فلم يبق الا ان يكون قديما وهو المطلوب على هذا التقدير فقد اندفع ما تشكك به المعتزلة من قولهم انه لو خلق
تعالى الرزق في محل مخصوص فانه يرجع منه الوصف الى الرب تعالى حتى يقال انه رازق لا الى المحل اذ لا يقال انه رازق
وكذلك لو خلق الله تعالى الكتابة في محل فانه تعالى يقال له كاتب ولا يقال للمحل كاتب وكذا اذا خلق الحيوة في محل
لا يحيى ولا يرجع الى المحل منه وصف فكذلك اذا خلق الكلام في محل وجب ان يسمى متكلما ولا يسمى المحل الذي فيه الكلام
متكلما اما الاشكال الاول فلانه وان لم يعد الى المحل من عموم الرزق حكم فقد عاد اليه من خصوص حكمه وهو كونه منتفعا
او لذة فيقال المحل ملتذ ومنتفع به ولا كذلك الكلام فانه لا يرجع منه الى المحل حكم لا عموما ولا خصوصا واما الا
شكال الثاني فلان اشتقاق الكاتب انما هو من الكتابة وهو تحريك الادوات والجوارح التي يعقبها وضع الرقوم والحروف المتالفة
الدالة لانها تنقش الرقوم الحادثة وعلى هذا امتنع تسمية الرب تعالى كاتبا لعدم صدور الكتابة عنه واما قوله تعالى
كتب ربكم على نفسه الرحمة اي اوجبها ووعدها على نفسه وقوله تعالى وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس اي اوجبنا
والزمنا وقوله وانا له كاتبون اي موجبون وملزمون وقال عليه السلم كتب الله التورية بيده اي الزمها
بقدرته ومشيته واما الاشكال الثالث فمندفع ايضا لسمي المحل الذي خلقت فيها الحيوة حيا وذلك عين الاشتقاق
من خصوص وصف الحيوة وهذا المسلك ايضا من نمط المتقدم وذلك انه لو قيل لم قلتم انه يلزم من قيام الكلام
بالمحل ان يعود اليه منه وصف او اضافة لم يجدوا الى ذلك سبيلا غير مجرد الدعوى والقياس على بعض الصفات
وهو غير لازم لجواز ان يكون ذلك لخصوص تلك الصفة او ان خصوص ما نحن فيه مانع والاقرب في ذلك ان يقال
اجمع اهل الملل قاطبة على وقوع البعث وتبليغ الرسل الى الكافة انواع التكليف بالاوامر والنواهي واعلام بما
تقدم من امر ما كان وما سيكون وانهم فيما كانوا مبلغون عن الله تعالى ذلك ولو لم يكن لله تعالى كلام وراء كلام الرسول
المخلوق فيما له عندهم لو قصد لكان هو الآمر الناهي المخبر فلا يكون رسولا ولا مبلغا بل كان كاذبا
في دعواه انه رسول الله فيما امرت به او نهيت كالواحد منا اذا امر غيره او نهاه ولم يكن مبلغا عن الغير فانه لا يكون
رسولا بل ولما تحقق ايضا معنى الطاعة والعبودية لله تعالى فان من لا امر له ولا نهي لا يوصف بكونه مطاعا ولا حاكما
ومن انكر ذلك من غير اهل الملل كان محجوجا بما دلت عليه المعجزات القاطعة الدالة على صدق من ظهرت على يديه من
الرسل المتحدين الذين شاهد ذلك منهم من حضرهم وتواترت اخبارهم على من غاب عنهم وعند ذلك فلنا الاحتجاج
ايضا على العقلاء متفقة على ان كلام المتكلم لا يخرج عن الحروف والاصوات المنتظمة الدالة بالوضع على ما هو دال
عليه في نفسه فان كان الاول فلا يخلو اما ان يكون لكلام الله معنى في نفسه او لا يكون له معنى في نفسه فان لم

يكن له معنى فلا يكون امرا ولا ناهيا ولهذا لان من قال العبرة افصل كذا ولا يفصل كذا ولم يكن لعبارته معنى
في نفسه لا يكون امرا ولا ناهيا بل غاليا وان كان له معنى في نفسه فذلك هو الذي يروم اثباته ونعبر عنه
بكلام النفس وان كان الثاني وهو ان معنى الكلام هو المعنى القائم بالنفس فذلك هو المطلوب ولا يخلو اما ان يكون
قديما او حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع فلم يبق الا ان يكون قديما فان قيل الا
ستدلال بالاجماع فرع تصوره وهما ممنوعان على ما سبق في قاعدة النظر سلمنا ان الاجماع حجة لكن في القطعيات
او الظنيات الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان مستند كونه حجة لا يخرج عن الظواهر الخبرية والامور الظنية
وما نحن فيه من القطعيات فلا يكون حجة فيه سلمنا انه حجة في القطعيات ولكن فيما يتوقف عليه كون
الاجماع حجة او في غيره الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لان الاحتجاج على ما لا يثبت كون الاجماع حجة الا
به لان كون الاجماع حجة انما هو بالسمع والسمع مستند الى قول الرسول وصدق الرسول في دعواه
انه رسول متوقف على اثبات كلام الله تعالى على ما ذكرتموه فيكون دورا سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع مطلقا
ولكن لا نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه قولكم اجمعت على ان الله تعالى متكلم بكلام فنقول اجمعوا على اطلاق ذلك
لفظا او معنى الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا قال بعضهم كلام الله تعالى حروف واصوات وقال بعضهم هو مدلول
الحروف والاصوات القائم بالنفس واما ما اتفقوا عليه من الاطلاق لفظا لا يدل على الكلام النفساني وما لم
يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع سلمنا الاتفاق على المدلول ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ثبوت كلام
هو صفة نفسانية للرب تعالى وبيانه من وجهين الاول ان تلك الصفة النفسانية اما ان يكون من جنس كلام
البشر او لا فان لم يكن من جنس كلام البشر لا يكون معقولا وما ليس بمعقول لا سبيل الى اثباته فضلا عن اتفاق
العقلاء عليه وان كان من جنس كلام البشر فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم ان يكون مشاركا للكلام البشري في
العرضية والامكان وان يكون الرب تعالى محلا للاعراض وهو ممتنع الثاني انه لو كان من جنس كلام البشر فاما
ان يكون من جنس الكلام النفساني او لا من جنسه فان كان من جنسه فاما ان يكون بحروف واصوات او بحروف
واصوات او صوت بلا حرف او حرف بلا صوت لا جائز ان يقال بالاول اذ الاصوات لا تكون الا عن اصطكاك اجرام
صلبة من قلع او قرع والحروف عبارة عن مقاطع تلك الاصوات فلا يكون الا مترتبة متعاقبة لا وجود للمتقدم
منها مع المتاخر وكذلك بالعكس فيكون حادثا والحادث لا يكون صفة للرب تعالى على ما ياتي ولا جائز ان يقال
بالثاني ولا انه خارج عن جنس كلام النفس فان كلام النفس عبارة عن اصوات متقطعة دالة بالوضع على
مطلوب وعلى هذا يمتنع تفسيره بالثالث والرابع ايضا كيف وانه يبعد ان يكون الكلام صوتا بلا حروف ولا
تميز له عن صوت دوي الرعد ونقر الطبول ونحوه وان لم يكن من جنس الكلام النفساني فليس بمعقول وما ليس بمعقول
لا سبيل الى اثباته الثاني انه لو كان متصفا بصفة الكلام فاما ان يكون ذلك الكلام قديما او حادثا لا جائز ان
يكون حادثا والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع وان كان قديما فهو ممتنع لستة اوجه الاول ان الكلام منقسم

الى امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ونداء ونحو ذلك يجر الى اثبات قديمين فضلا عما هو مستلزم له
فيه من تعدد الالهة كما سبق الثاني انه يفضي الى الكذب في الخبر في قوله تعالى انا ارسلنا نوحا وقوله تعالى
اذ قال موسى لقومه واذ قال عيسى للحواريين ونحو ذلك من حيث ان الخبر قديم والمخبر عنه حادث الثالث
انه يلزم منه ان يكون امر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد لا مامور ولا منهي ولا مخبر ولا مستخبر
عنه ولا موعود ولا متوعد ولا منادى وذلك كله مع ما فيه من منافاة الحكمة ولزوم السفه محال ولولا
ذلك لما تحقق معنى الطاعة والعبودية لله تعالى لتوقفها على التحضير والوقوع على وفق الارادة والاحتياط
ما سبق في المسلك الاول وكذلك قد تشتد صفاء نفس بعض الناس بحيث تقرب باتصالها بالعقول و
العلوية بحيث يطلع على الاشياء الغيبية من غير واسطة ولا تعلم فيسمع من الاصوات ويرى من الصور ما لا
يسمعه ولا يراه من ليس من اهل منزلته من البشر على نحو ما يسمعه ويراه النائم في منامه فيكون حاله بمنزلة
من اوحي اليه بان الامر الفلاني كذا وكذا ولا شك ان ... الاطلاقات بعد فهم المعنى منها انه لا بد من ثبوت صفة
نفسانية ولكن ذلك لا يسمى كلاما اذ الكلام في اللغة عبارة عن الاصوات المقطعة المنتظمة الدالة على
دلالة مفيدة وبتقدير ان يسمى ذلك كلاما فاما المعقول من الصفات النفسانية فغير خارج عن القدرة والارادة
والتمييز الحاصل للنفس الحيوانية بالحواس الباطنة وذلك كما يتصوره القوة الخيالية من شكل الفرس عن
شكل الحمار ونحوه وما يتصوره القوة الوهمية من المعنى الذي يوجب نفرة الشاة عن الذئب ونحوه والتمييز الحاصل
للنفس الناطقة الانسانية بالقوة النظرية التي بها ادراك الامور الكلية بالفكر والروية وذلك
كتصورنا معنى الانسان وحكمنا عليه بانه حيوان ونحوه فان اريد به القدرة والارادة وذلك غير خارج
عما سبق اثباته من الصفات وان اريد به التمييز والتصور الحاصل للنفس الانسانية والحيوانية فذلك ايضا
غير خارج عن قبيل العلوم وكيف وانه يتعذر ان يراد به التمييز الحاصل بالحواس الباطنة فان ادراكها لا يكون الا
بانطباع الصور المحسوسة اولا في احدى الحواس الظاهرة الخمس ثم بتوسطها في الحس المشترك وهي القوة
المرتبة في مقدم التجويف الاول من الدماغ على نحو انطباع الصور في الاجرام الصقيلة المقابلة ثم بتوسطها
في المفكرة ثم في الوهمية ثم في الحافظة وبعض هذه القوى وان لم يفتقر في الانطباع الى حضور المادة
كالمصورة والمفكرة والوهمية والحافظة فهي لا تنفك في الانطباع عن علائق المادة فان ادراكها لا يكون الا
بانطباع الاشكال والصور الجزئية القابلة للتجزي وانطباع ما يقبل التجزي لا يكون الا فيما هو قابل للتجزي
والباري تعالى يستحيل ان يكون متجزيا سلمنا انه وراء القدرة والعلم والارادة ولكن ما المانع ان يكون
هو حديث النفس وهو تقديرات العبارة اللسانية وهو حديث النفس بالعبارات المختلفة كالعربية والعجمية
ونحوهما وذلك خارج عن العبارة وما جعلتموه مدلولها سلمنا انه خارج عن حديث النفس بالمعنى المذكور
ولكن لم قلتم انه ليس بحرف ولا صوت كما ذهب اليه الحشوية سلمنا ولا ... ذكرتموه على ثبوت كلام النفس لكنه

معارض بالنصوص والاجماعات كما سبق في المسلك الاول والجواب قولهم هذا تمسك بالاجماع وهو
فرع تصوره وكونه حجة عنه جوابان الاول ان الاحتجاج انما وقع بمساعدة على ذلك واجماعهم على ذلك
واجماعهم على ما ذكرناه فلا نفتقر في اثبات ما ادعيناه من اقتضائه الى كلام الى دليل مع مساعدة الخصوم
عليه ومن انكر ذلك من ارباب الملل لا نحتج عليه بالاجماع بل بما ورد من التواتر القاطع باخبار من وجب تصديقه
بذلك على ما سلف الثاني وان سلمنا ان الاحتجاج بالاجماع فقد بينا الدلالة على تصوره وكونه حجة فيما مر من
النظر وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من السؤال الثالث في قولهم تمسك بالاجماع فيما يفضي الى الدور بين
فانا لا نسلم ان صدق الرسول يتوقف على ثبوت كلام الله تعالى ولا على وجوده من حيث ان دلالة المعجزة على صدقه
معلومة بنص على ما سبق وبعد ان ثبت صدقه بالمعجزة فاذا اخبر عن وجود الله تعالى وصفاته وكلامه ثبت
باخباره من غير دور قولهم الاجماع منعقد على اللفظ او المعنى قلنا على اللفظ والمعنى اما اللفظ فمن غير خلاف
واما المعنى فلا شك في اجماعهم على ان قول القائل الباري تعالى متكلم بكلام له معنى غير ان الاختلاف
واقع في نفس ذلك المعنى والاختلاف في نفس المعنى غير مانع من الاتفاق على ان اللفظ له معنى واذا ثبت ان له
معنى فذلك المعنى ان كان هو العبارة فلا بد لها من معنى في نفسه على ما تقدم تقريره قولهم لو كان من جنس
كلام البشر لكان مشاركا له في العرضية والامكان فقد سبق جوابه فيما تقدم قولهم انه لم يكن من جنس كلام الناس
لا يكون معقولا ليس كذلك انا انما نريد به بعض ما يجده الانسان في نفسه عند قوله لغيره افعل كذا او لا
تفعل كذا وكذلك في سائر اقسام المعاني وهذه المعاني التي يدل عليها بالعبارات ونبه عليها بالاشارات
وهي مغايرة للعبارات اذ هي مدلولها والدال غير المدلول ولانها لا تتبدل وان تبدلت العبارات الدالة
عليها وانها غير وضعية والدال عليها وضعية قولهم اما ان يكون قديما او حادثا قلنا قديم قولهم يفضي الى تعدد
الالهة جوابه ايضا قد سبق قولهم يفضي الى الكذب في الخبر وان يكون امر ونهي وخبر ولا مامور ولا منهي
ولا مخبر فنقول ان قلنا بمذهب عبد الله بن سعيد من اصحابنا من ان الكلام في الازل لا يتصف بكونه امرا
ونهيا وخبرا الى غير ذلك من الاقسام في الازل بل فيما لا يزال فقد اندفع الاشكال وان سلكنا مذهب الشيخ
ابي الحسن الاشعري من انه متصف في الازل بكونه امرا ونهيا وغيره من الكلام فغير بعيد ان يكون في نفسه صفة
واحدة وان اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف النسب والاضافات الى المتعلقات وذلك انه يقال الامر
هو الاخبار باستحقاق الثواب على الفعل واستحقاق العقاب على الترك والنهي بعكسه والوعد والوعيد
الخبر بايصال النافع او ضرر في طرف الاستقبال من الخبر والاستخبار الاخبار بارادة الاستعلام و
النداء الاخبار بارادة الاجابة وعند هذا فغير بعيد ان يقوم بذاته تعالى خبر عن ارسال نوح مثلا ويكون
التعبير عنه قبل الارسال انا نرسله وبعد الارسال انا ارسلنا والمعبر عنه يكون واحدا وان اختلف التعبير
عنه بسبب اختلاف الاحوال التي هي متعلق الخبر القديم وذلك لا يفضي الى الكذب في المعنى القائم بالنفس المعبر

عنه ولا بالنسبة الى المعين ايضا وكذلك ايضا يجوز ان يقوم بذاته تعالى طلب خلع النعل من موسى على جبل الطور
واقتضاؤه منه على تقدير وجوده فيكون التعبير عنه قبل الوجود بصيغة اما اسمع وعند الوجود بصيغة
اخلع الدال على المطلب لاقتضاء القديم الازلي وطلبه الواحد بنا في نفسه اقتضاء حصل من خصوص
واستمر ذلك الاقتضاء الى حين وجود المقتضى منه فانه اذا علم به اما بواسطة او بغير واسطة وكان الطالب مما
يجب الانقياد له كان ذلك الاقتضاء بعينه امرا له وموجبا الانقياد وطاعته من غير استيناف طلب اخر على
هذا الفرض هو امر الله تعالى المعدوم وتعلقه به واشتراط فهم المامور انما يكون عند تعلق الخطاب في حال
لا قبله ومن فهم معنى كلام الله النفسي ودفع عن وهم الازمان المتعاقبة والاحوال المختلفة لم يخف عليه ما قررناه
وربما استروح بعض الاصحاب في الباب المناقضة والالزام فيقال كيف يستبعد تعلق الامر بالمعدوم وعندكم
انه لا يتناول المامور به الا قبل حدوثه ومهما وجد خرج عن ان يكون مامورا به وهو لا يستبعد تعلق الامر وان لم
يستبعد تعلق الامر بالفعل المعدوم لم يستبعد تعلقه بالفاعل المعدوم وايضا فان الامة مجمعة على انا في وقتنا
هذا مامورون منهيون وعندكم ان الامر قد يقتضي ومضى واذا لم يستبعد وجود مامور ولا امر لم يستبعد وجود امر
ولا مامور ولو لزم من وجود الامر وجود المامور للزم من وجوده القدير وجود المقدور وذلك يجر الى قدم المقدور
لقدم القدرة وهو ممتنع على كلا المذهبين وفيه نظر فان الامر والنهي من طلب التكليف والتكليف يستدعي
مكلفا به والمكلف يجب ان يكون معلوما مفهوما للتصحيح قصد الغرض الاتيان به والانتهاء عنه اذ هو مقصود
التكليف فاذن الفهم شرط في التكليف وهذا خرج من لا فهم له عن ان يكون داخلا في التكليف كالجماد والبهائم
وصبيان الحيوانات ونحو ذلك لعدم شرط التكليف في حقهم وعند ذلك لا يلزم من تعلق الامر بالمامور به
مع عدم تعلقه بالمامور مع الفهم فان عدم تعلقه بالمامور به ليس تعلق تكليف بخلاف تعلقه بالمامور والقول
بانه اذا جاز وجود مامور ولا امر جاز وجود امر ولا مامور فدعوى مجردة عن الدليل كيف وانه لا يلزم من كون
المحض مكلفا بما كان من الامر مع وجود شرط التكليف وهو الفهم تحقق امر التكليف مع انتفاء شرطه وهو الفهم
المامور وعلى هذا فقد خرج الالزام بالقدرة بمعنى ان ما يتحقق وجود الممكن به لا ما يلازم الوجود وذلك اذا القدرة تم
متحقق بدون المقدور بخلاف الامر فانه تكليف والتكليف بدون شرطه ممتنع فاذن ليس معنى كون
المعدوم مامورا غير تعلق الامر به بشرط الوجود والفهم على ما اسلفناه وما ذكروه في تحقيق معنى الطاعة
والعبودية والبعثة فغير صحيح والا لزم ان يكون كل مسخر بفعل شيء امرا به كونه منهيا وان يكون الانقياد
على وجه التسخير طاعة كان ذلك في نفسه عبادة او معصية وهو ممتنع فانه ليس كل ما يسخر به مامورا ولا ما كل
العبد الى ضده وان كان على وفق التسخير طاعة وعلى هذا فلا بد من تفسير الامر والنهي بما وراء ذلك وهو ما بعد
في نظر اهل العرف تكليفا ولولا ذلك لما تحقق معنى التبليغ والرسالة على ما اسلفناه فيلزم ان المعنى
النفسي لا يسمى كلاما الا وذلك لا مانع منه من جهة الاطلاق فانه يصح ان يقال في نفسي كلام وفي نفسي

فلان كلام ومنه قوله تعالى ويقولون في انفسهم ومنه قول الاخطل شعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وهذا الاشتهار والاطلاق دليل صحة اطلاق الكلام على ما في النفس
نظرا الى كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه او فيهما كيف وان حاصل النزاع ههنا انما هو في قضية لغوية
واطلاقات لفظية ولا حرج فيها بعد فهم المعنى وتوهم المعقول من الصفات النفسية غير خارج عن القدرة والارادة
والتمييز ليس كذلك وبيانه هو انه اذا قال القائل لعبده افعل كذا فالذي يجده من نفسه مدلول الصيغة ليس هو الارادة
ولا القدرة ولا التمييز بل معنى اخر اما انه ليس هو الارادة فلان الارادة التي هو مدلول صيغة الامر اما ان يكون
هي ارادة الفعل والامتثال او ارادة احداث الصيغة او ارادة جعل الصيغة دلالة على الامر على ما هو مذهبهم
لا جائز ان يكون هو ارادة الفعل والامتثال فان الامر قد يوجد بدون الارادة والامتثال وبيانه من وجهين
الاول هو ان الاجماع منعقد على من علم الله تعالى انه لا يؤمن كابي جهل وغيره انه مامور بالايمان ولم يرد منه وقوع
الايمان والامتثال فان تعلق ارادة الباري تعالى بفعل ما علم انه لا يقع محال الثاني هو ان من الافعال ما هو مامور
به بالاجماع كالصلوة والزكوة والحج ونحو ذلك من العبادات الخمس وقد لا يكون مراد الكونه غير واقع ولو تعلقت
به الارادة لاستحال ان لا يتخصص فانه لا معنى لتعلق الارادة بالفعل غير تخصيصه بزمان حدوثه فلا يعقل
التعلق من غير تخصيص واحتج الاصحاب في ذلك بوجهين اخرين الاول ان السيد المعاتب من جهة السلطان على
ضرب عبده اذا اعتذر بانه يخالف امره وامره بين يدي السلطان لتحقيق عذره فانا نعلم انه لا يريد الامتثال
لما فيه من ظهور كذبه وتحقق عتاب السلطان له ومع ذلك فان اهل العرف يعدونه امرا ويعدون العبد مطيعا
بتقدير الفعل وعاصيا بتقدير الترك ولو لم يكن امرا لما تمهد عذره ولما عدوه مطيعا وعاصيا بتقدير الفعل
والمخالفة وبه يندفع قول القائل انه موهم بالامر وليس امرا وهو مع انه تمسك في امر عقلي بامر عرفي واطلاق
لغوي فهو لازم على اصحابنا في اعتقادهم ان الامر هو الطلب واقتضاء الفعل فانا كما نعلم ان العاقل لا
يريد ما يظهر به كذبه ويتحقق به عقابه فكذلك نعلم ان العاقل لا يطلب ما فيه ذلك وهو مع ذلك امر بل
الطلب كما هو لازم على اعتقاد الخصم كون الامر هو ارادة الفعل فهو لازم على اصحابنا في اعتقادهم ان الامر
طلب الفعل الوجه الثاني ما اشتهر من قصة ابرهيم الخليل عليه السلام من امره بذبح ولده مع عدم تعلق
الارادة بوقوع الذبح لعدمه وهو عدم على ما سلف بيانه وما يقال من ان ذلك منام لا امر او ان تعلق
الامر لم يكن الا بالعزم على الذبح او الاضجاع وامرار السكين وان الذبح قد وقع واندمل الجرح فهذا
قال تعالى قد صدقت الرؤيا فمندفع فان اكثر الوحي الى الانبياء عليهم السلام انما كان بجهة المنام ولهم
يكن ذلك بطريق الوحي والا كان اقدام النبي على فعل محرم بالاصل وذلك ممتنع وحمل الامر على غير الذبح
من العزم والاضجاع وامرار السكين باطل والا لما صح تسميته بلاء ولا بلاء فيه ولا تسميته الذبح فداء مع
وقوع المامور به وبه يندفع القول بتحقيق وقوع الذبح واندمال الجرح وهو وان كان من الظواهر المقلبة

على الظن فبعيد عن اليقين هذا ان قيل هو ارادة للفعل ولا جايز ان يكون عبارة عن احداث الصيغة
فانه ليس مدلولها فان مدلولات اقسام الكلام مختلفة ولا اختلاف في ارادة احداث الصيغة
ولا جايز ان يكون عبارة عن ارادة جعل الصيغة دالة على الامر لثلاثة اوجه الاول انه تصريح بان الامر
وراء الامر الذي هو مدلول قوله افعل وامرتك وانت مامور الثاني ان كل عاقل يقضي بان قول القائل
ليس وجه عن ارادة جعله دالا على شيء مخصوص الثالث كل عاقل يجد من نفسه معنى ما دل عليه قوله افعل
وان عدم لفظه وارادة جعله دالا على شيء ما واما انه يمتنع ان يكون هو القدرة فلان القدرة على ما سبق
عبارة عن معنى يتاتى به الايجاد بالنسبة الى كل ممكن والامر والنهي لا يتعلق بكل ممكن فان الطاعات
ممكنة ولا يتعلق بها النهي والمعاصي ممكنة ولا يتعلق بها الامر فاذن القدرة اعم من الامر من هذا
الوجه والامر عند القائلين بجواز تكليف ما لا يطاق اعم من القدرة من جهة اخرى وهو تعلقه بالممكن
وغير الممكن وان قيل انه عبارة عن القدرة على التكلم وكل عاقل يجد من نفسه وجدانا ضروريا ان مدلول
قوله افعل ولا تفعل وكذا في ساير اقسام الكلام ليس هو القدرة على التكلم بل هو غيرها واما انه لا يمكن
تفسيره بالعلم ويضرب منه من حيث ان العلم اعم من الارادة هو قد يتعلق بما لم يتعلق به الامر كالمحال ولا يتعلق
به الامر كالطاعات فلا يكون الامر هو نفس العلم كيف وان كل عاقل يجد من نفسه ان مدلول قوله افعل ولا تفعل
وراء كل ما تقدم من انواع العلوم فقد بان ان مدلول الصيغ الدالة خارج عن العلوم والقدرة والارادة
وذلك هو المطلوب فان قيل انه حديث النفس ليس كذلك لوجهين الاول ان حديث النفس بالعبارات اي تصور العلوم
والكلمات الدالة لا يتصور مع عدم العبارات اللسانية حتى انا لو قدرنا انسانا ما عرف لغة ولا خطر بباله
العبارات اللسانية ببال فانه لا يتصور في نفسه شيئا من ذلك لاختلاف المعاني التي يمكن التعبير عنها
بالعبارات من الطلب والاقتضاء وغيره من المعاني بل يكون لديه حاضرا عتيدا الثاني هو ان ما يتصور
من الحروف والكلمات غير حقيقية بل اصطلاحية مختلفة باختلاف الاصطلاحات في الاعصار
والامم ولهذا يتاتى ان يحدث نفسه بعبارات مختلفة كالعربية والعجمية ونحوهما وما يجد من نفسه من
مدلول هذه العبارات متحد لا يختلف ولا يتبدل قولهم ما المانع ان يكون ذلك الكلام النفساني حروفا و
اصوات قلنا ان قيل انه حرف وصوت كحروفنا واصواتنا فلا شك في كونه حادثا ضرورة ان الحروف
مقاطع الصوت وكل واحد قبله اول وله اخر ولا يتصور اجتماع حرفين منها لما بل على التعاقب فيكون التجدد
عند وجود الحرف الاخير ينعدم الاول وعند وجود الاول فالاخير لا يكون موجودا وذلك ظاهر مستغن
عن الاطناب فيه فلو قيل بثبوت مثل ذلك في حقه تعالى لزم منه ان يكون محلا للحوادث وهو محال وان قيل
انه حروف واصوات لا كحروفنا واصواتنا فحاصله يرجع الى المنازعة في الاطلاق اللفظي ولا نخرج جواز
الاطلاق فذلك موقوف على ورود الشرع به والشرع وان ورد باطلاق الحروف والاصوات كما سبق فلا نم انه ورد

بذلك

بذلك في الكلام النفساني حين يقال بجوازه واما ما ذكروه من النصوص والاجماعات فقد سبق جوابها في المسلك
الاول واذا ثبت انه متصف بصفة الكلام وان كلامه قديم على ما سبق وانه ليس بحرف ولا صوت فهو معنى
لا كثرة فيه في نفسه بل التكثر انما هو في تعلقاته ومتعلقاته كما سلف فان قيل فاذا قلتم ان الباري نفسه
في انقسام الكلام الى امر ونهي وغيره من اقسام الكلام وانما انقسم الى حقايق مختلفة وامور متمايزة كما انها
من خصوص اوصاف الكلام لا ان الاختلاف عايد الى نفس العبارات والتعلقات والمتعلقات ورفضها ما
لم يخرج الكلام عن كونه منقسما وايضا فان ما اخبر عنه من القصص الماضية والامور السابقة مختلفة
متمايزة وكذلك المامورات والمنهيات مختلفة ايضا فلا يتصور ان يكون الخبر عما جرى لعيسى عليه السلام هو
نفس الخبر عما جرى لموسى عليه السلام ولا ان الامر بالصلوة هو نفس الامر بالزكوة وغيرها ولا ان ما تعلق بزيد
هو نفس ما تعلق بعمرو ولا ما سمي خبرا هو نفس ما سمي امرا فان الامر طلب والخبر لا طلب فيه بل حكم بنسبة مفرد الى مفرد
ايجابا او سلبا قلنا قد بينا ان الكلام انواع مختلفة والكلام عام للكل فيكون جنسا لها قلنا قد بينا فيما تقدم ان الكلام
صفة واحدة ومعلوم واحد في نفس وان اختلاف العبارات عنه بسبب اختلاف التعلقات والمتعلقات
وهذا النوع من الاختلاف ليس راجعا الى خصوص صفة الكلام بل الى امر خارج عنه وعلى هذا نقول انه لو قطع
النظر عن التعلقات والمتعلقات الخارجة فلا سبيل الى توهم اختلاف في الكلام النفساني اصلا ولا يلزم من
رفع الكلام في نفسه زوال الحقيقة وعلى هذا فلا يتحقق زوال ما استبعدوه من اتحاد الخبر مع اختلاف المخبر
واتحاد الامر واختلاف المامور وكذلك اختلاف الامر والخبر مع اتحاد صفة الكلام فان قيل اذا قلتم بان الكلام
صفة واحدة وان اختلاف العبارات عنها بسبب المتعلقات الخارجة فلم لا يجوز ان يكون الارادة والقدرة و
العلم وباقي الصفات راجعة الى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه
في ذاته وذلك بان يسمى ارادة عند تعلقه بالتخصيص وقدرة عند تعلقه بالايجاد وهكذا ساير الصفات
وان جاز ذلك فلم لا يجوز ان يعود ذلك كله الى نفس الذات من غير احتياج الى الصفات اجاب الاصحاب عن ذلك
بانه يمتنع ان يكون الاختلاف بين القدرة والارادة بسبب التعلقات والمتعلقات اذ القدرة معنى من شانه
تاتي الايجاد به والارادة معنى من شانه تخصيص الحادث بحالة دون حالة وعند اختلاف الاثار لا بد
من الاختلاف في نفس المؤثر وهذا بخلاف الكلام فان تعلقاته ومتعلقاته لا توجب اثارا فضلا عن كونها
مختلفة وفيه نظر وذلك انه وان سلم امتناع صدور الاثار المختلفة عن المؤثر الواحد مع مكان النزاع فيه
فهو موجب للاختلاف في نفس القدرة وذلك لان القدرة مؤثرة في الوجود والوجود عند اصحابنا نفس
الذات لا انه زايد عليها اذ لا كانت الذات ثابتة في العدم وذلك مما يقولون به واذا كان الوجود هو نفس الذات
فالذوات مختلفة فتاثير القدرة في الاثار مختلفة فيلزم ان يكون مختلفة كما قرروه وليس كذلك هو ايضا
ما ذكروه وان استمر لهم في القدرة والارادة فغير مستمر في باقي الصفات كالعلم والحيوة والسمع والبصر

لعدم كونها موثرة فى ثبوت الحكم لان ما اوردوه من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعودها لاختلاف
الى التعلقات والمتعلقات مشكل وعسى ان يكون عند غيرى حله ولعمرى جوابه فمن اصحابنا القول بان
كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة هى الامر والنهى والخبر والاستخبار والنداء **المسئلة السابعة** فى اثبات الادراكات له تعالى والادراك وان اطلق بمعنى العلم بالشىء فانه
يصح ان يقال ادرك فلان الشىء اذا علمه وبمعنى اللحوق اذ يقال ادرك فلان العصر الفلانى اذا لحقه وبمعنى
البلوغ بحاله من احوال الكمال ومنه يقال ادرك الغلام اذا بلغ حد كمال العقل وادركت الثمار اذا زهت وانتهت
الا ان المقصود فيما نحن فيه انما هو الادراك بمعنى السمع والبصر وقد اجمع العقلاء على ان الواجب تعالى مدرك ثم
اختلفوا فمن قال بنفى الاعراض قال هو مدرك بادراك لان الادراك معنى غير ان الادراك معنى قائم بمحل المدرك
عند المعتزلة وقائم بنفس المدرك عند من لا يرى تعدى حكم الصفة عن محلها وعند هذا اختلف المتكلمون
فى الرب تعالى فذهب اصحابنا الى انه سميع بسمع بصير بابصار وذهب ابو الجبائى الى ان معنى كونه سميعا وبصيرا
انه حى لا آفة به وذهب الكعبى الى ان معناه انه عالم بالمسموعات والمبصرات وقد اعتمد اصحابنا فى المسئلة
المسلك المشهور وهو انهم قالوا البارى تعالى حى والحى اذا قبل حكما لا يخلو عنه او عن ضده وكونه حيا يوجب قبول
السمع والبصر فلو لم يتصف البارى تعالى بهما لكان متصفا بضدهما وضد السمع والبصر صفة نقص وهو ممتنع
اتصاف البارى تعالى به وبيان ان الموجب لقبول السمع والبصر كونه حيا انا راينا فى الشاهد ان الموجب لقبول الانسان
وغيره من الحيوان لذلك انما هو كونه حيا فانا لو قدرنا ان الموجب لذلك غير الحيوة من الاوصاف لكان متصفا او كان
الموجب لقبول ذلك انما هو كونه حيا والبارى تعالى حى كالحى فيجب ان يكون متصفا بهما والا لكان متصفا باضدادها
وهو ممتنع واعلم ان هذا المسلك كالاقوى نظرا الى ما حققناه فى الصفات بجهة العموم والذى يريد ههنا ان
يقول حاصل الطريقة يرجع الى قياس التمثيل وهو الحكم على الغائب بمثل ما حكم به على الشاهد بجامع الحيوة وهو انما
يصح ان لو ثبت ان الحكم فى الاصل المماثل لمعنى لا انه ثابت لنفسه او بجعل الله تعالى له وذلك من غير افتقار الى خارج
يكون مصححا له وموجبا وان سلمنا انه ثبت لمعنى لكن لا بد من حصر اوصاف المحل وذلك لا يتم الا بالبحث وهو غير
يقينى كما سلف ثم وان افاد علما للباحث فلا يكون حجة على غيره فان بحث غيره لا يفيد العلم فى حق غيره وان سلمنا
الحصر ولكن لا بد من التعرض لابطال التاثير فى كل رتبة تحصل له مع انضمامه الى غيره وذلك مما يعسر وبتقدير ان
التعرض لابطال غير المستبقى غير ان غايته ابطال غير المستبقى لا دلالة على ابطال المستبقى فانه ينتقض بما فى الفضاء الا بان
فانه حيى مع انتفاء السمع والبصر واضدادهما عنه وان سلمنا ان الحكم يتعين ما عين لكن من الجائز ان يكون ذلك باعتبار
الشئ الموصوف به وهو ما يمتنع الموصوف به فى محل النزاع هو الموصوف به فى محل الوفاق لم يلزم الحكم وان سلمنا ان المصحح
كونه حيا لا غير فانما يلزم ذلك فى حق الله تعالى ان لو كان اطلاق اسم الحى على الله تعالى وعلى الواحد منا بمعنى واحد وهو
غير مسلم ولا يلزم من كون الحيوة فى حق الله تعالى شرطا فى صحة الاتصاف بالعالمية والقادرية كما فى الحيوة فى الشاهد

التماثل بين الحيوتين لجواز اشتراك المختلفات فى لازم واحد سلمنا اتحاد مسمى الحى بين الشاهد والغائب ولكن
لم قلتم انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة وما المانع من ان يكون ذات البارى تعالى مانعة اذ لا يلزم من وجود
المصحح انتفاء المانع فان كونه حيا كما انه مصحح لهذه الادراكات فهو مصحح فى الشاهد لاضدادها وانما لزم ذلك وجود
فى حق الله تعالى صحة اتصافه باضداد الادراكات وقد يرد عليه السوال القوى ويكل الانفصال عنه وهو ان يقال
سلمنا انه يلزم من وجود المصحح صحة اتصافه بالادراكات ولكن الذى يعنون باضداد الادراكات ان اردتم بها عدم
الاتصاف بالادراكات فهو حق ولكن لا نسلم ان الاتصاف بعدم الادراك ممتنع والقول بانها صفة نقص عين محل
النزاع وان اردتم معنى ثبوتيا فهو غير مسلم وبيانه انه لو كان معنى لوجب ان يدركه الحى من نفسه كما يدرك جميع
صفاته التى شرطها الحيوة وذلك كما اذا اعتقد او علم فانه يدرك كونه عالما وقادرا والعلم الاضطرارى يشهد بانه
لا يدرك معنى عند عدم ادراكه الامور الخفية سلمنا وجود اضداد الادراكات ولكن لا نسلم امتناع خلو
المحل عنها كما ذهب اليه ابو الهذيل سلمنا امتناع الخلو ولكن لا نسلم ان اضداد الادراكات من صفات النقص كما
تقدم فى مسئلة الكلام سلمنا انه نقص ولكن لم قلتم باستحالة نقص الرب تعالى فان رجعتم الى الاجماع فقد ذكر
كون الاجماع حجة انما هو النصوص من الكتاب والسنة فليرجع الى اثبات السمع والبصر اذ هو اولى من هذا التطويل
مع ضعفه سلمنا دلالة ما ذكرتموه الى اتصاف الرب تعالى بالسمع والبصر لكنه منتقض بباقى الادراكات من الشم
والذوق واللمس فما ذكرتموه يوجب كونه تعالى متصفا به ولم يقل به قائل والجواب اما السوال الاول فندفع ذلك
لانه اذا ثبت كون الرب تعالى حيا وان كونه حيا مصحح لاتصافه بالسمع والبصر فهما صفة كمال للحى على ما تقدم فاذا لم
يكن متصفا بهما فهو ناقص وسواء كان ضدهما هو عدم السمع والبصر او معنى ثابتا كيف وان الادلة الدالة
على ثبوت الاعراض بعينها دالة على كون اضداد السمع والبصر معنى وسنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله تعالى
قولهم لو كان صفة ثبوتية لكان مدركا لها ليس كذلك لوجوه ثلثة آ ان السهو من اضداد العلم وهو معنى ولا يلزم
ان يكون مدركا فانه لو كان مدركا لكونه ساهيا لما كان ساهيا فاذن ليس كل معنى يكون مدركا ب هو انا نمنع ان
كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن فيما كان من صفات الحى او فيما لا يكون من صفات الحى الاول مسلم والثانى ممنوع
ولكن لم قلتم ان المانع من صفات الحى اذ المانع من الادراك بالسمع والبصر فى اليد والرجل عندنا معانى قائمة فى
الجماد ج سلمنا ان كل معنى يجب ان يكون مدركا ولكن متى اذا لم يقم التنافى واما اذا قام فلا الاول ممنوع والثانى مسلم
والموانع لو لزم ان يكون مدركة للزم من عدم ادراكها ادراك ما نعها او هلم جرا الى غير النهاية وهو محال والتسلسل
لحالة الخلو من الاضداد فقد سبق جوابه فى مسئلة الكلام واما الاصحاب فقد استدلوا على موقع المنع من اربعة
اوجه آ ان الاتفاق واقع على المحل بعد اتصافه ببعض الصفات لا يخلو عنها الا بضدها فاما ان يكون ذلك لازما
او لا يكون لازما فان لم يكن لازما جاز ان لا يقع وهو خلاف الاجماع وان كان لازما فاللزوم اما لنفس الذات
او للازم الذات وعلى كلا التقديرين يلزم استمرار هذا الحكم بدوام الذات ب انه لو جاز الخلو عن جميع الاضداد

فاما ان يكون التعاقب بينهما واجبا او لا يكون واجبا فان كان غير واجب فلا يمتنع وجودهما معا وهو محال وان
كان التعاقب واجبا فهو المطلوب ج ان المحل لو جاز خلوه عن الاضداد فاما ان يكون لذاته او لمعنى فان كان الاول
فيلزم منه امتناع اتصافه بواحد منها وهو محال وان كان الثاني فيلزم ان يكون متصفا ببعض الاضداد حالة
خلوه عنها وهو محال د انه لو جاز خلوه عن جميع الاضداد الا شيئا الدلالة على استحالة حلول الحوادث به
الرب تعالى اذ لا طريق الى ذلك غير قولنا لو جاز ان يكون محلا للحوادث لما خلا عنها او عن اضدادها في الازل وهو
ممتنع لما فيه من وجود حوادث متعاقبة الى غير النهاية ويمكن ان يجاب عن الاول بانه لا مانع ان يكون ذلك الشي لذاته
اتصاف المحل بالصفة لانه من لوازمه ولا لازم الذات وعن الثاني بمنع وجوب التعاقب ولا يلزم من انتفاء وجوب
التعاقب جواز الاجتماع وعن الثالث ان خلو المحل عن الاضداد لا لذاته ولا لمعنى وعن الرابع بما فيه من تصحيح الكل
ضرورة صحة ما لا يصح الابد واما السؤال الثالث والرابع فقد ندفع بما حققناه في جواب السؤال الاول
واما السؤال الخامس فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات الصفات بجهة العموم المسلك الثاني وهو مناسب
لاصول المعتزلة وهو ان الله تعالى حي لذاته وكل حي لذاته فانه يدرك المدرك عند وجوده فالباري تعالى يدرك
المدرك عند وجوده واما انه حي فمجمع عليه مع قيام الدليل فيما يأتي واما ان كل حي لذاته فهو يدرك
عند وجوده فهو ان الحي في الشاهد مدرك ومدركيته معللة بكونه حيا ومفهوم الحية متحد في الغائب
الشاهد فيلزم من كونها علة المدركية في الشاهد ان يكون علة في الغائب ايضا بان كونه حيا في الشاهد علة
المدركية فمن ثلاثة اوجه الاول ان بعض الحي اذا كان حيا كان مدركا واذا خرج عن كونه حيا بالقطع ونحوه
خرج عن كونه مدركا ودوران المدركية معها وجودا وعدما دليل كونها علة الثاني ان الحي السليم الحاسة اذا
حضر المدرك وانتفت الموانع كان ادراكه له واجبا وادراكه اما ان يكون معللا لكونه حيا او بانتفاء الموانع
او بصحة الحاسة او بوجود المدرك او لامر اخر لا جائز ان يكون معللا بانتفاء الموانع لثلاثة اوجه الاول هو ان
انتفاء الموانع يعم الحي والميت وذلك لا يوجب للمدرك ادراكا الثاني هو ان العدم لا يكون علة لامر ثبوتي الثالث
هو ان الموانع المنتفية كثيرة فاما ان يعلل المدركية بواحد منها او بالكل ولا بشي منها الاول ممتنع اذ لا اولوية
لبعضها دون البعض الثاني وهو ممتنع لانها عند الاجتماع اما ان يكون كل واحد مؤثرا في جملة الحكم او في
او انه لا تاثير لكل واحد منها في شي ما لا سبيل الى الاول والا كان كل واحد منها مستقلا بالحكم ومعنى الاستقلال
به انه ما ثبت به لا بغيره وفي ذلك ابطال استقلال كل واحد منها ولا سبيل الى الثاني لعدم التبعيض في الحكم وان
كان الثالث فهو المطلوب لا جائز ان يكون معللا بصحة الحاسة لانه لا معنى لصحة الحاسة غير انتفاء الافات عنها
وهو عود الى القسم الذي قبله ولا جائز ان يكون معللا بوجود المدرك فان المدركية يكون في غير المدرك موجبة
والعلة لا توجب حكما في غير محلها كما يأتي في العلل والمعلولات ولا جائز ان يكون معللا بامر غير هذه الاقسام الا
لزم من فرض عدمه امتناع الادراك مع فرض الحية ووجود المدركية وصحة الحاسة وانتفاء الموانع الوجه الثالث

بلغ

وجه

٤١٢

هو انه اذا كان المحل حيا مع صحة الحاسة وانتفاء الموانع والمدرك موجود فانا نعلم المدركية ولا نشك انها موقوفة
على وجود المدرك وعند ذلك فاما ان يتوقف المدركية على شرط آخر او لا فان توقف على شرط اخر فليس الا
من الشروط المذكورة من صحة الحاسة وانتفاء الموانع من القرب المفرط والبعد المفرط وارتفاع الحجاب ونحوه
عنها لا جائز ان يقال بالاول لان هذه الشروط انما تعقل ثبوتها في حق الاجسام والله تعالى ليس بجسم فلا
يتصور ثبوتها في حقه وما استحال ثبوته للشي استحال كونه شرطا في ثبوت غيره لذلك الشي ولان كون
شرط الصفة ثبوتية والصفة الثبوتية لا يكون صفة للعدم الصرف ولا جائز ان يقال بالثاني والا لزم
عدم الادراك عند فرض عدمه مع وجود ما قيل من الشرائط وهو ممتنع بخلاف ما هو معلوم لنا بالضرورة وان
كان الثاني فهو المطلوب وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان علة المدركية في الشاهد كون المدرك
حيا واما ما ذكروه من الدوران فباطل بما سبق في قاعدة الدليل كيف وقد امكن ان يكون حلول الحيوة في
العضو مع اتصاله بالجملة الحية من جملة المصحح واما الوجه الثاني فباطل اذ لا مانع من كون العلة صحة الحاسة
قولهم معنى صحة الحاسة انتفاء الافات لا نسلم ذلك بل هو عبارة عن اعتدال المزاج وهو امر وجودي لا عدمي
فلو قالوا المزاج الحادث كيفية حادثة من تفاعل الكيفيات الملموسة للعناصر وذلك لا يكون الا في الاجسام
امور وهو ناظر بما سبق في تقرير امتناع التعليل بانتفاء الموانع فهو باطل على اصلهم حيث قضوا باستحالة قيام
الحيوة بالجوهر الفرد وجواز قيامها بالجسم المركب من الجواهر المجتمعة وفيه توقف الحيوة على كل واحد من اجزاء
الجسم لا محالة واما الوجه الثالث فلان الحاق الغائب بالشاهد انما هو بواسطة الاشتراك في العلة الصحيحة
للمدركية في الشاهد فان امكن ان يكون المصحح هو الحية وحضور المدركية وصحة الحاسة وانتفاء الموانع
فان استحال تحقق هذه الشروط او بعضها في حق الله تعالى فلم يوجد في صفته ما كان هو المصحح في الشاهد
فكان الالحاق ممتنعا كيف وكل ما اوردناه على المسلك الاول فهو وارد هاهنا وربما استروح بعض الاصحاب
في اثبات السمع والبصر الى ظواهر واردة في الكتاب والسنة منها ما يدل على كونه سميعا بصيرا كقوله تعالى
ان الله سميع بصير ومنها ما يدل على نفس السمع والبصر كقوله تعالى انني معكما اسمع وارى الى غيره من الظواهر
وهي غير مفيدة لليقين ولا خروج لها عن الظن والتخمين والتمسك بها في هذا اشارة في اثبات الصفات النفسانية
وما يطلب فيه اليقين ممتنع والمعتمد في ذلك ما طردناه من الطريقة العامة في اثبات الصفات فلكن
ننقلها الى هاهنا غير انه قد يرد عليها اشبه ونكت خاصة بهذه المسئلة غير ما ورد في ما تقدم ولا
بد من ايرادها والاشارة الى وجه الانفصال عنها الاول منها لا نسلم ان كونه سميعا والبصير بصيرا معنى ثبوتي
لا شاهدا ولا غائبا بل المفهوم منه انما هو عدمي اذ هو عبارة عن كونه حيا لا افة به كما هو مذهب ابي الحسين
سلمنا انه امر ثبوتي لكن لا امر خارج عن كونه عالما بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الكعبي فلا يكون
زايدا على ما سبق من الصفات سلمنا ان معنى كون السميع سميعا ثبوتي وانه زايد على كونه عالما بالمسموعات

بالجسم

والمبصرات ولكن لا نم ان المدرك في الشاهد والغايب مدرك بادراك زائد على المدركية وبيانه من اربعة
اوجه الاول انه لو كان مدركا بادراك لجاز ان يدرك الواحد منا الخفي مما لا يكون بحضرته وان لا يدرك
ما هو اعظم منه بجواز ان يخلق له الادراك بالاخفى دون الاظهر وذلك بان يرى حجارة ولا يرى ما بين يديه
من الجبال الراسية والجبال الشاهقة وان يسمع الهمس الخفي من الاصوات دون ما بحضرته من اصوات الرعد
والبوق الثاني هو انه اذا صحت الحاسة كان المرئي في مقابلة الرائي ولم يكن في غاية الصغر واللطافة ولا في القرب
المفرط ولا البعد المفرط وارتفعت الحجب فالمدركية واجبة الحصول وممتنعة الحصول عند فوات هذه الشروط
او بعضها على ما يشهد به الفطرة ويقضي به العقول وعند ذلك فلو كانت المدركية معللة بمعنى فذلك المعنى اما
ان يكون ملازما لهذه الشروط وجودا وعدما او هو منفك عنها وان يوجد مع عدمها ويعدم مع وجودها
لا جائز ان يقال بالانفكاك والا لزم وجود المدركية عند وجود ذلك المعنى وان انتفت تلك الشروط
او انتفاء المدركية عند انتفائه وان وجدت تلك الشروط وهو ممتنع ولا جائز ان يقال بالتلازم لوجهين الاول
انه يلزم منه ان تكون تلك الشروط علة له ضرورة دورانه معها او عدم تعلقها بغيرها وشهادة العقل بان المدركية
على الوجه تكون علة للدليل لا شرطا الثاني هو ان العقل جازم بوجوب وجود المدركية عند تحقق هذه الشروط
وان قطع النظر عما سواها وبانتفاء المدركية عند انتفائها او انتفاء بعضها وان وجد غيرها فلو كانت المدركية
معللة بمعنى لزم انتفاؤها عند وجود هذه الشروط وهو خلاف ما يشهد به العقل الثالث هو انه لو لزم ملازمة
المعنى لهذه الشروط وان يكون بينهما تعلق والا لما كانت الملازمة اولى من عدمها وذلك اما تعلق اشتراط
او علية وعند ذلك فاما ان يكون التعلق من الجانبين او من احد الجانبين لا جائز ان يكون ذلك المعنى مشروطا
بتلك الشروط او هي مشروطة به او هي معلولة به او معلولة لها لا جائز ان يقال بالاول فانه لا يمتنع حصول الشرط
دون المشروط وعند ذلك فلو قدر وجود هذه الشروط دون ذلك المعنى لزم انتفاء المدركية لانتفاء ذلك
المعنى مع جواز تلك الشروط وهو ممتنع ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين الاول انه لا مانع من وجود ذلك المعنى
دون تلك الشروط لكونه شرطا لها وعند ذلك فيلزم وجود المدركية لوجود علتها دون تلك الشروط وهو
ممتنع الثاني ان كل واحد من تلك الشروط غير متوقف على ذلك المعنى المعبر عنه بالادراك وكذا كل الشروط منها
فالجملة لا يكون متوقفة عليه فان الاحاد من الجملة ولا جائز ان يقال بالثالث وهو ان يكون المعنى علة لتلك
الشروط لوجوه خمسة الاول ان كل واحد من تلك الشروط متحقق دون الادراك فلا يكون منها ما هو معلول
له الثاني هو انه اذا كان الادراك علة للمدركية فاما ان يتوقف على تلك الشروط او لا يتوقف عليها فان قيل
بالتوقف فهو ممتنع على اصلكم في امتناع توقف العلة في اقتضائها على معلولها وان لم يتوقف فيلزم عند
وجود ذلك المعنى وجود المدركية مع انتفاء تلك الشروط وهو ممتنع كما سبق الثالث هو ان الادراك متوقف على
كل واحد من تلك الشروط فلا يكون علة له نفيا للدور الرابع هو ان الادراك اذا كان علة المدركية وهو علة

69

لتلك الشروط فيلزم ان يكون العلة الواحدة لمعلولين مختلفين وهو ممتنع الخامس ان عندكم ادراك كل شي
مخالف لادراك غيره وعند ذلك فيصير كل واحد من تلك الشروط اما ان يكون معللا بواحد من تلك الادراكات
او بكل واحد منها على سبيل الاستقلال او انه غير معلل بشي منها لا سبيل الى الاول والثاني لما تقدم وان قيل
وان كان الثالث فهو المطلوب ولا جائز ان يقال بالرابع وهو كون الشروط علة للادراك لانه اما ان يكون العلة
هو الواحد منها او كل واحد علة او لا شي منها علة لا جائز ان يقال بالاول والثالث لما سبق والثاني فهو خلاف الفرض
والثاني باطل بما سبق الوجه الثالث انه لو كان المدرك مدركا بادراك لجاز على القادر خلق ادراك المعدوم
في الغير كما جاز تعلقه باللون والطعم وغيره وادراك المعدوم محال الرابع هو انه لو كان الادراك معنى لصح
ادراكه بادراك اخر لان كل موجود يصح ان يكون مدركا عندكم وعند ذلك فلا يتصور الخلو عن ادراكه او عن
ضده وضده ايضا يكون معنى فيصح ادراكه وعند ذلك فيجب ان لا يخلو عن ادراكه او ضده والكلام في ذلك
الثاني كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع سلمنا ان المدرك في الشاهد مدرك بادراك ولكن لا نم لزوم ذلك في
حق الله تعالى وبيانه من خمسة اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يقال بكونه حادثا
والا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع ولا جائز ان يكون قديما والا لزم ان يكون له مسموعا ومبصرا في القدم
اذ السمع والبصر من غير مسموع ولا مبصر ممتنع وذلك يجر الى قدم العالم او ان يكون المعدوم مدركا وهو ممتنع الثاني
هو ان يكون الادراك في الشاهد اما ان يكون مشروطا بالبنية المخصوصة او لا يكون مشروطا بها لا جائز ان يكون
مشروطا والا لزم الالتباس بين الادراكات وان يكون حاسة واحدة مدركة بادراكات مختلفة وهو ممتنع وان
كان مشروطا بالبنية المخصوصة فذلك ممتنع في حق الله تعالى فيتعذر اثبات الادراكات في حقه بالتفسير الذي
ذكرناه في قاعدة العلم الثالث انه لا مانع من تفسير الادراك بانطباع صور المحسوسات في حاسة المدرك كما هو
مذهب ابن سينا او ان يكون الانطباع شرطا فيه كما هو مذهب الطبيعيين ويدل على ذلك ما سيأتي تقريره وذلك
في حق الله تعالى محال الرابع انه لا مانع من ان يكون الادراك مشروطا بخروج شعاع من العين متصل بالمدرك كما
هو مذهب الرياضيين وهذا فانا لا ندرك الهباء في غير شعاع الشمس النازل من الكوى وان الناظر اذا وقف
بين مرآتين متقابلتين فانه يرى خطوطه في المرآة التي في مقابلة ناظره وليس ذلك الا بسبب تردد الاشعة بين المرآتين
ولذلك يرى وجهه مستطيلا او عريضا عند نظره في السيف طولا او عرضا وذلك بسبب ما ينعكس عن ذلك
الشكل من الشعاع وبتبدد الشعاع واجتماعه بسبب البعد والقرب بمخالطة الاجرام يرى الشي على البعد
صغيرا وعلى القرب كبيرا على ما سلف وهو ايضا ممتنع في حق الله تعالى الخامس انه لا مانع من كونه مشروطا بانفعال
الهواء المشف المتوسط بين الناظر والمنظور المدرك كما هو مذهب الرواقيين وذلك غير متصور في حق الله
تعالى سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب تعالى مدركا بادراك ولكنه منتقض بباقي الادراكات وغيرها من
الكمالات المفروضة في الشاهد سلمنا انه مدرك بادراك ولكن لا نم خروج الادراك عن جنس العلوم وبيانه

وبيانه من وجهين الاول انه لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه وذلك دليل الاتحاد الثاني هو ان احكام
العلوم ثابتة للادراكات بدليل ان العلم لا يؤثر في متعلقه لا اشتدادا ولا ضعفا وكذلك الادراك فدل
على الاتحاد والجواب قوله لم لا يجوز ان مفهوم المدرك ثبوتي قلنا المدرك هو الحي الذي لا آفة به قلنا دليل كون المدرك
مدركا امر ثبوتي ما يجده كل عاقل من نفسه عند سماع الاصوات وابصار المبصرات من امور يجدها بعد
ان لم يكن كما يجد من نفسه انه عالم وقادر ونحو ذلك وذلك لا امرا فيه ولا سبيل الى جحده ومكابرته وذلك
الذي يجده كل عاقل من نفسه اما ان يكون ثبوتيا او نفيا لا جائز ان يكون نفيا فان نقيض كونه سميعا
او بصيرا لا سميع ولا بصير ولا سميع عدم محض اذ يصح وصف العدم المحض به ولو كان ثبوتيا لكان
العدم المحض متصفا بالصفة الثبوتية وهو محال ثبت ان مفهوم السمع والبصر ثبوتي قولهم المدرك
هو الحي الذي لا آفة به باطل لوجوه سبعة الاول هو ان الحيوة ونفي الآفة غير مختلف وكل عاقل يجد من نفسه
اختلاف احواله عند كونه سميعا وبصيرا وشاما وذائقا ولامسا والمختلف غير الذي لا يختلف الثاني هو ان المدرك
اما ان يكون هو الحي الذي انتفت عنه جميع الآفات او بعضها فان كان الاول فهو ممتنع فانا قد نجد من حلت به
بعض الآفات كالسقيم المدنف مدركا والاعمى سامعا والاطرش مبصرا الى غير ذلك ولو كانت الحيوة مع انتفاء
جميع الآفات هي معنى كون المدرك مدركا لما كان كذلك وان كان الثاني فيلزم ان يكون مدركا من انتفت عنه
بعض الآفات وان حلت به الآفة المانعة له من كونه مدركا وهو محال وان قيل المدرك هو الحي الذي انتفت عنه
الآفة المانعة له من كونه مدركا فهو اعتراف بان المدركية ثبوتية ولا لما صدق اضافتها وهو خلاف مذهب ابن
الجبائي القائل بهذا القول الثالث انه يلزم من كون المدرك هو الحي الذي لا آفة به ان يكون الحي عند انتفاء الآفات
مدركا للطيف والبعيد المفرط والقريب المفرط ولما هو محجوب بالحجب الكثيفة ضرورة تحقق مفهوم المدرك
وتساوي نسبته الى كل شيء فان قيل بان انتفاء هذه الامور شرط المدركية فنقول اذا كان حد المدرك هو
الحي الذي لا آفة به فمن كان حيا لا آفة به فقد وجد فيه حد المدرك ويلزم من وجود الحد وجود المحدود فلو
كانت هذه الامور شروطا لكونه مدركا للزم من تقدير انتفائها انتفاء المدركية مع وجود حدها وهو ممتنع
كيف وانه لو قيل لابي الجبائي ما المانع ان يكون المدرك هو الحي الذي انتفت عنه هذه الامور وانتفاء الآفات
شرط لم يجد الى الفرق سبيلا الرابع ان العين مدركة للمبصرات والاذن مدركة للمسموعات ويلزم من كون كل
واحد من العضوين مدركا للمدرك الآخر ضرورة تساوي نسبة الحيوة ونفي الآفات الى جميع المدركات
وان قيل باشتراط البنية المخصوصة في كل عضو بالنسبة الى ما يدركه وبنية كل واحد من العضوين فانه في العضو
الآخر فهو فاسد على ما سنذكره ثم بما سبق في الوجه الثالث الوجه الخامس انا نجد من انفسنا اشتهاء
كوننا مدركين لبعض المدركات كسماع الاصوات اللذيذة وشم الروائح الطيبة الى غير ذلك ولو كانت المدركية
انتفاء الآفات عن الحي واذا كان المشتهى حيا لا آفة به فذلك مما لا تتعلق به الشهوة لحصوله لان الشهوة انما

تحصيل ما ليس بحاصل السادس انا قد نجد من انفسنا كراهية الرؤية لبعض الاشياء وسماع بعض الاصوات
وبالجملة نكره كوننا مدركين لكثير من الاشياء والحيوة ونفي الآفات لا يكره والمكروه غير ما ليس بمكروه
السابع انه لو قيل لابي الجبائي على قياس مذهبهما ما المانع من ان يكون العالم هو الحي الذي لا آفة به كما في
في القادر والمريد ونحوه لم يجد الى الفرق سبيلا وهو خلاف الاجماع ثم وجه خروجه عن كونه عالما بالمسموعات والمبصرات
قلنا دليل خروجه عن ذلك من جهتين الوجه الاول هو انا اذا علمنا الشيء بطريق من الطرق ثم رأيناه فانا نجد
تفرقة ضرورية بين الحالتين وليس ما نجده من الحالة الثانية وهو الرؤية عائدا الى كوننا قادرين ولا
مريدين ولا شاكين ضرورة ولا الى الحيوة ونفي الآفات كما تقدم فيبقى ان يكون قسما آخر وهو المعني بالمدركية
فان قيل ما المانع ان يكون التفرقة عائدة الى الجملة والتفصيل والاطلاق والتقييد في الشيء المعلوم فانه يكون
عالما بالشيء جملة او على وجه مطلقا واذا رأيناه علمناه مفصلا او مقيدا وذلك لا يوجب خروجه عن العالمية
سلمنا خروجه عن العالمية ولكن ما المانع من عود التفرقة الى تأثر الحاسة من الشيء المحسوس فان الحواس قابلة
للانفعال عن المحسوس وذلك كما نجده من تأثر العين الباصرة عند التحديق الى جرم الشمس والصدمة الداخلة
في الاذن عند الاصوات الشديدة كالبوقات وغيرها او الانقباض والانبساط من بعض المطعومات والمشمومات
والملموسات قلنا اما الاول فمندفع وذلك لانا اذا ابصرنا جسما صغيرا ثم غمضنا العين عنه فانا نعلم منه ما
ما رأيناه ثم اذا فتحنا العين نحوه مرة ثانية فانا نجد من انفسنا حصول امر زائد على ما كان معلوما لنا من
حالة غمض العين عنه ونجد تفرقة ضرورية بين الحالتين فالمتجدد في الحالة الثانية هو المعني بالمدركية وان
سميت تلك الحالة عالمية فهو نزاع في اللفظ لا في المعنى قولهم ما المانع من عود التفرقة الى تأثر الحاسة قلنا
ليس كذلك فان الحاسة وان كانت قابلة للتأثر كما ذكروه الا انا نجد من انفسنا عند الاحساس بالشيء بعد العلم
به انما هو عائد الى زيادة كشف واحاطة بشيء بالنسبة الى حالة كونه معلوما وذلك وجداني لا امراء فيه
الثاني هو انا نجد من انفسنا الكراهة لرؤية بعض الصور دون العلم بها وذلك دليل الاختلاف بين المدركية
والعالمية ومع هذا الاختلاف فلا بأس الا بالمنازعة في تسمية المدركية نوعا من العالمية الوجه الثالث
ان العالمية باتفاق العقلاء تتعلق بكل معلوم والمدركية الحاصلة بكل واحد من الحواس عند الخصوم
وعند بعض اصحابنا لا تتعلق بكل موجود وهو دليل الاختلاف الرابع انه قد يعلم ما لا يدرك كالعلم بالمعدوم
وقد يدرك ما لا يعلم كمن يرى شيئا وهو منغمس في سهوه ووسواسه فانه مع رؤية الشيء لا يكون عالما به
وهو دليل الاختلاف الخامس انه لا يتصور حصول العلم الا ويعلم حصوله بخلاف الادراك كما حققناه
من مثال المدرك الساهي قولهم الثاني ان المدرك مدرك بادراك قلنا لا نجد الادراك من تمام الادراك الا تعقل
مفهوم المدرك دون تعقل الادراك كما لا يفهم معقول الاسود والابيض دون فهم السواد والبياض ولو جاز
تعقل مدرك بلا ادراك لجاز تعقل اسود وابيض بلا سواد ولا بياض وهو من المحال الا ان قولهم لو كان

مدركا بادراك يجاز ان يدرك الاخفى دون الاظهر على ما قرروه قلنا الحالة ذلك اما ان ينظر فيها الى العقل
او الى العادة فان كان الاول فممنوع وان كان الثاني فمسلم ولكن كما انه يستحيل بالنظر الى العادة اشتغال الادراك
بالاظهر مع ادراك الاخفى فيستحيل بالنظر الى العادة ان لا يخلق الله الادراك للاظهر مع خلق الادراك
للاخفى فما هو لازم علينا في الادراك لازم على الخصم في المدركية وما هو جوابهم فهو جوابنا ههنا
قولهم ان المدركية واجب الحصول عند حصول غير مسلم وبيان ذلك من وجهين الاول هو انا قد نرى الكبير
صغيرا لبعد مع وجود ما ذكروه من الشروط وعند ذلك فالرؤية اما ان يكون متعلقة بكل اجزائه او
انها لا تتعلق بشيء منها او انها متعلقة بالبعض دون البعض فان كان الاول فلو ادرك الكل على ما هو
عليه وهو محال وان كان الثاني فهو محال لما رؤي اصلا وان كان الثالث فكما ان الشروط متحققة بالنسبة
الى ذلك الجزء المرئي فهي متحققة بالنسبة الى الباقي ومع ذلك فما لزم الادراك مع وجود الشرائط وهو
المطلوب الثاني هو انا اذا رأينا شيئا صحيحا نعلم بجميع الاجزاء فلا بد وان يكون مرئيا لكل واحد من تلك الاجزاء
لان ذلك المرئي هو مجموع تلك الاجزاء وعند ذلك فاما ان يتوقف رؤية كل جزء من الاجزاء القريبة منه
على رؤية الجزء الاخر ولا يتوقف رؤية كل واحد على رؤية غيره او ان البعض متوقف على رؤية البعض دون
البعض لا سبيل الى الاول لما فيه من الدور والثاني والثالث يلزم منه جواز رؤية الجوهر الفرد الذي لا يتجزى بالفعل
عند وجود الشرائط حالة الاجتماع فلو وجب في ذلك عند وجود الشرائط حالة الاجتماع لوجب حالة
الانفراد وليس كذلك فلا وجوب فان قيل على الحجة الاولى لا نم وجود الشرائط في الاجزاء التي هي اطراف المرئي
البعيد اذ هي ابعد من الوسط بالنسبة الى الناظر وكذلك ترى الوسط دون الاطراف وبيان ذلك انا اذا قدرنا
خروج خط من الناظر متصل بالجزء الوسط من المرئي حدث من قيامه على بعد المرئي زاويتان قائمتان فاذا
فرضنا خطين خرجا من الناظر متصلين باطراف بعد المرئي كانا وترين للزاويتين القائمتين ووتر الزاوية
القائمة اطول من كل واحد من ضلعيها فالبعدان المتصلان بجوانب المرئي ابعد من البعد المتصل بالوسط
سلمنا التساوي في النسبة بين الاطراف والوسط ولكن شرط المدركية عند القائلين بالانطباع انما هو
انطباع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية وان بين الناظر والمرئي مخروطا متوهما زاويته من جهة الناظر
وقاعدته من جهة المرئي ولا يخفى انه كلما ازدادت ابعاد المخروط طولا بسبب بعد المرئي ازدادت زاويته
ضيقا وكلما قصر ازدادت زاويته سعة ومحل الانطباع انما هو الزاوية المفروضة فيجب انطباقها او ضيقها
بسبب القرب والبعد لكبر المنطبع وصغره وعند القائلين بخروج شعاع من العين متصل بالمرئي يكون
بسبب بعده كالماء انما اختلف المرئي بالصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب ضعف الشعاع المتصل بسبب شدته
او بسبب مخالطة الاجزاء الكثيفة به وعند القائلين بان الهواء المشف بين الرائي والمرئي يستحيل آلة ادراكه
باحالة قوة الناظر لها انما اختلف الصغر والكبر بالبعد والقرب بسبب ضعف تأثير القوة في الاحالة وفي بعدها

وعلى

وعلى الحجة الثانية انما يلزم الدور ان لو توقف صحة رؤية كل واحد من الاجزاء على صحة رؤية الاخر
وليس كذلك بل توقف معية اي انه لا يصح رؤية كل واحد الا مع رؤية الاخر وذلك غير موجب للدور كما في
المتضايفات والجواب اما دعوى زيادة البعد المتصل بالطرف على البعد المتصل بالوسط فمسلم فانا لو
قدرنا ان ضلع الزاوية القائمة وهو الآخذ من وسط المرئي الى الطرف ذراع فيعلم ان بعد الطرف الذي هو
وتر تلك الزاوية لا يزيد على بعد الوسط بذراع بل اقل لان ضلعي الزاوية القائمة يزيدان على وترها الا انا
ومع ذلك فانا لو قدرنا ان بعد الوسط ذراعا آخر بحيث تساوى وتر الزاوية وزيد عليها ما فات عن التحرير
واما الرد على مذهب ارباب الانطباع وغيرهم فسيأتي عن قريب واما الاشكال عن الحجة الثانية فضعيف جدا
سلمنا وجوب حصول المدركية ولكن لا نم امتناع تعليلها بالادراك قولهم اما ان يكون الادراك ملازما
لهذه الشروط او لا قلنا غير ملازم وان كان ملازما فما المانع منه قولهم يلزم منه ان يكون تلك الشروط علة للادراك
نظرا الى الدوران فباطل بما سبق في قاعدة الدليل قولهم لو كانت المدركية معللة بمعنى لجاز تحقق المدركية
عند وجود ذلك المعنى وان عدمت الشروط وان لا يوجد مع وجود هذه الشروط وانتفاء ذلك المعنى انما يصح ان
لو تصور الانفكاك بين المعنى واجتماع تلك الشروط وهو غير مسلم قولهم انه يلزم من ملازمة المعنى لهذه
الشروط ان يكون بينهما تعلق مسلم قولهم التعلق اما بجهة الاشتراط او العلية لا نم الحصر بل التعلق اعم من
القسمين ولهذا يتصور التلازم بين المتضايفين ولم يكن التعلق بينهما لا بجهة العلية ولا الاشتراط وكذا
التلازم بين المعلولين لعلة واحدة فانه خارج عن تعلق العلة والشرط سلمنا الحصر ولكن لا نم امتناع ذلك
قولهم ان كان المعنى مشروطا بتلك الشروط فلا يمتنع وجود الشرط دون المشروط قلنا لا نم ان ذلك ممتنع على
الاطلاق في كل شرط ومشروط ولهذا وقع الاتفاق على ان كون الباري تعالى حيا شرط لكونه عالما وقادرا ولا
انفكاك لاحدهما عن الاخر سلمنا تصور وجود هذه الشرائط دون ذلك المعنى ولكن لا نم امتناع حصول هذه
الشروط بدون الادراك وانما الامتناع حصول المعنى بدون الشروط كما سبق وبه يندفع ما ذكروه من القسم
الثاني ايضا قولهم في القسم الثالث انه يمتنع ان يكون المعنى علة لتلك الشروط ممنوع قولهم في الوجه الاول
منه يلزم ان يكون كل واحد منها متحققا دونه ويلزم ان يكون الهيئة الاجتماعية متحققة دونه قلنا قولهم
في الوجه الثاني منه اذا كان الادراك علة للمدركية فيلزم من وجوده وجود المدركية وان لم يتوقف على
تلك الشروط مسلم ولكن لا نم احالة ذلك كما سبق قولهم في الوجه الثالث منه ان الادراك متوقف على كل
واحد من تلك الشروط فلا يكون علة له لا نم التوقف قولهم في الوجه الرابع انه يلزم منه ان يكون العلة
الواحدة علة لمعلولين وهو ممتنع لا نم امتناع ذلك كما يأتي في العلل والمعلولات والوجه الخامس منه ان
نزلنا الكلام عليه وهو ان الادراك علة للشروط فجوابه صعب جدا قولهم لو كان المدرك مدركا بادراك
لجاز على القادر خلق ادراك المعدوم في العين وهو ممتنع قلنا ان كان ادراك المعدوم بالعين ممتنعا فقد امتنع

العول بجواز خلقه في العين وان لم يكن ممتنعا فقد نسخ العول بان ادراك المعدوم بالعين ممتنع قولهم لو كان
الادراك معنى لصح ادراكه بادراك اخر ولما تصور الخلو عنه او عن ضده وهو شبهة على ما ورد فنقول التسم
وان كان ممتنعا فلا يدل على امتناع الادراك لجواز ان يكون ذلك لازما لعول بجواز ادراك الادراك او
العول بان الادراك لا ضد له او من لا يقول بان الذات القابلة للضدين لا يخلو عنهما قولهم لما لزوم ذلك
في الشاهد ولكن لا نم لزوم ذلك في الغائب قلنا اذا ثبت ان حد الادراك من قام به الادراك فالحد لا يختلف
شاهدا ولا غائبا قولهم لا يخ اما ان يكون قديما او حادثا قلنا بل قديم قولهم يفضي الى قدم المسموعات
والمبصرات وليس كذلك فان تعلق الادراك بالمدركات على نحو تعلق العلم بالمعلومات وما لزوم من قدم العلم
قدم المعلوم فكذلك في الادراك قولهم ان البنية المخصوصة شرط في الادراك ليس كذلك فان القايل بمعرفة ان
الادراك قائم بجزء واحد من المدرك ولا اثر لاتصال محله بما جاوره اذ الجواهر لا يؤثر بعضها فيما يجاور
الى ما يعود بها من الاعراض كما انه قبل الجوهر يكون على صفته عند المجاورة لغيره في حالة انفراده ولو جاز
قيام الادراك بجزء واحد في حال انفراده واتصاله لزم ان لا يكون البنية المخصوصة شرطا ولا يلزم على هذا
الاجتماع حيث انه يقوم بالجوهر عند اضافته وضمه الى غيره ولا يقوم به عند افراده لانا نقول الكون القائم
بكل جزء في حالة الاجتماع هو بعينه قائم في حالة الانفراد في مطلقا والمختلف انما هو الاسماء وهو ان الافتراق
ذلك الكون القائم بالجواهر عند ضم غيره اليه يسمى اجتماعا وعند انفراده لا يسمى بذلك وان سلمنا انه لا
يبقى حالة الانفراد لكنه غير لازم وذلك لان الصفات العرضية منها ما يقتضي لذاته الضم والاجتماع في المحل
كالصفات الاضافية مثل الاجتماع ونحوها ومنها ما لا يقتضي ذلك كالسواد والبياض ونحوهما مما ليس
لصفة اضافية ولا يلزم من كون الصفات الاضافية كذلك طرد ذلك فيما ليس اضافي ولا يخفى ان الادراك
ليس من قبيل الموجب الجمع والضم بين الاجسام ومما يدل على ان الادراك غير مفتقر الى البنية المخصوصة
ونحصل البصريين القائلين بكون البارى تعالى مدركا انه تعالى لو كانت البنية المخصوصة شرطا في الشاهد لوجب طردها
غائبا على ما هو قاعدة الاشتراط عندهم فانهم اوجبوا طرد الشرط بدون العلة ويلزم من ذلك وجود البنية
المخصوصة في حق الله تعالى لكونه مدركا فان قيل اشتراط البنية انما هو في حق المدرك بادراك والبارى تعالى
ليس مدركا بادراك فلا يشترط البنية في حقه قلنا فقد نقضوا قاعدتهم في العالمية حيث شرطوا كون العالم
حيا في الشاهد وان كان عالما بعلم وطردوا ذلك في الغائب وان لم يكن عالما بعلم ولو سلموا عن العرق لما يحدث
الى ذلك سبيلا قولهم ان ذلك يفضي الى الالتباس بين الادراكات ليس كذلك فان الالتباس بين الادراكات انما يكون
بسبب اتحاد محلها او لا انما تصور قيام عرضين بمحل واحد لا وهم امتناعها ولا يخفى جواز قيام الاعراض
المختلفة بالمحل الواحد مع عدم التماثل وذلك كالسواد والحلاوة ونحوهما وانما الالتباس لا اشتباه بين
الاعراض لامور عائدة الى انفسها ولا يخفى انه لا اشتباه بين انواع الادراكات في انفسها لاختلافها في

حقيقة

ذواتها على ما يجده كل عاقل من نفسه وهذا لا يقوم اخر مقام الاخر فان ادراك الشيء بالبصر لا يقوم مقام
ادراكه بالشم والسمع والذوق واللمس وكذلك بالعكس وعلى هذا فيبنى على ما احالوا عليه من حدوث الا
دراكات لا حاصل له قولهم الادراك هو الانطباع او ان الانطباع شرط في الادراك باطل من وجهين
الاول هو ان ما ذكروه مبني على اشتراط البنية المخصوصة في الادراك وقد ابطلناه الثاني هو ان الصورة
المنطبعة في العين اما ان يكون مستقلة من صورة المرئي او غير مستقلة فان كان الاول فالمستقل اما جوهر
او عرض لا جائز ان يكون جوهرا والا فهو مع انطباعه في العين اما ان يكون متصلا بالمرئي او منفصلا عنه
فان كان متصلا به فيبعد ان يكون منطبعا في العين بل المنطبع في العين طرفه ويلزم من ذلك ان لا يكون
مدركا منه غير المنطبع دون غيره وان يتلم الهواء الراكد بين الرائي والمرئي بحركته وان يكون نافذا في
الاشياء الصلبة الشفافة كالبلور اذا كان متوسطا بين الرائي والمرئي وان يكون قد خرج من الحركة الى حيز
جرم بحر وطرفه ملاصق الرائي والمرئي مع بعده وان لا يرى المرئي على شكله بل على الشكل المنطبع في العين على
صغره وان لا يرى السماء في اول جزء من اجزاء زمان فتح العين بل بعد ازمنة وهي ما يمكن فيها قطع المتصل من
المرئي الى الرائي في المسافة التي بينهما وان تضعف العين بما انطبع فيها من صور الالوان حتى يقال الهالتو
او بيضا وان يحترق ما انطبع صورة النار فيها او يبرد بانطباع صورة الثلج فيها والكل مح وان كان منفصلا
عنه فكان يلزم ان يحس بالمنفصل عنه اذا كان مدركا وان لا يدرك ذلك المرئي الخارج لعدم انطباعه في وهو
مح وان كان عرضا فالعرض لا يتحرك بنفسه وان تحرك لمحله ما وجب المحالات السابقة هذا ان قيل انطباع
الصورة المنطبعة من المرئي وان لم يكن مستقلة فالقول بانطباعها في العين مع عدم انتقالها من المرئي مح وقولهم
انه لا مانع من خروج شعاع من العين متصل بالمرئي باطل ايضا من ستة اوجه الاول انه مبني على البنية وقد
ابطلناه الثاني هو ان الشعاع الخارج من العين اما جوهر او عرض فان كان جوهرا فهو مع اتصاله بالمرئي اما ان
يكون متصلا بالعين او منفصلا عنها فان كان متصلا بالعين فهو ممتنع لثلثة اوجه ا انه يلزم منه ان يكون
قد خرج من العين مع صغرها جرم مخروط ملاء نصف كرة العالم متصلا بالثوابت وهو مح ب انه يلزم منه ان
يحرك الهواء الراكد وان ينفذ في الاجرام الصلبة الشفافة اذا كانت متوسطة بين الرائي والمرئي كما سبق والكل
مح ج انه يلزم ان لا يختلف المرئي على القرب والبعد بسبب اتصال المدرك به وان كان منفصلا عن العين فيلزم
ان لا يختلف المرئي في القرب ولا اتصال المدرك به وان تحرك ما يلاقيه من الاجرام المزاحمة له وان لا يدرك الرائي
والمرئي لانفصال الشعاع عنه اذا غمض العين قبل زمان عود الشعاع والكل مح وان كان عرضا فهو ايضا
مح لما سبق في الانطباع الثالث وهو خصيص بمذهب المعتزلة القائلين بالشعاع ان بقاء الشعاع عندكم
جسم والاجسام غير مخلوقة تحت مقدور البشر بالاتفاق منا ومنهم وعند ذلك فلا يخ اما ان يقولوا بانه
يخلقه عند فتح العين او انه يتولد او انه كان ساكنا في العين ثم انبعث عند فتح الاجفان فان كان الاول فكيف

مع جواز فتح العين مع سلامتها وتحقق الشروط التي اعتبروها وان لا تحصل الرؤية لجواز ان لا يخلق
تعالى ذلك الشعاع وذلك عندكم ممتنع ح جواز كان الثاني فهو مح كما يأتي بعيد وان كان الثالث فاما ان يكون
الشعاع بطبعه او بخلق الله تعالى اياه ذلك الشكل فان كان بطبعه وجب ان لا يتحرك كيف كان الى جهة معينة وان
كان ذلك بخلق الله تعالى فيلزم جواز فتح العين مع سلامتها وانتفاء الموانع بدون الرؤية لجواز ان لا
يخلق الله تعالى ذلك الانبعاث وهو مح على اصولهم الرابع هو انه لو كان الجوهر الفرد من الناظر على القرب
المشروط من القرب والبعد فانه لا يرى عندهم ولو كان ادراكه باتصال الشعاع به لرئي ضرورة اتصال
الشعاع به عندهم ويمكن ان يجاب عنه بانه وان وجد هذا الشرط هو البعد المشروط واتصال
الشعاع به لكنه امكن ان يكون ثمه شرط اخر وهو ان لا يكون في غاية الصغر وقد فات ذلك الخامس انه لو
كان الادراك باتصال الشعاع بالمرئي لما رئيت الاعراض لعدم اتصال الشعاع بها عندهم وان قالوا
اتصال الشعاع بالمرئي او بمحله والعرض وان لم يتصل به الشعاع فهو متصل بمحله فلم لم يروا لون الجسم
بما يلي الجسم لاتصال الشعاع بمحله وليس كذلك فان عندهم تحريك الجسم من البعد لا يرى لونه الذي
ان يقرب منه ثم يلزمهم رؤية الطعم والرائحة ضرورة اتصال الشعاع بمحلها ولم يقولوا به لكنهم ان قالوا
الطعم وان اتصل الشعاع بمحله فليس مما يصح ان يرى عندنا وهو شرط في الرؤية السادس انه لو اوقد
نار في ليل مظلم فان من هو واقف في ضوئها لا يرى من هو واقف في الظلمة عند منقطع الضوء ومن هو في
الظلمة يراه مع استوائهما في انبعاث الاشعة فان قالوا شعاع النار لقوته يقهر الشعاع المنبعث من عين من
هو في ضوئها ويمنعه من النفوذ بخلاف الواقف في الظلمة قلنا فاذا كان شعاع النار مانعا من نفوذ
الشعاع المنبعث في العين في الظلمة اولى ان يكون مانعا للشعاع المنبعث من عين الواقف فيها لهذا الا ان
قد يرى الشيء في وقت شعاع الشمس في مسافة لا يرى في مثلها في الظلمة وكذلك فان الهباء يرى في شعاع
الشمس النازل من الكوى ولا يرى في الظلمة ثم يلزمهم ان لا يرى احد الواقفين في الضوء الاخر لكون
الشعاع المنبعث من العين منهما كالشعاع النير المفروض بل وكان لشعاع ضوء النار لقوة شعاعها اولى
السابع انه لو كان اتصال الشعاع المنبعث من العين بالمرئي شرطا في الرؤية في الشاهد لكان شرطا في كون الغائب
مدركا لان الشرط عندهم مما يجب اطراده كما سلف وليس كذلك حيث قضوا بان الرب تعالى مدرك وعلى هذا الدفع
ما ذكروه من الشبه كيف وان ما ذكروه من الشعاع النازل من الكوى ليس هو الشعاع المنبعث من العين الذي
هو شرط الادراك بل غيره فلا يكون توقف ادراك الهباء عليه دليلا على ما قصدوه وكذلك الشعاع المنعكس
من احدى المرآتين المتقابلتين على الاخرى الذي به ادراك الناظر لظهره ليس هو الشعاع المنبعث من العين فلا
يكون ذلك دليلا على اشتراط انبعاث شعاع العين ثم لو قيل لهم ما المانع ان يكون ذلك كله بحكم جري العادة
لم يجدوا الى دفعه سبيلا ولو قيل لهم ما المانع ان يكون الادراك باستحالة الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي في آلة

دراكه

دراكه قلنا الوجوه ثلثة الاول انه لو كان كذلك لكانت استحالته عند اجتماع المبصرات اشد وعنده لكن
ان يكون ادراك الواحد للشيء عند الاجتماع اشد من حالة الانفراد لقوة الاستحالة الثاني انه كان يلزم
ان يضطرب المرئي عند تشوش الهواء واضطراب الرياح بسبب تجدد الالة المدركة وهو ممتنع الثالث انه يلزم
منه ان لا يكون الناظر هو المدرك اذ المدرك خارج عنه وعلى هذا فالادراك معنى يخلقه الله في المدرك
مع قطع النظر عن البنية المخصوصة والاشكال والانطباع والادوات والالات والاشعة والاهوية المشفة
وكل ما قيل وما وقع من ذلك ملازما للادراك فليس الا بحكم جري العادة كالري عند شرب الماء والشبع
عند اكل الخبز ونحوه وحينئذ يجوز ان يكون العقب والرجل واليد وغيرها من الاعضاء مبصرة ولا سامعة ولا شامة
ولا ذائقة فليس لعدم صلاحيتها لذلك بل لان الله تعالى لم يخلق لها الادراك وهذا اصل مطرد عند اهل الحق
من اصحابنا في سائر الادراكات وبه ما قيل في ابطال ما ذكروه من نقل الصوت بالهواء الى صماخ الاذن انه لو
كان كذلك لما ادرك جهة الصوت كما لا يدرك جهة الملموس لما كان ادراكه بالوصول الى الحاسة اللامسة وهو بعيد
اذ المدرك بالسمع انما هو الصوت لا نفس كونه من تلك الجهة بل ادراك تلك انما يكون بغير السمع واما النقض
بباقي الادراكات فقد سبق جوابه كيف وانا لا نمنع اتصاف الرب تعالى بباقي الادراكات على ما ذهب اليه القاضي
ابو بكر من اصحابنا فانه قال الرب تعالى موصوف بالادراكات الخمس ودليله ما هو دليل السمع والبصر قولهم لا خروج
الادراك عن اجناس العلوم قلنا قد اختلف اصحابنا في ذلك فمنهم من قال انه من اجناس العلوم وهو اختيار القاضي
رحمه الله واما نحن فنقول قد بينا فيما تقدم الاختلاف بين العالم والمدرك فاذا كان العالم من قام به العلم والمدرك
من قام به الادراك فيجب ان يكون العلم والادراك مختلفين وهو المطلوب واما ان الاختلاف هل الخلاف نوع او
فما لم يظهر بعد وقولهم انه لا يتصور ان يدرك المدرك شيئا ولا يعلمه غير مسلم وان سلم فالتلازم لا يدل على
الاتحاد قولهم الادراك والعلم قد اشتركا في انهما لا يؤثران في متعلقهما قلنا فالاشتراك في هذا الامر ونحوه
لا يدل على الاتحاد ايضا لجواز اشتراك المختلفات في امر واحد ويدل على ذلك ان الكلام لا يؤثر في متعلقه كالعلم
وهما مختلفان فان قيل فقد بينتم اختلاف الادراكات وانها مخالفة لانواع العلوم وما يجوز على الله تعالى منها وما لا
فهل الادراكات منحصرة في الادراكات الخمس ام لا قلنا ذهب الفلاسفة الى ان الادراكات عشر على ما حققناه في
قاعدة العلم واما اصحابنا فيتفقون على الادراكات الحاصلة بالحواس الظاهرة الخمس واختلفوا في الاحساس بالالم
واللذة والفرح والغم ونحوه هل هو من قبيل الادراكات او العلوم فذهب كثير من اصحابنا الى انه من قبيل العلوم
والذي ارتضاه الشيخ انه ادراك سادس محتجا على ذلك بان العلم يتعلق بما مضى من الالام والاحساس بالالم
غير متعلق بما مضى وذلك لا يدل على خروجه عن انواع العلوم لجواز ان يكون متعلق البعض منها لا يتعلق به
البعض الاخر كما في الادراكات المختلفة النوع والحق في ذلك ان الاحساس بالالم واللذة مخالف لباقي الادراكات
ومخالف لباقي انواع العلوم من حيث ان الاحساس بالالم واللذة ونحوه لا يتعلق بما يتعلق به غيره من العلوم كالعلم

بما مضى من الآلام وغيرها من الموجودات واما كونه من نوع الادراكات او العلوم فمما لم يظهر لي بعد كان
قيل فهل يجوز ان يخلق الله تعالى ادراكا خارجا عما ذكرتموه من الادراكات ام لا فقد اختلف ائمتنا ايضا في ذلك
فمنهم من منع ومنهم من جوزه وهو مذهب ضرار بن عمرو ومنهم من قال لا دليل قاطع على النفي والاثبات فلا سبيل الى الجزم
باحدهما اما قيل فهل الادراكات الحادثة متعلقة بقدرة البشر ام لا قلنا اتفق القائلون بها على انها غير مباشرة
بالقدرة الحادثة غير ان مذهب اصحابنا انها مخلوقة لله تعالى على ما سيأتي ومذهب بعض البصريين من المعتزلة
ان الرؤية منها حادثة بطريق التولد عند فتح العين وهو باطل على ما يأتي ايضا في ابطال التولد **المسئلة
السابعة** في اثبات صفة الحيوة مذهب اصحابنا ان الله تعالى حي بحيوة وان الحيوة صفة وجودية
زائدة على ذات الرب تعالى وما لزم الصفات الوجودية السابق ذكرها واتفقت المعتزلة على كونه حيا لا بحيوة لكن
منهم من قال معنى كونه حيا انه لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر كابي الحسين البصري وذهب الفلاسفة الى ان معنى
كونه حيا انه ليس بميت واحتج اصحابنا بثلث مسالك **المسلك الاول** قالوا قد ثبت ان الباري تعالى عالم قادر
مريد وشرط هذه الصفات في الشاهد كون المتصف بها حيا فيجب ان يكون الباري تعالى حيا لان الشرط لا يختلف
شاهدا ولا غائبا واذا كان حيا فالحي عبارة عمن قام به الحيوة والحد لا يختلف شاهدا ولا غائبا فيجب ان يكون
الباري تعالى حيا بحيوة وهو ضعيف لما سبق من ابطال الحاق الغائب بالشاهد **المسلك الثاني** قالوا الذوات
منقسمة الى ما يصح عليها ان يعلم ويقدر والى ما لا يصح عليها ذلك وهذه التفرقة يستدعي مميزا وذلك المميز الذي
يصح على بعض الذوات ان يكون عالما قادرا هو المعنى بصفة الحيوة والرب تعالى يصح عليه ان يكون عالما قادرا
وكان حيا بحيوة وهو باطل ايضا فان الذوات مختلفة عندنا وعند اكثر العقلاء وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون
مصحح قبول القادرية والعالمية مستندا الى نفس الذات لا الى امر خارج عنها **المسلك الثالث** قال بعض
المتاخرين اجمعنا على كون الباري تعالى حيا فقولكم الحي هو الذي لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر اشارة الى
سلب الامتناع والامتناع سلب فنفي الامتناع سلب السلب فيكون امرا ثبوتيا وهذا الامر الثبوتي ليس هو نفس
الذات فانا نعلم ذات واجب الوجود وقد نجهل كونه لا يمتنع عليه ان يعلم ويقدر والمعلوم غير ما ليس بمعلوم
فثبت ان كونه تعالى حيا صفة حقيقية قائمة بذاته لا انها سلب محض وهو ضعيف ايضا فان امتناع كونه عالما وقادرا
وان كان سلبا وسلبه ثبوت فذلك الثبوت هو صحة كونه عالما وقادرا وهو وان كان امرا زائدا على ذات واجب الوجود
فليس فيه ما يدل على ان كونه حيا زائد على كونه عالما وقادرا والمعتمد ان يقول قد ثبت ان الرب تعالى موصوف بالعلم
والقدرة والارادة وعند ذلك فاما ان يكون قابلا للاتصاف بهذه الصفات او لا يكون قابلا لها لا جائز ان يكون
غير قابل لها والا لما صح اتصافه بها وقد قيل هو موصوف بها وان كان قابلا لها فالقبولية لهذه الصفات اما ان تكون
نفس ذات الباري تعالى او القدرة والارادة وهذا فانا قد نعقل ذات الباري تعالى ونعقل العلم والقدرة والارادة
ونجهل قبول الذات لهما والمعلوم غير ما ليس بمعلوم واذا كان زائدا فاما ان يكون وجوديا او عدميا ولا جائز

ولا جسما

ولا عدميا الا جاز ان يكون لا موجودا ولا معدوما على ما سيأتي في ابطال الاحوال ولا جائز ان يكون
عدميا لانه نقيض القبول لا قبول ولا قبول عدم محض اتصاف المتصف به ولو كان ثبوتيا لما كان صفة فتعين
ان يكون القبول وجوديا وذلك هو المعنى بصفة الحيوة **المسئلة الثامنة** في انه هل للباري تعالى صفة زائدة
على ما اسلفناه من الصفات ام لا وقد اختلف في ذلك فذهب بعض اصحابنا الى انه لا يجب اتصافه بصفة زائدة على ما
اثبتناه محتجا على ذلك بان الدليل الذي دل عليها لم يدل على غيرها وما لا يدل عليه الدليل فلا سبيل الى الحكم
وهو باطل فانه لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه وان نفي العلم بوجوده ومنهم من قال لو جاز
ان يكون له صفة اخرى لم يخل اما ان يكون صفة كمال او نقصان فان كانت صفة كمال فعدمها في الحال نقص وان
كانت صفة نقص فثبوتها له ممتنع وهو ضعيف ايضا اذ امكن ان يقال انها ليست صفة كمال ولا نقص ولا دليل
يدل على نفي ذلك ولا هو بديهي وان سلمنا الحصر ولكن ما المانع ان يكون صفة كمال قولهم لان عدمها في الحال
نقص انما يصح ان لو قيل بعدمها وليس يلزم من كونها جائزة ان يكون معدومة حتى يقال ان عدمها في الحال نقص بل
غايته ما لا يحكم بثبوتها لعدم قيام الدليل عليها او ورود الشرع به والحق في ذلك ما ذهب اليه بعض المحققين
وهو ان ذلك جائز عقلا وان لم يقض بثبوته لعدم الدليل وورود الشرع به وذلك مما لا يوجب لو وجد
في ذاته نقصا ولا ان يكون ما هو جائز عليه غير ثابت له ومن ائمتنا من زاد على هذا واثبت له صفات زائدة على ذلك
وجزم بها كالبقاء والقدم والوجه والعينين واليدين ومن الحشوية من زاد على ذلك واثبت له نورا وجنبا
وساقا وقدما واستواء على العرش ونزولا الى سماء الدنيا وصورة على صورة آدم وكذا الاصبعين والضحك
وكرما الى غير ذلك ويتمسكون في ذلك بظواهر من الكتاب والسنة وادلة لا يتمسك بها في هذا الباب ولا بد
من الاشارة الى تحقيق ما في كل صفة من هذه الصفات **الصفة الاولى البقاء** وقد اتفق المتكلمون على جواز اطلاق
الباقي على الخالق والمخلوق المستمر الوجود حقيقة خلافا لابي هاشم فانه قال الباقي على الحقيقة انما هو الله تعالى
وتسمية المخلوق باقيا مجاز واتفقوا على ان الحادث في اول زمان حدوثه لا يوصف بكونه باقيا ما عدا الكرامية
منهم فانهم وصفوه بكونه باقيا واما كون الباقي باقيا ببقاء زائد عليه فقد اثبته الشيخ ابو الحسن الاشعري ومعظم
ائمتنا وقال القاضي ابو بكر الباقي باق لنفسه لا ببقاء زائد عليه وهو مذهب المعتزلة واختلف قول الشيخ ابي
الحسن الاشعري في بقاء الله تعالى وصفاته فقال تارة الله تعالى وصفاته باقية ببقاء واحد وذلك البقاء باق ببقاء
اخر وقال تارة الله تعالى باق ببقاء قديم به وكل صفة من صفاته باقية ببقاء هو نفسها وعند هذا فنقول اما الخلاف
في كون المخلوق باقيا حقيقة او مجازا فحاصل النزاع فيه يرجع الى الاطلاق اللفظي فان من قال بكونه باقيا حقيقة لم
يرد به غير انه مستمر الوجود زمنين فصاعدا ومن قال انه مجاز فمعناه انه غير مستمر على الدوام ولا حرج في الاصطلاحات
بعد فهم المعنى وكذلك الخلاف في تسمية الحادث في اول زمان حدوثه باقيا فان من نفى ذلك لم يرد به الا انه غير موصوف
في وقت حدوثه بكونه مستمر الوجود ومن اثبته فلم يرد به غير انه مما يصح استمرار وجوده وانما الاشكال في كون

بلغ

الباقي باقيا ببقاء زايد عليه وقد اعتمد مثبتوا البقاء على مسلكين **المسلك الاول** وهو مما تمسك به الشيخ ابو
الحسن الاشعري رضي الله عنه وهو ان الجوهر في اول زمان حدوثه غير موصوف بكونه باقيا وقد اتصف به في
الزمان الثاني فقد تجدد له وصف لم يكن وذلك يوجب ان يكون لزيادة معنى وهو البقا كالذي وصف بالمتحركية
بعد ان لم يكن متحركا فان ذلك يقتضي اثبات حركة قائمة به زائدة على كونه متحركا ولو جاز ان يكون باقيا بلا بقا
لجاز ان يكون متحركا بلا حركة وهو محال وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل ان يقول القول بكون البقا معنى ثبوتيا
فرع كون المفهوم من تجدد هذا اللقب وهو كونه باقيا امرا ثبوتيا وليس كذلك ويدل عليه وجوه اربعة الاول انه
امكن ان يقال المعنى كونه باقيا في الزمن الثاني ان الموجود في الزمن الاول لم يبطل في الزمن الثاني وهو سلب
محض الثاني انه امكن ان يقال معنى كونه باقيا في الزمن الثاني انه حاصل في الزمن الاول هو بعينه حاصل في الزمن
الثاني والحصول في الزمان ليس امرا ثبوتيا والا كان ذلك الحصول الثابت حاصلا ايضا في ذلك الزمان وعاد الكلام
في حصول ذلك الحصول كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان قيل ان الحصول مع كونه ثبوتيا حاصل في الزمن
الثاني بنفسه لا بحصول زايد عليه فليقل مثله في حصول الجوهر فيه الثالث انه ينتقض بوجود الجوهر في
اول زمان حدوثه فانه يوصف بكونه حادثا فيه ولا يوصف بذلك في الزمن الثاني مع بقاء ذاته فكونه حادثا
زايد على ذاته وليس كونه حادثا امرا ثبوتيا والا كان حادثا ولزم التسلسل وان لم يكن كون الجوهر حادثا امرا ثبوتيا
مع كونه زائدا على ذاته فكذلك كونه باقيا الرابع ما قال بعض الاصحاب ان المفهوم من كونه باقيا انه مستمر في الزمن
الثاني ومفهوم الاستمرار واحد في الوجود والعدم بدليل صحة قسمة المستمر الى المستمر بالوجود والمستمر بالعدم
ومورد القسمة يجب ان يكون واحدا واذا كان مفهوم الاستمرار واحدا في الوجود والعدم فلو كان صفة ثبوتية
لكان العدم المحض متصفا بها وهو محال ولكن ان يقال لا نم اتحاد مفهوم الاستمرار ومورد القسمة انما هو اللفظ
دون المعنى ثم هو معارض لا يدل على ان الاستمرار ثبوتي وذلك لان نقيض الاستمرار لا استمرار وهو لا استمرار
عدمي بدليل صحة اتصاف العدم به في اول زمان تحققه فيكون الاستمرار ثبوتيا سلمنا ان المفهوم من كونه باقيا
امر ثبوتي ولكن لا نم انه معلل بالبقاء وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه لو افتقر الباقي في كونه باقيا الى قيام البقاء
به فقيام البقاء به اما ان يتوقف على كونه باقيا او لا يتوقف فان توقف عليه لزم الدور وان لم يتوقف لزم صحة
حصول البقاء في الجوهر حالة كونه باقيا وهو محال الثاني هو انه لو كان الباقي معللا بالبقاء فالبقاء اما ان يكون
صفة ثبوتية او لا فان كان الاول فاما ان يكون باقيا فان كان باقيا لزم ان يكون باقيا ببقاء اخر وهو تسلسل كيف
وانه ليس قيام احد البقائين بالاخر اولى من العكس وان لم يكن باقيا فما لا يكون باقيا لا يكون صفة لله تعالى وان لم
يكن ثبوتيا استحال كونه علة للامر الثبوتي الثالث انه لو كان الباقي معللا بالبقاء لكان العلم القديم معللا بالبقاء
لكونه باقيا والبقاء اما ان يكون صفة له او لا يكون صفة لا جايز ان لا يكون صفة والا لجاز ان يقال ان العالم
يعلم بعلم لا يقوم به والمتحرك متحرك بحركة لا تقوم به وهو ممتنع وخلاف قاعدة الشيخ ابي الحسن رضوان الله وان كان البقا

او لا يكون باقيا

صفة له فاضى الحكم المعلل المعني وهو ايضا محال فان قيل لا نم اتصاف العلم بكونه باقيا وان كان مستمرا وهذا
المنع لعبد الله بن سعيد وان سلمنا ذلك فلكنه غير لازم وبيانه من ثلثة اوجه الاول ان بقاء العلم قائم بذات الله
تعالى وذات الله تعالى ليست مغايرة لعلمه فقد قام بقاء العلم لا بغيره فهو كالوقام به الثاني هو ان ذات
الباري تعالى باقية ببقاء زايد عليها وصفاته باقية ببقاء هو نفسها ولا يلزم على هذا ان يقال يجوز ان يكون
الجوهر باقيا ببقاء هو نفسه وان يكون ذات الرب تعالى باقية ببقاء هو نفسها اما الاول فلانه كان يلزم ان
يكون الجوهر في الحالة الاولى باقيا لوجود نفسه فيها واما الثاني فلانه يلزم ان يكون الذات معنى و
استحال ان يكون قائمة بنفسها بخلاف الصفة الثالث ان ما ذكرتموه انما يلزم ان لو قيل بان البقاء علة
لكون الباقي باقيا وليس كذلك بل هو شرط لكون الباقي باقيا ولا يلزم من قيام الشرط بالمشروط بدليل الحيوة مع
العلم ولا يلزم على هذا ان يقال يجوز كون الله تعالى باقيا ببقاء غير قائم به وان يقال الجوهر الفرد غير قائم به
اما الاول فلانه لو جاز ان يكون بقاء الله تعالى غير قائم به فاما ان يقوم بنفسه او بغيره لا جايز ان يقوم بنفسه
لان المعاني لا تقوم بانفسها وان قام بغيره لزم ان يكون ذلك الغير قديما ولا قديم غير الله تعالى واما الثاني فلان
الاجماع منعقد على ان الله تعالى قادر على خلق جوهر فرد لا وجود معه وقادر على تبقيته ما شاء فبقاء ذلك
الجوهر لا جايز ان يقوم بنفسه لما تقدم وان قام بغيره لزم منه امتناع خلو ذلك الجوهر الفرد الباقي على ان
تعالى الا مع غيره وهو محال قلنا اما منع كون العلم باقيا مع استمراره فمكابرة للعقول ونزاع في عبارة
اما الوجه الاول فمدفوع فان شرط العلة ان تكون قائمة بما له الحكم على ما عرف وذات الباري تعالى وان لم يقل
انها غير الصفة ولا الصفة غيرها فليس بمعنى اتحاد حقيقتهما اذ هو محال بل بمعنى امتناع الانفكاك بينهما
فاذا كان بقاء الصفة قائما بالذات فلم يكن قائما بالصفة لا محالة واما الثاني فلانه معنى البقاء مخالف
لمعنى العلم فاذا جاز ان يكون الصفة الواحدة علة لاحكام مختلفة امتنع من ان يكون الشيء ذاتا بقاء ويكون من جهة
كونه ذاتا قائما بنفسه ومن جهة كونه بقاء غير قائم بنفسه كما لا جاز ان يكون السواد اسود بسواد ولا العلم عالما
بعلم هو نفسه وذلك نقض لقاعدة العلل والمعلولات واما الثالث ففيه وجهين الاول انه لو كان البقاء شرطا
لكون الباقي باقيا فمن قضية الشرط انه لا يمتنع وجوده دون المشروط كالحيوة مع العلم وعند ذلك فلا يمتنع
تقدير وجود البقاء في الحالة الاولى لكون ما قام به باقيا وهو محال الثاني انه لو كان البقاء شرطا لكون الباقي باقيا لما
يكون الباقي قائما بغير الباقي بما ان يقال ببقاء الاعراض ببقاء قائم بالجواهر لانها وهو محال على اصل الشيخ
ابي الحسن الاشعري رحمه الله الوجه الثالث على اصل المسلك ان ما ذكره الشيخ منتقض على اصله بالقديم فان القديم
قد يطلق على المتقدم بالوجود وان تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون القديم والجوهر لا يوصف في
اول زمان حدوثه بكونه قديما بهذا الاعتبار وقد يوصف به بعد ذلك فقد تجدد له حكم لم يكن متجددا في الباقي
فان جعله معللا بالقديم فهو خلاف مذهبه وان لم يعلله بالقديم فقد انتقض دليله **المسلك الثاني**

هو نفسه

الشيخ ابي الحسن الاشعري رح وحاصله انه لو بقي الباقي لبقي بغير بقاء لما تصور عدم الجوهر واللازم ممتنع
فالملزوم مثله بيان الملازمة هو ان الجوهر اذا كان باقيا لا ببقاء فهو لا ينعدم بنفسه والا لما كان باقيا
لا ببقاء فهو لا ينعدم بنفسه والا لما كان باقيا والقدرة لا تتعلق بوجوده في حال البقاء حتى يقال يعدم
لعدم تعلق القدرة بايجاده حال كونه باقيا لما فيه من ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل ولا تتعلق بعدمه
لان القدرة المؤثرة لا بد لها من اثر والعدم لا يكون اثرا اذ هو نفي محض وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول
ما المانع من ان يعدمه بالقدرة وما قال القاضي والقول بان العدم نفي محض فلا يكون اثرا للقدرة فمدفوع بانه
ان قيل بان اثر القدرة لا بد ان يكون ثبوتيا فممنوع وان قيل بان اثر القدرة ما لولا القدرة لما كان فالعدم
بهذا الاعتبار فانه لولا القدرة لما كان ولا يلزم على هذا ان يقع هل يلزم على هذا ان يكون العدم السابق
على العالم مقدورا وهو خلاف اجماع العقلاء لان العدم السابق قديم والقديم لا تتعلق القدرة به لما
فيه من تحصيل الحاصل وهو مح بخلاف العدم المتجدد الكائن بعدما لم يكن سلمنا انه يمتنع ان يكون عدم الجوهر
مقدورا ولكن ما المانع من ان يكون طريق عدمه بان لا يخلق الله تعالى الاعراض التي لا يتصور خلو الجوهر عنها
او بعضها ويكون انعدامه بسبب انقطاعها ولا يلزم على هذا ان يقع بكون الاعراض مؤثرة في وجود الجوهر ضرورة
عدمه بانقطاعها والا لكانت الحيوة مؤثرة في العلم ضرورة انه يلزم من عدمها عدمه وهو مح فان قيل الجوهر
لو كان الباقي باقيا بلا بقاء فما المانع من الحكم على الاكوان بكونها باقية ولو كانت باقية فما طريق عدمها
وعدم الكون لا يكون عند المعتزلة الا بضده وذلك مح لانه يجر الى امتناع عدم الاكوان جملة وهو مح قلنا
هذا انما يلزم ان لو قيل بامتناع كون الاعراض باقية بسبب امتناع قيام البقاء بها وليس كذلك بل استحالة بقائها
بما سنبين في موضعه ان شاء الله تعالى واما المعتزلة فقد اعترضوا على هذا المسلك بان الله تعالى يخلق فناء هو
عرض لا في محل مضاد للجوهر فينتفي به الجوهر وهو باطل على ما سنبين في موضعه واستدلوا على نفي البقاء بثلث
مسالك المسلك الاول انه لو كان البقاء معنى لم يخل اما ان يكون له ضد او لا ضد له فان كان الاول وجب قيام ضد
البقاء بالجوهر فان جملة المتضادات لا تتقوم بغير الجواهر ولو قام ضد البقاء بالجوهر حال كونه باقيا لكان فانيا
وغير باق وهو مح وان لم يكن له ضد فضده متعذر المسلك الثاني هو انهم قالوا لا معنى لكون الجوهر باقيا الا انه
مستمر الوجود والبقاء عند القائلين به متجدد غير مستمر فلو كان استمرار الوجود مفتقرا الى البقاء المتجدد
لكان استمرار الوجود متجددا وهو مح المسلك الثالث انهم قالوا لو كان الجوهر باقيا لبقاء فبقاؤه زائد على وجوده
وعند هذا فلا يخلو اما ان يقال بجواز خلق الجواهر وقيام ضدها وجودا دون البقاء او يمتنع خلقه دون البقاء لا
ان يقال بالثاني والا لكان البارئ تعالى ملجا الى خلق البقاء عند خلق الجوهر وهو ممتنع فلم يبق الا الثاني
وهو المط وهذه المسالك ايضا باطلة اما الاول فلانه وان لم يكن للبقاء ضد كما يقوله الشيخ ابو الحسن الاشعري
رضي الله عنه بما تقدم لاستحالة بقائه في نفسه وما كان كذلك فلا يكون مفتقرا في فنائه الى ضد واما الثاني

لا يتقدم

75

في القدم له تعالى

في الوجه له تعالى

في اليدين له تعالى

فلانه دعوى مجردة فانه لا يمتنع ان يكون المقصود من الشرط مقارنته المشروط وذلك حاصل حال استمرار
الوجود بتعاقب الشرط واستمرار الشرط واما الثالث فباطل بالحيوة مع العلم وبكل شرط مع مشروط الصفة
الثانية القدم وقد اتفق الجمهور على ان الله تعالى قديم لنفسه لا بقدم زائد عليه وقال ابن سعيد من اصحابنا
انه قديم بقدم واثبت القدم معنى زائدا عليه واحتج على ذلك بما سبق في الاحتجاج به على البقاء ويكفي
ابطاله والذي يخصه ههنا ان يقال لا يخلو اما ان يريد بالقديم انه الذي لا اول له فيكون امرا سلبيا او معنى
فلا يستدعي ان يكون معللا او يريد به ما فسر كلامه الشيخ ابو اسحق الاسفرايني وهو ان قال المراد من قول
ابي سعيد ان الله تعالى قديم بقدم يختص بحقيقته نفسه بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في مكان كالتحيز
بمعنى لاجله كان مختصا بالحيز فهو مع بعده عن دلالة لفظ القديم فالقدم يرجع حاصله الى صفة نفي وهو كونه
لا في مكان والصفات السلبية لا تعلل بخلاف الصفات الثبوتية وان اراد غير ذلك فلا بد من تصويره وقيام
الدليل عليه الصفة الثالثة الوجه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه والشيخ ابو اسحق الاسفرايني
والسلف الى ان الرب تعالى متصف بالوجه وان الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما له من الصفات متمسكين في
ذلك بقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام لا انه بمعنى الجارحة ومن المشبهة من اثبت الوجه بمعنى
الجارحة وذهب القاضي والاشعري في قول اخر الى ان وجه الله تعالى وجوده والحق في ذلك ان يقال لا سبيل الى
اثبات الوجه بمعنى الجارحة لما سنبينه في ابطال التشبيه وما لا ينبغي على الله تعالى وكونه زائدا على ذاته وما له من
الصفات لا بمعنى الجارحة وانه وجه لا كوجوهنا كما ان ذاته لا كذواتنا كما هو مذهب الشيخ في احد قوليه ومذهب
السلف وان كان ممكنا الا ان الجزم بذلك يستدعي دليلا قاطعا ضرورة كونه صفة للرب تعالى ولا وجود للقاطع
ههنا وان جاز ان يكون الدليل ظاهرا فلفظ الوجه في الاية لا دلالة له على الوجه بهذا المعنى لغة لا حقيقة ولا
مجازا فانه لم يكن مفهوما لاهل اللغة حتى يقال انهم وضعوا لفظ الوجه بازائه وما لا يكون مفهوما لهم
لا يكون موضوعا لالفاظهم فلم يبق الا ان يكون محمولا على مقتضاه لغة وقد تعذر حمله على الحقيقة
على ما تقدم وهو الوجه بمعنى الجارحة اذ هو المتبادر من لفظ الوجه عند اطلاقه الى الفهم والاصل في ذلك
انما هو الحقيقة فلم يبق الا جهة التجوز وهو التعبير بالوجه عن الذات او مجموع الصفات وان صح التجوز به عن صفة
اخرى كما قيل غير ان التجوز عن الذات او مجموع الصفات اولى وذلك من جهة انه خصصه بالبقاء والبقاء لا
يختص بصفة دون صفة بل الباري تعالى باق بذاته ومجموع صفاته الصفة الرابعة اليدان وقد اختلف
المتكلمون في مقتضى قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي اذ هو صريح في اثبات اليدين
لغة فذهبت المشبهة الى انهما بمعنى الجارحتين وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انهما صفتان ثبوتيتان
زائدتان على ذاته وباقي صفاته لا انهما بمعنى الجارحتين وهو مذهب السلف واليه ميل القاضي في بعض كتبه
وذهب اكثر ائمتنا الى تفسير اليدين بالقدرة وكثير من المعتزلة الى التفسير بكونه قادرا وذهب بعض المعتزلة الى التفسير

بمعنى النعمة وذهب قوم الى ان اليدين في الاية صلة زائدة والحق عندنا في ذلك ان يقال اما اثبات اليدين
بالمعنى الاول فباطل لما سيأتي في ابطال التشبيه واما اثبات اليدين بالمعنى الذي اراده الشيخ فيستدعي
دليلا قاطعا لما سبق في الوجه ولا قاطع وان سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر لانه غير موجود
فيما نحن فيه كما حققناه في صفة الوجه وان سلمنا وجود الظاهر غير انه يمتنع الحمل على ما قيل لانه اضاف الخلق
الى اليدين فان كانت اليدان مما يتأتى بهما الخلق فهي القدرة والا فاضافة الخلق اليهما لا يكون كما ينبغي واما
تفسير اليدين بالنعمة فباطل لوجهين الاول انه اضاف الخلق اليهما والخلق لا يتعلق بالنعمة الثاني انهما
مذكوران بلفظ التثنية ونعم الله تعالى على ادم ليست في اثنين على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
فان قيل النعمة تنقسم الى ظاهرة وباطنة والى عاجلة واجلة فيحتمل انه اراد بيدي اي بنعمتي الاجلة والعاجلة
او الظاهرة والباطنة فيحتمل انه اراد به سجود الملائكة وتعليم الاسماء وكلاهما قلنا الا ان كل ما ذكرتم
كان مجتمعا في حق ادم فان حمل على الكل خرج عن التثنية وان حمل على الخصوص اثنين منها فلا يكون اولى
من غيره فلا يكون التخصيص مفيدا ولا سبيل الى القول بكون اليدين صلة زائدة لما فيه من تعطيل الكلام
واذا بطلت جميع هذه الاقسام فالاشبه انهما بمعنى القدرة فان اطلاق اليدين بمعنى القدرة شائع
عرفا ولغة ولهذا يقال الخلائق في يدي فلان اذا كان متعلق قدرته وتحت حكمه ومشيئته وان لم يكن
في يديه الشيء بمعنى الجارحة فان قيل يمتنع حمل اليدين على القدرة لوجهين الاول انه يلزم من ذلك بطلان
فائدة التخصيص بذكر خلق ادم باليدين من حيث ان سائر المخلوقات انما هي مخلوقة بالقدرة القديمة الثاني
ان اليدين مذكورتان بصفة التثنية وقدرة الرب تعالى واحدة قلنا اما الاول فمندفع فانه جاز ان يكون
فائدة التخصيص التشريف كما خص المؤمنين بلفظ العباد واضافهم اليه بالعبودية وخص روح
عيسى والكعبة بالاضافة الى نفسه واما الثاني فلانه قد يعبر باليدين عن القدرة كما ذكرنا وكذلك بلفظ
اليد ولا امتناع في اللغة من التعبير بالتثنية والجمع عن الواحد الصفة الخامسة العينان قال الله تعالى
تجري باعيننا وقال تعالى ولتصنع على عيني وقد اختلف المتكلمون في معناهما فقالت المشبهة
هما عينان بمعنى الجارحتين وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه وجماعة من السلف هما صفتان
نفسيتان كما قال في اليدين وفي قول اخر انهما بمعنى البصر والحق في ذلك ان يقال ان اثبات العينين بمعنى
الجارحتين ممتنع لما سيأتي في نفي التشبيه واما القول بانه صفة نفسانية زائدة على ما ذكرنا من الصفات فيستدعي
دليلا قاطعا كما سبق ولا قطع هنا وان سلمنا الاكتفاء في ذلك بالدليل الظاهر فانه غير موجود ولانه تطرق
من طرق الدلالات اللفظية لما سبق وان سلمنا انها محتملة لما سبق لغة غير انها ايضا محتملة لغيره
ايضا وبيانه ان الاحتمال ان يراد بعينه اوجه الاول انه يحتمل انه اراد بقوله تجري باعيننا اي بحفظنا وكلائتنا ولهذا
يقول العرب فلان بعين فلان اي في حفظه وكلائته الثاني انه يحتمل انه اراد به بصرنا وهو صفة كما سبق الى اخر

في العينين

بلغ

وصيغة

وصيغة الجمع للتعظيم كما في قوله تعالى نحن قسمنا وقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء الى غير ذلك الثالث
انه يحتمل انه اراد بها ما انفجر من عيون الارض واضافها اليه اضافة تمليك الرابع انه يحتمل انه اراد به من
المتقين من عباده بالنجاة من الغرق واختصاصهم بالاضافة اليه للتشريف والاكرام كما سبق الصفة السادسة
الجنب وقد اثبت المشبهة لله تعالى صفة الجنب بمعنى الجارحة تمسكا بقوله تعالى يا حسرتى على ما فرطت في جنب
الله ومن السلف من حمل لفظ الجنب في الاية على صفة زائدة على ما لله من الصفات النفسانية لا بمعنى الجارحة ولا
يخفى ان حمله على الجارحة ممتنع كما سيأتي وحمله على المعنى الثاني ايضا ممتنع كما سبق كيف وان الاحتمال في الاية
معارض فيحتمل انه اراد بجنب الله امره فان الجنب قد يطلق بمعنى الامر ويكون حاصل قوله فرطت في جنب الله في امر
الله ومنه قول الشاعر شعر اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى عليك تقطع معناه في امر عاشق ويحتمل انه
اراد به الجناب ومنه يقال فلان لائذ بجنب فلان اي بجنابه وحرمه الصفة السابعة النور قالت المشبهة
نور تمسكا بقوله تعالى الله نور السموات والارض ويمتنع حمله على ما هو المتبادر منه الى الفهم وهو النور الكائن
من اشعة النيران والا كان الباري تعالى عرضا وهو محال كما يأتي وان قيل المراد به نور لا كالانوار فلا بد له من دليل
قاطع وان سلمنا الاكتفاء بالظاهر غير ان اللفظ لا يحتمل لغة على ما سبق وان سلمنا احتمال اللفظ له في
الاية غير انه يحتمل غيره وبيانه من وجهين الاول انه اراد به منور السموات والارض بخلق انوارها ويحتمل ان
يكون المراد به انه هادي اهل السموات والارض بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما
في قوله تعالى واسئل القرية اي اهل القرية الصفة الثامنة الساق قال الله تعالى يوم يكشف عن ساق فقد اختلف
في مفهومه فمنهم من حمله على ظاهره وهو الساق بمعنى الجارحة كالمشبهة ومن السلف من قال هو ساق لا كالسوق
والقول الاول باطل لما يأتي والثاني ايضا ممتنع لما سبق في باقي الصفات الخبرية ثم انه كما امكن حمله على ذلك فقد
امكن حمله على الكشف عما في يوم القيمة من الاهوال ولهذا يقال قامت الحرب على ساق عند التحامها واشتداد
اهوالها الصفة التاسعة الاستواء على العرش قال الله تعالى الرحمن على العرش استوى وقد اختلف اهل
الحق في ذلك فمنهم من حمله على الاستقرار والمماسة للعرش كالمشبهة وهو باطل لانه لو كان مستقرا على العرش
والعرش جسم من الاجسام فاما ان يكون مساويا له او اصغر او اكبر والكل محال كما سيأتي في ابطال الجوهر
على الله تعالى وعلى هذا ما نقل عن بعض الائمة المشهورين من قوله الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال
عنه بدعة والايمان به واجب ولئن اراد بالاستواء المعلوم الاستقرار والمماسة فهو محال وان اراد به استواء
لا كاستوائنا كما ذهب اليه السلف والشيخ ابو الحسن الاشعري في احد قوليه فهو غير معلوم لعدم دلالة القاطع
عليه وعدم دلالة اللفظ عليه لغة كما سبق وما عداه فالاحتمالات فيه متعارضة على ما يأتي ومنهم من
توقف والتوقف ان كان للتردد بين الاستواء بمعنى الاستقرار وغيره من الاحتمالات فخطأ ضرورة امتناع
الاستواء بمعنى الاستقرار قطعا وان كان للتردد بين ما عدا ذلك من الاحتمالات لعدم القطع بواحد منها

في النور تعالى

يحتمل

في الساق

في الاستواء تعالى

على سبيل التعيين فلا يأمن به ومنهم من صار الى التأويل والقائلون بالتأويل فقد اختلفوا فمنهم من
حمل الاستواء في الآية على الاستيلاء والقهر ومنه قول العرب استوى الامير على مملكته عند دخول العباد
في طاعته ومنه قول الشاعر: قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق. اي استولى وقال الاخر
شعر: فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر وطائر. اي استولينا عليهم وهو من حسن التأويل الا
وان اوّلها فان قيل حمل الاستواء على الاستيلاء يشعر بسبق المغالبة وتقدم المقاومة وهو ممتنع على الله تعالى
سلمنا عدم اشعاره بذلك غير انه لا فائدة في تخصيص العرش بذلك مع تحققه بالنسبة الى كل الحوادث
قلنا اما الاول فلانه وان جاز ان يكون الاستيلاء مسبوقا بالمقاومة ولكن لا يلزم ان يكون مسبوقا
بها ولا لفظ الاستيلاء مشعرا به والا كان لفظ الغالب مشعرا به وليس كذلك بدليل قوله تعالى والله غالب
على امره واما الثاني فمدفوع ايضا فانه جاز ان يكون فائدة تخصيص العرش في الذكر التشريف كما سبق وجاز ان
يكون ذلك للتنبيه بالاعلى على الادنى من حيث ان العرش في اعتقاد الخلائق اعظم المخلوقات وليس الكلام
ومنهم من حمل الاستواء في الآية على الاستعلاء والرفعة ويتضح فيه الاشكالان السابقان وجوابهما
ما سبق ومنهم من حمله على القصد والارادة لخلق العرش فان الاستواء قد يطلق بمعنى القصد عند صلته
بالى ومنه قوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد الى السماء وفيه نظر فان الاستواء وان اطلق بمعنى
القصد عند صلته بالى فلا يلزم مثله عند صلته بعلى ولهذا يحسن ان يقال فلان قاصد اليك ولا يقال قاصد
عليك الصفة العاشرة النزول وقد ورد في الصحاح المنقولة عن الثقات عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
ان الله تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل
من مستغفر فاغفر له وظاهر لفظ النزول الانتقال والحركة من جهة العلو الى جهة السفل فمن حمله على ذلك في
حق الله تعالى من المشبهة فقد اوجب كون الباري تعالى متحيزا والانتقال في الاحياز وقد دللنا عليه وهو محال
بالاتفاق وما امتنع حمله على ما هو ظاهر فيه اختلف الائمة فيه فذهب بعض السلف الى حمل النزول في حق الله تعالى
على نزول لا كنزول الناس من غير حركة وانتقال وهو وان كان ممكنا في نفس الامر غير انه لا دليل عليه قطعا ولا
لفظ النزول في الخبر يحتمله لغة كما سبق فيتعين التأويل بما يحتمله لفظ النزول وهو حمل النزول على معنى اللطف
والرحمة وترك ما يليق بعلو الرتبة وعظم الشأن والاستغناء الكامل المطلق وهذا يقتضي تنزله للملك مع عباده
الى ادنى الدرجات عند لطفه بهم وانبساطه في حضرة مملكته وفائدة ذلك الانبساط الحاث على التقرب بالعبادات
والا فلو نظر الى ما يليق بملكه وعظم شأنه وعظمته لما وقع التجاسر من العبيد لخدمته والوقوف بين يديه
في طاعته فان العباد وعباداتهم من صومهم وصلواتهم بالنسبة الى عظمة الله وجلاله دون تحريك انملة
بعض العباد طاعة وخدمة لبعض ملوك الارض ومن فعل ذلك فانه يعد مستهينا بالملك مستهزئا
به وخارجا عن دائرة التعظيم فما ظنك بمن هو دونه في الرتبة واما التخصيص بسماء الدنيا فانما كان لانها

دون

ادنى الدرجات بالنسبة الى جلال الله تعالى ولذلك خصصت بالنزول اليها مبالغة في التلطف كما يقال العلو
ما صعد الى الثريا ونزل الى الثرى من حيث ان ذلك ادنى الدرجات بالنسبة اليه ارتقاء ونزولا ولاجل
ذلك خصص النزول بالليل دون الايام من حيث انه مظنة الخلوات وانواع العبادات لارباب الطاعات
ويحتمل ان يكون المراد بذلك نزول ملك من الملائكة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كقوله تعالى واسأل القرية اي اهل القرية وقوله الذين يحاربون الله اي اولياء الله ويقول هل من تائب فاتوب
عليه هل من مستغفر فاغفر له ذلك القول الى الله تعالى كما يقال نادى الملك في مدينته وقال كذا وكذا وان
كان المنادي والقائل غيره الصفة الحادية عشرة الصورة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال
ان الله خلق آدم على صورته فذهبت المشبهة الى ان الهاء الضمير في الصورة عائد الى الله تعالى وان الله تعالى مصور
بصورة كصورة آدم وهو محال كما يأتي ومن عرف سبب ورود الخبر علم ان علة التقصي عنه وسببه ما روي
ان النبي عليه السلام رأى شخصا يلطم صبيا على وجهه فقال لا تلطمه فان الله خلق آدم على صورته ولو قطع النظر
عن سبب الورود لامكن تأويله بعود الضمير في الخبر الى آدم وبيانه من وجهين الاول انه امكن ان يقال المراد انه
خلق آدم على صورته التي هي عليها ابتداء من غير تراب وماء وتقلب في اطوار الخلقة الثاني انه خلق آدم في ابتداء خلقه
على الصورة التي هبط بها من الجنة لا انه غير عنها فيكون المراد من ذلك بيان تخصيص آدم بذلك تشريفا له وتكريما
فان قيل وان استمر لكم مثل هذا التأويل في قوله ان الله خلق آدم على صورته فما وجه التأويل في قوله صلى الله عليه
وآله وسلم ان الله خلق آدم على صورة الرحمن فانه من الاحاديث المشهورة في الصحيح قلنا اذا ثبت استحالة الباري
تعالى بصورة مشابهة لصورة آدم فالتأويل واجب والحمل على الاحتمال البعيد لازم وان كان في غاية البعد وهو
ان يقال يحتمل انه اراد بقوله على صورة الرحمن اي على صفة الرحمن فان الصورة قد تطلق ويراد بها الصفة ولهذا يقول
القائل اذا اراد استعلام المراد كيف صورة الحال اي صفته من حيث خلق آدم مختصا بعلوم لم يوجد في غيره
من المخلوقين على ما قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية وكان الرب تعالى ايضا منفردا بعلوم لا يشاركه فيها
احد من المخلوقين يصح ان يقال ان الله خلق آدم على صورة الرحمن اي على صفة الرحمن ويحتمل ان يقال ان الله خلق
آدم على صورة الرحمن اي على صورة معظمة في علم الله تعالى واضافها الى الرحمن تشريفا له وتكريما على ما سبق
وعلى هذا حمل بعض المفسرين قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم الصفة الثانية عشرة الكف
وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال اخبارا عن ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها
في كبدي ولذلك ذهب المشبهة الى كون الرب تعالى متصفا بكف بمعنى الجارحة ومن السلف من قال هو تعالى
متصف بالكف لا كالكفوف ومن الائمة من سلك طريق التأويل اما القول الاول فحاصله ما سبق واما الثاني
فهو ايضا ممتنع لما سبق في المسائل المتقدمة والمتأول قال اذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته تعين حمله على ما
هو جهة التجوز فيه فان الكف قد يطلق ويراد بها الاحتواء على التقدير والتدبير بالخير والشر ومنه يقال فلان

ويضافه

في كف فلان اي في تدبيره فمعنى قوله عليه السلام وضع كفه بين كتفي اراد بيان الطافه واشفاقه في تدبيره
له ومعنى قوله فوجدت بردها في كبدي اي روح الطافه فان البرد قد يعبر به في اللغة عن كل روح وراحة
ومنه قولهم برد فلان اي استراح الصفة الثالثة عشرة الاصبعان قال عليه الصلاة والسلام ان قلوب المؤمنين
بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف شاء ولا يمكن ان يكون متصفا بالاصبعين بمعنى الجارحتين ولا باصبعين
لا كاصابعنا لما سبق في الصفات الخبرية واما وجه التاويل فكما سبق في اليدين الصفة الرابعة عشرة القدم
قال عليه السلام في اثناء حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار فتقول قط قط اي حسبي حسبي ويتعذر حمله على القدم
بمعنى الجارحة وعلى صفة زائدة ويكون قدما لا كاقدامنا لما تقدم في باقي الصفات واذا تعذر حمل اللفظ
على ظاهره تعين حمله على ما هو بعيد فيه وهو انه يحتمل انه اراد بالقدم اقدام الجبارين المترفعين عن التكاليف
فان كل من طغى وبغى وخرج عن ربقة التكليف يقال له جبار وعبر عن المجموع بلفظ الواحد كما في قوله تعالى
ان الانسان لفي خسر ويحتمل انه اراد به قدم بعض الجبارين عيانا ويكون الله تعالى قد الهم النار طلب المزيد الى
حين وضع قدم ذلك الجبار المعين فيها ويحتمل انه اراد مالكا خازن النار الصفة الخامسة عشرة الضحك
وقد اثبت المشبهة صفة الضحك لله تعالى تمسكا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال في اثناء
حديث فضحك حتى بدت نواجذه ويمتنع حمله على التبسم والقهقهة من الالات والادوات الجسمانية لما ياتي في
ابطاله وابطال التشبيه ولا هو ضحك لا كضحكنا لما تقدم فلا بد من التاويل واولى ان يقال الضحك
قد يطلق على تباشير النجح في كلام العرب فيقال ضحكت الارض اذا بدت ازهارها وعلى هذا قوله فضحك اي بدت
تباشير الخير والنجح منه وقوله حتى بدت نواجذه اي ظهر كثيرا ما كان مستورا عنه فان بدو النواجذ قد يطلق
على هذا ومنه قول الشاعر قوم اذا الشر ابدى ناجذيه لهم طاروا اليه زرافات ووحدانا اما ان يكون المراد منه
الانسان فهو حق الصفة السادسة عشرة الكرم والاجماع منعقد على اتصاف الرب تعالى بالكرم وقد
ذهب عبد الله بن سعيد الى ان الكرم صفة نفسانية زائدة على ما له من الصفات وهو وان كان لا اثر له ولا دليل عليه
قطعا ولا ظاهرا فيمتنع الجزم به وعلى هذا فالمعنى اتصافه بالكرم في شرح اسماء الله الحسنى ولنعد الى بقية
الظواهر وحملها على ما اشير اليه من المحامل مستبعد كالحمل في قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى
ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على معنى الحفظ والرعاية وكالحمل في قوله
على ما اخبر به نبيه عليه السلام عنه انه قال من اتاني ماشيا اتيته هرولة على معنى التطول والانعام الى غير
ذلك من الظواهر [illegible] في ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره وقد اختلف في ذلك فذهبت
المعتزلة الى ان الصفة هي نفس الوصف والوصف خبر المخبر عمن اخبر عنه بامر ما كقوله انه عالم او قادر او ابيض او
اسود ونحوه وانه لا مدلول للصفة والوصف الا هذا واحتجوا على ذلك بانه لو خلق الله تعالى العلم والقدرة في غيره
ذلك لبعض المخلوقين لم يصح تسميته باعتبار ذلك واصفا ولو كان العلم والقدرة صفة لصح تسميته تعالى

في صفة الاصبعان لله تعالى

في الضحك لله تعالى

في الكرم لله تعالى

في ان الصفة هل هي نفس الوصف او غيره

بلغ

وهو

واسما كما يصح تسميته تعالى متحركا ولو اخبر عنه انه عالم او قادر او غيره لما صح تسميته واصفا والصفة يجب ان
يكون مثلها بكون الواصف واصفا وليس على هذا النحو غير القول والاخبار واذا ثبت ان الوصف هو القول
والاخبار فالعرب يقولون الوصف والصفة بمعنى واحد كالوجه والجهة والوعد والعدة والوزن والزنة فاذا كان
الوصف هو القول فالصفة هي القول لكونها في معناه واما معتقد اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم فهو ان
الوصف هو القول الدال على الصفة والصفة هي المعنى القائم بشيء ما كالعلم والقدرة والارادة ونحو ذلك
وبيانه من اربعة اوجه الاول ما اشتهر في لسان العرب ان الصفة النعت منقسمة الى خلقية لازمة وغير خلقية
وفسروا الخلقية بالسواد والبياض ونحوهما وغير الخلقية بما كان مكتسبا من العلوم وغيرها وهو دليل صحة
اطلاق الصفة على المعنى الثاني هو ان العقلاء متفقون على صحة اطلاق القول بان العلم صفة فلان والجهل
صفة فلان وان العدل والافضال والاحسان صفات له تعالى الثالث اجماع العقلاء على ان من اتصف
بصفة لا يزايله تلك الصفة باخبار المخبرين وعدم اخبارهم ولو كانت الصفة هي الاخبار لما كان كذلك الرابع
هو انه لو لم يكن الصفة هو المعنى بل القول والاخبار لما كان الرب تعالى متصفا في الازل بصفات الالهية
والجلال لعدم المخبرين والواصفين وهو خرق لاجماع المسلمين والقول بانه لو كانت الصفة هي المعنى القائم بالشيء
لسمي الله تعالى واصفا بالسواد اذ ليس اشتقاق اسم الواصف من الصفة بل من الوصف وهو الاخبار عن الصفة
ولو كان اشتقاق اسم الواصف من خلق الصفة يسمى الرب تعالى عالما بما يخلقه للعلم الحادث ومستطيعا بما يخلقه
للاستطاعة الحادثة وهو ممتنع وعلى هذا فلا يلزم ان اسم المحرك مشتق من الحركة بل من التحريك وقول العرب الوصف
والصفة بمنزلة واحدة ان صح فجوابه من وجهين الاول انه امكن ان يفهم معناه تنزيل الصفة منزلة الوصف في المصدرية
وان كانت الصفة خارجة عن قياس المصادر ولهذا يقال وصفه صفة ووصفه وصفا ومثل ذلك شايع
في اللسان ومنه قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا وان كان المصدر القياسي فيه الانبات ومن ذلك
قولهم كتبت كتابا والمصدر القياسي كتابة الثاني انه امكن ان يقال معنى قولهم الوصف والصفة بمنزلة واحدة
اي الوصف صفة للواصف المخبر لقيامه به وبالجملة فالبحث في هذه المسئلة لغوي لا معنوي المسئلة العاشرة
في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره وان الصفة هل توصف ام لا اما ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره
فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وعامة الاصحاب ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود ومنها
ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها للموصوف كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوها ومنها
ما لا يقال انها عين الموصوف ولا غيره وهي كل صفة امتنع القول بمفارقتها للموصوف بوجه كالعلم والقدرة
والارادة ونحو ذلك من الصفات النفسانية لله تعالى بناء على ان معنى التغاير ان كل موجودين يصح مفارقة
احدهما للاخر بجهة ما وعلى هذا فكما ان الصفة التي لا تفارق ليست هي عين الموصوف ولا غيره فكذلك الصفات
النفسانية بعضها مع بعض لما لم يصح انفكاك بعضها عن بعض فلا يقال ان بعضها عين الصفة والاخرى غيرها

في ان الصفة هل هي نفس الموصوف او غيره

بلغ

حصل
اما انها ليست هي فحملاً فلان المفهوم منها غير متحد قطعاً واما انها ليست غيرها فلعدم الانفكاك وقد
النزاع في هذا الامر يرجع الى اصطلاح لفظي لاختلاف في المعنى واما ان الصفة هل يوصف فالذي عليه اكثر
العقلاء ان الصفات لا يمتنع وصفها بصفات انفسها لكونها موجودة وثابتة وغيرة ذلك وانما الخلاف
بينهم في وصف الصفات بصفات معنوية تقوم بها فذهب عبد الله بن سعيد الى ان الصفات لا توصف مثل
هذه الصفات فلا توصف صفات الرب تعالى بكونها باقية ولا قديمة والا لكانت باقية ببقاء وقديمة بقدم
ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهذا انما لا يستقيم لمن سمى صفات الله تعالى فيما لا يزال وكونها الا
هل الحق انما هو وصفها بكونها قديمة باقية واما كونها موصوفة بالبقاء والقدم او غير موصوفة به
فقد سبق تحقيقه بما فيه مقنع وكفاية المسئلة الحادية عشرة في تعلق الصفات بمتعلقاتها وانه ثبوتي
او عدمي والمناسب لاصول اصحابنا ان مفهوم تعلق العلم بالمعلوم لا يزيد على كونه معلوماً به وان تعلق القدرة
بالمقدور لا يزيد على حصول المقدور بالقدرة وعلى هذا الكلام في كل متضايفين ومن نازع زعم ان تعلق القدرة
بالمقدور امر ثبوتي زائد على حصول المقدور بالقدرة وان تعلق العلم بالمعلوم امر ثبوتي زائد على كون المعلوم
معلوماً بالعلم احتج الاصحاب بانه لو كان تعلق القدرة بالمقدور امراً ثبوتياً وله وجود في الاعيان لم يخل
اما ان يكون واجباً لذاته او ممكناً لذاته لا جائز ان يكون واجباً والا لما افتقر الى غيره في وجوده والتعلق
كان صفة وجودية فهو مفتقر الى الموصوف به فلا يكون واجباً لذاته فلم يبق الا ان يكون ممكناً وعند ذلك فلا
بد له من مؤثر والكلام في تعلق ذلك المؤثر به كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل والدور وهو محال الا
انما لزم من كون التعلق امراً ثبوتياً في الاعيان فالقول به ممتنع فان قيل لا نزاع بين العقلاء في المغايرة
بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم وان القدرة متعلقة بالمقدور والعلم بالمعلوم ولو لا
التحقق بوجود المقدور ولما كان المعلوم معلوماً وهذا التعلق ليس هو نفس القدرة ولا نفس المقدور ولا
نفس العلم ولا نفس المعلوم بدليل تحقق العلم بكل واحد من هذين المتعلقين مع الجهل بما بينهما من التعلق والعلوم
غير ما ليس بمعلوم واذا كان التعلق زائداً على المتعلقين فلا يخلو اما ان يكون ثبوتياً او منفياً لا جائز ان يكون
نفياً لانه نقيض التعلق لا تعلق ولا تعلق نفي بدليل صحة اتصاف العدم المحض به فالتعلق ثبوتي وهو اما
ان يكون كذلك في نفس الامر او لا يكون كذلك في نفس الامر لا جائز ان لا يكون كذلك في نفس الامر اذ هو خلاف
ما الكلام فيه اذ الكلام انما هو مفروض فيما اذا تعلقت القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم حقيقة في نفس
الامر لا في فرض الفارض وتقديره المقدر وسواء كان ذلك معلوماً لنا او مجهولاً واذا كان كذلك في نفس الامر
فلا معنى لكونه موجوداً في الاعيان غير هذا قلنا اما التغاير بين ذات القدرة والمقدور والعلم والمعلوم في كل ما
في كل متضايفين فمسلم وغير ان الامر ان الاضافة والتعلق بين العلم والمعلوم والقدرة والمقدور يزيد على حصول
المقدور بالقدرة وكون المعلوم معلوماً بالعلم وعلى هذا النحو في كل متضايفين واذا كان تعلق القدرة بالمقدور

فتعلق الصفات بمتعلقاتها

لا معنى له الا حصول المقدور بالقدرة وتعلق العلم بالمعلوم لا معنى له غير كون المعلوم معلوماً بالعلم
فذلك مما لا يفضي الى التسلسل على ما حققناه عند كون التعلق زائداً عليه وعلى هذا فلا مانع من تعلق الصفة
بمتعلقها في حال دون حال ومن غير تغير ولا تغير في ذات الصفة وان تغير التعلق والمتعلق النوع الثالث
فيما يجوز على الله تعالى وفيه مسائل المسئلة الاولى في ان حقيقة واجب الوجود هل هي الان معلومة
ام لا وقد اختلف في ذلك فقال بعض المتكلمين من اصحابنا ومن المعتزلة العلم بحقيقته في الان حاصل ومنهم
من منع ذلك ثم اختلف القائلون بالمنع في الان في انه هل يجوز ان تصير حقيقته معلومة فمنهم من منع ايضاً
كالفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي امام الحرمين ومنهم من جوز كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو واحتج القائلون
بالمنع مطلقاً باربع حجج الحجة الاولى ان حقيقته غير متناهية والعقل متناه وادراك غير المتناهي بالمتناهي
ممتنع الحجة الثانية هو ان ذاته وحقيقته مخالفة بذاتها لسائر الحقائق والذوات وكل ما نعلمه منه كونه
موجوداً او عالماً وقادراً او مريداً الى غير ذلك فغير مانع من وقوع الاشتراك فيه ولهذا نفتقر بعد معرفة ما له
من الصفات الى بيان وحدانيته واذا كانت هذه الصفات غير مانعة من وقوع الاشتراك فيه فذاته غير معلومة الحجة
الثالثة لهم قالوا ان طريق معرفة واجب الوجود انما هو وجود الممكنات ووجوب اسنادها الى موجود
قطعاً للتسلسل او الدور وليس في ذلك ما يدل على كنه حقيقته ومعرفة ماهيته وكل ما ندركه منه بعد ذلك
فلا يخرج عن الصفات الخارجية عن الذات كصفات النفس من العلم والقدرة ونحوهما او الصفات الاضافية
ككونه خالقاً ومبدأ او الصفات السلبية ككونه ليس بجوهر ولا جسم ولا عرض ونحوه وكل ذلك لا يدل على كنه
الحقيقة فكانت غير معلومة الحجة الرابعة قوله تعالى ولا يحيطون به علماً واما القائلون بكونه معلوماً
فقد احتجوا بان قالوا لا اختلاف في جواز الحكم على ذاته بثبوت صفات الكمال وسلب صفات النقص وهذا الحكم
فرع تصور المحكوم عليه فان ما لا يكون متصوراً في العقل لا يكون مصدقاً بثبوت حكم له او سلبه عنه وعلى
هذا فمن قال ان ذاته غير معلومة يلزمه من هذا الحكم التصديق بان تكون ذاته معلومة ثم اعترضوا على حجج
المذهب الاول اما الحجة الاولى فانها منقوضة بتعلق العلم بوجوده فانه غير متناه وسواء قلنا هو نفس
الذات او زائد عليها ومع ذلك لم يمتنع من تعلق العلم به وكذلك سائر الصفات النفسية عند المعترف بها
اما الحجة الثانية فقالوا لا نسلم ان كل ما نعلمه منه غير مانع من وقوع الاشتراك فيه كما سلف في النوع الاول
واما الحجة الثالثة فحاصلها يرجع الى ابطال مدرك من المدارك وليس في ذلك ما يدل على ابطال كل مدرك
ونفي باقي المدارك بعدم الاطلاع عليها مع البحث عنها غير يقيني كما سلف كيف وانه اذا اعترف بان الطريق المذكور
موصل الى العلم بوجود واجب الوجود فقد بينا في النوع الاول ان ذاته وجوده ووجوده ذاته واذا كان وجوده
معلوماً كانت ذاته معلومة واما الاية فلا حجة فيها فان قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم اي من الامور
الغيبية والضمير في قوله تعالى ولا يحيطون به علماً عائد الى معلوم الله تعالى مما بين ايديهم وما خلفهم من الامور

الغيبية لا الى الله تعالى واما نحن فنقول لا شك انه معلوم الوجود فان كان الوجود هو نفس الذات فالذات
معلومة وان كان زائدا على الذات فالحكم بان وجوده زائد على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم
عليه وعلى كلا التقديرين فيجب ان يكون ذاته متصورة ثم تصور الشيء تارة يكون بتصور ذاتياته
ان كان مركبا وتارة بتصور خواصه ولوازمه وسواء كان مركبا او بسيطا لكون واجب الوجود غير مركبة
كما يأتي فتصورها لا يكون بالطريق الاول بل بالثاني وعلى هذا فمن قال انها متصورة بالطريق الثاني فقد قال
حقا ومن قال انها غير متصورة بالطريق الاول فقد قال حقا واما ان وقع النزاع بالنفي والاثبات على احد
الطريقين فالنافي في الطريق الاول مصيب وفي الثاني مخطئ والمثبت بعكسه **المسئلة الثانية**
في رؤية الله تعالى وتشتمل على مقدمة وفصلين اما المقدمة فنقول قد بينا الادراكات ومعناها في
السمع والبصر لله تعالى فلا بد من الاشارة الى متعلقاتها من المدركات واختلاف المتكلمين فيها وما هو المختار
اما الرؤية فيصح تعلقها بكل موجود عند ائمتنا فان المصحح للرؤية الوجود على ما يأتي الا ابن سعيد فانه
نقل عنه انه قال لا يتعلق الرؤية بغير القائم بنفسه واما الصفات فلا يتعلق بها حتى قال من رأى جسما اسود
فما رأى سوادا بل المرئي كونه اسود وكذلك المسموع هو المتكلم دون الكلام وذهب المعتزلة الى ان المدرك
انما هو الاجسام والالوان لا غير وذهب بعضهم وكثير من الكرامية الى ان المدرك ليس غير الالوان واتفقت
المعتزلة على استحالة رؤية العلوم والقدر والارادات والروائح والطعوم شاهدا وغائبا واتفق العقلاء
على استحالة رؤية المعدوم غير السالمية فانهم جوزوا رؤيته واما الهواء فقد اختلفوا في رؤيته فمنهم من قال
هو مرئي لا ليلا ولا نهارا كاكثر اصحابنا ومنهم من منع ذلك مطلقا كالمعتزلة ومنهم من جوز ذلك ليلا لا
نهارا وكل ما صح ان يرى فهو مرئي لكل راء خلافا للقاضي ابي بكر وبعض المعتزلة اما القاضي فانه قال الرؤية
المخلوقة لزيد لا يرى بها وصح ان يراها غيره واما بعض المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى مرئي له غير مرئي لنا
سواه وكذلك بقاء الجوهر مرئي لله تعالى دون المخلوقين ومنهم من طرد المنع من الرؤية في هاتين الصورتين مطلقا
اما صحة تعلق الرؤية بكل وجود على اصل اصحابنا فمبني على ان المصحح للرؤية هو الوجود فان صح ذلك على ما سنقضي
الكلام فيه في رؤية الله تعالى فهو الحجة على مذهبهم وابطال مذهب المخالفين في امتناع رؤية بعض الموجودات
والقائلين برؤية بعض المعدومات وعلى هذا فمن قال بالاحوال من اصحابنا فلا سبيل الى كونها مرئية عنده وان
كانت ثابتة ضرورة عدم المصحح لرؤيتها وهو الوجود اذ هي غير موجودة ولا معدومة والذي يخص المنكرين من رؤية
الالوان والصفات كعبد الله بن سعيد ما يجده كل عاقل من نفسه من ادراك السواد والبياض وغير ذلك من
الالوان ولو ساغ انكاره لذلك لساغ انكار كل شاهد مرئي ولا يخفى ما فيه من المحال ولعله لم يرد ما هو الظاهر
من كلامه بل لعله اراد بان الصفات لا تدرك على حيالها عند فرض قيامها بالمحل بل المحل يدرك على سواده
وبياضه والذي يخص ابطال مذهب من يرى ان المرئي ليس غير الالوان هو انا نعلم ان كل عاقل يعلم

من نفسه رؤية اشكال الاجسام ومقاديرها كما يعلم من نفسه رؤية الوانها ولو ساغ انكار ذلك لساغ
انكار رؤية الالوان لعدم الفرق الثاني انا ندرك بعض كون الاجسام في بعض الجهات دون البعض وليس
ذلك من الالوان في شيء الثالث هو انا ندرك وجود الاجسام المقبلة على بعد ولا ندرك الوانها الا على
قرب والمدرك غير ما ليس بمدرك واما ان الهواء مرئي فلا يخفى جوازه ان صح ان المصحح للرؤية هو الوجود
اذ هو موجود واما انه مرئي في وقتنا هذا فالاستدلال عليه بما نراه من اختلاف الاحوال عند طلوع
الشمس وغروبها وانبساط شعاع الشمس على الارض ونقصان الظل الى قبل الزوال وازدياد الفيء فيما
بعد الزوال مع بقاء الارض على لونها في جميع الاحوال واذا امتنع اختلاف الالوان في هذه الاحوال
وتعذر عوده الى لون الارض لبقائها مع اختلاف الاحوال على ما هي عليه من اللون المرئي تعين عوده
الى الهواء وعلى حسب شروق النير على الهواء وغروبه يرى الهواء تارة مضيئا وتارة مظلما وهذا دليل على
ان لون الهواء مبدأ انه اسود مظلم وما له من الاضاءة انما هو بسبب شروق الشمس عليه او غيرها من النيرات ولقائل
ان يقول لا نسلم ان ما نراه من الالوان عند انبساط الشمس على وجه الارض ونقصان الظل وتقلص
الفيء وازدياد الفيء انما هو لون يكسبه الارض بسبب انبساط الشمس وتقلصها غير ما لها من الالوان في
نفسها لا انه لون الهواء ثم وان سلمنا انه لون الهواء ولكن لا نسلم انه يلزم من رؤية لون الشيء رؤية ذلك الشيء
على ما ذهب اليه بعض اصحابنا وان خالف فيه اكثر من المعتزلة وكثير من اصحابنا ولعله الاظهر على اصل اصحابنا
نظرا الى ان المصحح للرؤية انما هو الوجود واللون موجود فلا يتوقف في رؤيته على رؤية محله ورب من احتج
من نفي رؤية الهواء بانه لو كان مرئيا لميز الرائي بين الراكد منه والجاري كالماء واللازم ممتنع وايضا فانه
لو كان مرئيا لما خالف فيه قوم لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب والخطأ وقد خالف في ذلك
اكثر المعتزلة وبعض اهل الحق من المتكلمين وهم قوم لا يحصرهم عدد ولا يتصور منهم التواطؤ على الخطأ
عادة بخلاف السوفسطائية واما احتج من احتج على رؤية الهواء بالليل لا نهارا فعليه من السواد والظلمة واليه
ميل القاضي ابي بكر ولقائل ان يقول لا نسلم رؤية شيء في الليل المدلهم ولهذا فان الانسان لا يجد تفرقة في الليل
المدلهم بين حالة كونه مغمض العين وبين حالة فتحها وهو غير راء في حالة تغميض العين فكذلك في حالة فتحها
فلو كان رائيا في احدى الحالتين دون الاخرى لاحس بالفرق هذا ما يتعلق بالرؤية واما باقي الادراكات
فعلى اصل شيخنا ابي الحسن ان المصحح للادراك هو الوجود فكما ان الرؤية عامة لكل موجود فكذلك كل ادراك
يعم كل موجود وذهب عبد الله بن سعيد القلانسي وكثير من اصحابنا الى ان باقي الادراكات لا تعم كل موجود بل
ادراك السمع يخص الاصوات والشم بالروائح والذوق بالطعوم واللمس بالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وما يتركب من هذه الكيفيات الملموسة مصيرا منهم الى انه لا علة جامعة بين جميع المرئيات على وجه يطرد وينعكس
غير الوجود واما في ادراك السمع فقالوا العلة المصححة له الجامعة لجميع انواع المسموعات على وجه يطرد وينعكس

انما هو الصوت وفي ادراك الشم الرائحة وفي ادراك الذوق الطعم وفي ادراك اللمس الكيفية الملموسة وهو ظاهر
بين واما الاظهر وربما قيل في تحقيق الفرق بين الرؤية وباقي الادراكات ان الرؤية لا تستدعي اتصال
المرئي بالمدرك بخلاف باقي الادراكات فانها لا تتم دون اتصال المدرك بالمدرك فلذلك خصت بالحكم
وقد اجاب عنه بعض الاصحاب بان الاتصال في باقي الادراكات غير معتبر اما الطعم فلانه من ذاق شيئا
تدنيه الحنظل ادرك الحس بالمرارة في حلقه مع عدم الاتصال واما في الرائحة فانه يجد من شم المسك الا
ذفر على بعد من غير اتصال واما في الملموسات فانا نجد من نحس الحرارة النار عند القرب منها من غير اتصال
وهو غير سديد اذ امكن ان يقال سبب الذوق انما هو نفوذ طعم الحنظل في المسام البدنية الى الحلق وفي
الشم بسبب ما يحمله الهواء المتكيف من الاجزاء اللطيفة من ذي الرائحة الى الشم حتى انه لو كان المشموم في شيء
لا مسام فيه وهو مسدود سدا محكما لما ادركت رائحته او ان ذلك بسبب خلق الله تعالى الرائحة
في الهواء المجاور له الواصل الى المدرك وكذلك فان المدرك انما هو حر وبرد عند القرب من النار والثلج انما هو
حر الهواء المسخن بالنار وبرد الهواء المبرد بالثلج بل الاقرب في دفع ما قيل من الفرق انه وان وجد الادراك لهذه
الامور عند الاتصال الا انه ليس الا بمجرد جري العادة اما ان يكون ذلك شرطا في الادراك لها او ما ينافي مسئلة
السمع والبصر فتحكم ما ذكروه وان كان ظاهرا في الادراك باللمس والذوق وضعيفا ظاهرا في السمع والشم
على هذا ان قلنا بتعلق كل ادراك بكل موجود على ما هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري فليس يلزم من
اتحاد الادراكات كاتحاد العلم اذ ليست جهة التعلق في الكل واحدة بل مختلفة على ما نجده كل واحد من نفسه
عند ادراكه للشيء بالسمع والبصر وغير ذلك من الادراكات وهذا بخلاف العلم فان جهة تعلقه بجميع المعلومات
واحدة وهو معرفة المعلوم على ما هو عليه ومن ذلك لم يختلف في تعلق العلم بالشيء وضده فلذلك كانت
الادراكات مختلفة دون العلم واتحاد المتعلق مع اختلاف جهة التعلق لا يوجب اتحاد الادراكات بدليل
العلم والقدرة والارادة فانها لما اختلفت جهة تعلقها كانت مختلفة وان كان متعلقها واحدا وتمام تحقيق
هذه المقدمة ادراك الالوان باللمس وقد اختلف فيه اصحابنا فانكره بعضهم واوجبه آخرون وهو الاظهر
فان كل عاقل يجد من نفسه ادراك الجسم متحركا وساكنا ومجتمعا ومتفرقا باللمس وان كان بغمض العين والحق
ان الادراكات ومتعلقاتها فان الادراك الحادث هل يتعلق بمدركين او لا يتعلق الا بمدرك واحد وان الادراك
المتعلق بالمدركين المختلفين مختلفان وان الادراكات المختلفة هل يقوم بمحل واحد وانه هل يتصور ادراك
بلا مدرك فالكلام فيه على ما سبق في العلوم [illegible] الاول في جواز رؤيته تعالى عقلا والذي عليه اجماع
الائمة من اصحابنا ان رؤية الله تعالى غير ممتنعة عقلا بل هي جائزة في الدنيا والاخرى وقيل الرؤية في الدنيا
جائزة سمعا ايضا اختلف فيه فجوزه بعض مثبتي الرؤية وانكره آخرون وقد ذهب بعض من اثبت جواز الرؤية
الى امتناعها في الدنيا وهل يجوز اطلاق القول بان الله تعالى يجوز ان يكون مدركا كما هو مذهب القلانسي وعبد الله

بلغ

في جواز رؤيته تعالى

بلغ

١٣

بن سعيد الى المنع من ذلك وجوزه باقي اصحابنا وهل يجوز ان يرى في المنام فجوزه بعض المثبتة للرؤية وانكره
آخرون والحق انه لا مانع من هذه الرؤيا وان لم يكن رؤية حقيقة ولا خلاف بين اصحابنا ان الله تعالى يرى
وجوبا واما المعتزلة والخوارج وجماعة من الروافض فقد اجمعوا على امتناع رؤية الباري عقلا وذهب
الحواس واختلفوا في رؤيته تعالى لنفسه فذهب الاكثرون الى المنع من ذلك وجوزها الاقلون وقد احتج
المثبتون لجواز الرؤية بحجج عقلية وسمعية اما الحجج العقلية فاربع الحجة الاولى وهي معتمد القاضي ابي بكر
واكثر الائمة وها نحن نذكرها بزيادة تحرير وتقرير فنقول قد بينا في المقدمة ان الاجسام والالوان مرئية
فالاجسام والالوان مشتركة في صحة تعلق الرؤية بها وصحة تعلق الرؤية بها تستدعي مصححا وانما قلنا ذلك
لانه لو كانت الاجسام معدومة لاستحال ان تكون مرئية وقد وافق على ذلك الاتفاق منا ومن المعتزلة من كل محصل
استحال تعلق الرؤية بها حال عدمها وصح مع وجودها لزم ان يكون ذلك لمخصص والا لم يكن نفيا واثباتا
وذلك المخصص هو المعني بالمصحح ولا يخلو اذ بين الاجسام والالوان اتفاقا وافتراقا فالمصحح اما ان يكون ما به
الاتفاق او ما به الافتراق او مجموع الامرين لا جائز ان يكون المصحح للرؤية ما به الافتراق او ما به الاتفاق والافتراق
معا والا كان الحكم الواحد المشترك بين المختلفات معللا بالعلل المختلفة وهو محال وذلك لان كل واحد من العلتين
اما ان يستقل بالتصحيح او احدهما دون الاخرى او انه لا استقلال لكل واحد منهما فان كان الاول فلا معنى
لكون العلة مستقلة بالتصحيح الا انها هي المصححة دون غيرها فاذا قيل كل واحدة مستقلة بالتصحيح لزم منه عدم
استقلال كل واحد منهما وان كان الثاني فالمصحح احد العلتين دون الاخرى ثم يلزم منه صحة الرؤية في المحل
المختص بتلك العلة وعدم الصحة في المحل الذي لم يوجد فيه تلك العلة وهو محال وان كان الثالث فيلزم منه
امتناع صحة الرؤية لكل واحد من المحلين المختلفين مع عدم استقلال ما اختص به من التصحيح فلم يبق الا ان يكون
المصحح ما به الاتفاق لا غير وما به الاتفاق اما ان يكون عدما او وجودا لا جائز ان يكون من الاعدام والسلوب
لوجهين الاول ان العدم لا يصلح ان يكون علة موجبة لصحة الرؤية فان كون العلة موجبة صفة اثبات للعلة
والعدم المحض لا يتصف بالصفات الاثباتية فلم يبق الا ان يكون العلة المصححة وجودية الثاني ان العدم لا اختصاص
له بمحل دون محل ويلزم من ذلك ان يكون مصححا للرؤية بالنسبة الى كل محل وهو محال وما به الاتفاق بين الاجسام و
الالوان من الصفات العامة الوجودية ليس الا الوجود والحدوث والحدوث لا جائز ان يكون هو المصحح لثلاثة اوجه
الاول انه يصح رؤية الاجسام في حال بقائها ولا حدوث في حالة البقاء الثاني انه لا معنى للحدوث الا سبق
الوجود بالعدم اي انه لم يكن فكان وانه مما لا يتم وجوده بنفسه وهذا اعدام والعدم لا يكون علة على ما سبق
ولا جزءا من العلة لان جزء العلة لا بد وان يكون مؤثرا مع الجزء الآخر والتأثير صفة اثبات فلا يكون صفة
للعدم المحض الثالث انه لو كان المصحح هو الحدوث فيلزم على اصول المعتزلة صحة رؤية العلوم والقدر و
الادراكات والطعوم والروائح لكونها حادثة وهو خلاف اصلهم فلم يبق الا ان يكون المصحح هو الوجود

تحقق في حق الله تعالى ويلزم من ذلك صحة الرؤية عليه ضرورة وجود المصحح فان قيل لا نم اشتراك الاجسام
والالوان في صحة الرؤية وما المانع ان يقال الالوان غير مرئية كما هو مذهب عبد الله بن سعيد بن كلاب
حيث انه ذهب الى انه لا يرى غير القائم بنفسه او ان الجسم غير مرئي كما هو مذهب بعض المعتزلة واكثر الكرامية
قولكم في المقدمة لا نشك في رؤية اشكال الاجسام ومقاديرها وكونها في بعض الجهات دون البعض
فغايته انه دليل على ان المدرك عرض آخر فليس في ذلك ما يدل على كون الجسم مرئيا سلمنا صحة رؤية الالوان
والاجسام ولكن لا نم ان صحة الرؤية امر ثبوتي وما ليس بثبوتي فلا يحتاج الى التعليل اما ان صحة الرؤية
ليس امرا ثبوتيا فلانه لا معنى لصحة الرؤية الا امكان الرؤية والامكان ليس بثبوتي وبيانه من ثلثة اوجه
الاول ان الامكان نقيضه لا امكان ولا امكان عدمي لصحة حمله على العدم الممكن ولو كان صفة ثبوتية لكان صفة
للعدم المحض والنفي الصرف وهو محال الثاني ان الحادث قبل حدوثه متصف بالامكان فلو كان الامكان صفة
وجودية فاما ان يكون صفة للحادث او لغيره لا جائز ان يكون صفة الحادث والا كانت الصفة الوجودية قائمة بما ليس
بموجود ولا جائز ان يكون صفة لغير الحادث والا لما وصف الحادث به كما لا يوصف المحل بكونه اسود بسواد
قائم بغيره الثالث انه لو كان الامكان صفة وجودية فاما ان يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته او ممكنا لذاته
لا جائز ان يكون واجبا لذاته والا لما كان صفة لغيره ولا جائز ان يكون ممكنا لذاته والا كان ممكنا بامكان
آخر ولزم التسلسل وبقي ان يكون ممتنع الوجود لذاته وهو المطلوب واذا ثبت ان صحة الرؤية ليس امرا ثبوتيا فما ليس
بثبوتي لا يفتقر الى علة لان العلة اما وجودية او عدمية فان كانت وجودية فاما قديمة او حادثة فان كانت قديمة
فهو ممتنع لان القديم لا تخصيص له بعدم دون عدم فيجب ان يكون علة لكل معدوم وان لا يزول الاعدام ابدا
ضرورة ان العلة الموجبة لها موجبة قديمة وان القديم الموجد لا يزول كما في تحقيقه ويلزم من دوام العلة
دوام معلولها وان كانت العلة الموجدة حادثة فهو محال لان القديم الذي هو معلول لها سابق عليها والمعلول
لا يسبق العلة وان كانت العلة عدمية فهو ممتنع لمثل ما وجد الاول والثاني ما سبق في تقرير الدليل الثاني
ان الاعدام من حيث هي اعدام متساوية بخلاف الذوات الموجودة ولو كان العدم علة للعدم لكان كل واحد منها
علة للآخر وليس هو اولى من العكس سلمنا ان صحة الرؤية امر ثبوتي ولكن لا نم ان كل امر ثبوتي يجب ان يكون
معللا قولكم لو كان الاجسام والالوان معدومة لاستحال ان يكون مرئية لا نم ذلك وما المانع من كون المعدوم
مرئيا كما ذهب اليه السالمية ولا سيما على اصلكم من حيث ان الادراك نوع من العلم والمعدوم معلوم فلا يمتنع
تعلق الادراك به سلمنا استحالة رؤية المعدوم ولكن لم قلتم ان رؤية الاجسام والالوان معللة قولكم لو لم يكن مخصص
يعني يوجب صحة رؤيتهما لما اختصت الرؤية بهما الحكم تعسفا واثباتا قلنا هذا منتقض بصور الصورة الاولى
ان اختصاص محل الحكم بالعلة امر زائد على المحل وعلى نفس العلة ومع ذلك فانه لا يستدعي مخصصا آخر والا
لتسلسل الامر الى غير النهاية وهو محال الصورة الثانية ان اختصاص العلة بكونها علة للحكم امر زائد عليها وعلى

المعلول

المعلول ايضا ومع ذلك فلا يستدعي مخصصا آخر والا التسلسل الصورة الثالثة ان المعلومية والمذكورية
حكم زائد على ذات المذكور والمعلوم وليس بمعلل لانه يعم الوجود والعدم فلو كان معللا فاما ان يعلل بصفة
اثبات او نفي فان علل بصفة اثبات انتقض بكون المعدوم معلوما ومذكورا وان علل بصفة عدم انتقض بكون
الموجود معلوما ومذكورا كيف وان العدم لا يصلح ان يكون علة كما تقدم وكذلك الكلام في المقدور والمراد
الصورة الرابعة ان اختصاص المحل بالبياض والسواد وغير ذلك من الاعراض صفة اثباتية زائدة على ذات المحل
وقد تخصص به ما ليس بذي سواد ولا بياض ومع ذلك فانه غير معلل والا لزم التسلسل الصورة الخامسة ان وقوع
الفعل من الفاعل لا يكون معللا اذ لو كان زائدا على ذات الفاعل الاثر لو كان معللا فاما ان يعلل بذات الفاعل
او بصفة لازمة لذاته او بما سوى ذلك فان كان الاول والثاني لزم ازلية الاثر ووقوع الفعل عن ذات الفاعل
حتى لا يتاخر الحكم عن علته كما لا يتاخر كون الاسود اسود عن سواده وان كان الثالث فاما ان يكون قديما
او حادثا فان كان قديما فهو ممتنع لما تقدم في القسم الذي قبله وان كان حادثا فهو ايضا فعل ويفتقر في وقوعه
الى علة اخرى والكلام في تلك العلة كالكلام في الاولى وهو تسلسل ممتنع الصورة السادسة التماثل والاختلاف
فانه وان كان زائدا على الذات فهو غير معلل على ما يأتي في العلل والمعلولات فاذن قد انقسمت الاحكام والاحوال
الزائدة الى ما يعلل والى ما لا يعلل فلم قلتم بان ما نحن فيه مما يجب تعليله سلمنا ان صحة الرؤية من الاحوال المعللة
ولكن لم قلتم باشتراط التعليل بما به الاشتراك بين الاجسام والالوان قولكم يلزم من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة
انما يلزم ان لو كانت صحة رؤية الجسم واللون حكمين متماثلين ولا نم امكان التماثل بين الشيئين اصلا فان كل
شيئين لا بد من التغاير بينهما بوجه من وجوه التغاير والتمايز ومع التمايز لا بد وان يكونا مختلفين والا لتماثل
مع الاختلاف من وجه سلمنا امكان التماثل بوجه في الجملة ولكن لا نم مماثلة صحة رؤية الجسم لصحة رؤية اللون
وبيانه ان المثلين عبارة عن كل شيئين يسد احدهما مسد الآخر فيما يجب ويجوز من الصفات واما اشتركا فيما
لكل واحد من الواجبات والجائزات والمختلفات على ما عرف وصحة رؤية الجسم واللون ليس كذلك فان رؤية كل واحد منهما
لا يقوم مقام الاخرى ولا تسد مسدها فان رؤية الجسم ليست رؤية اللون ولا رؤية اللون رؤية الجسم فلا تماثل
سلمنا التماثل بينهما ولكن من وجه او من كل وجه الاول مسلم والثاني ممنوع وتقريره ما سبق ثم سلمنا التماثل من كل
وجه ولكن لا نم امتناع تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وبما به الافتراق وما ذكرتموه من الدليل على امتناع تعليل
الحكم الواحد بعلتين مختلفتين منتقض بخمسة اوجه الاول ان الحقائق المتفقة الجنسية المختلفة النوعية
لا يتم حقيقة كل واحد منها دون ما به الاتفاق والافتراق وعند ذلك اما ان يكون ما به الاتفاق والافتراق في كل
واحد من الانواع المختلفة تحت الجنس الواحد متلازمة او لا ملازمة بينهما اصلا لا جائز ان يقال بعدم الملازمة
والا لجاز الانفكاك وخرج كل نوع عن حقيقته وخروج الشيء عن حقيقته محال وان كان بينهما ملازمة فلا جائز
ان يقال بان ما به الاتفاق مستلزم لما به الافتراق في كل واحد من الانواع والا كان ما اختص بكل واحد من الانواع

يحتمل أن كل واحد من الأنواع ضرورة اتحاد المسلوب في الكل ثم نقول لم لا يجوز أن يكون ما به الافتراق مستلزما لما به
الاتفاق وفيه تعليل المتحد بالمختلف الثاني هو أن عالمية الله تعالى مثلا مماثلة لعالمية الواحد منا
وعالمية الله تعالى عندكم معللة بعلم القديم وعالمية الواحد منا معللة بالعلم الحادث ولا مماثلة بين العلم
القديم والحادث وفيه تعليل المتحد بالمختلف الثالث هو أن الاختلاف مشترك بين المختلفات فإن كل واحد
من المختلفين مخالف للآخر ومخالفته للآخر إما لذاته أو للازم ذاته وفيه تعليل المتفق بالمختلف الرابع هو أن
الكذب والجهل متفقان في صفة القبح وصفة كل واحد منهما لذاته أو للازم ذاته وهما مختلفان لم لا يمكن
حكم الواحد الخامس أن السواد والبياض متفقان في اللونية ومختلفان في السوادية والبياضية وقد
اتفقا في الافتقار إلى المحل الذي يقوم به وهو حكم واحد وعند ذلك فإما أن يكون كل واحد من السواد
والبياض مفتقرا إلى المحل من جهة ما به الاتفاق من اللونية أو من جهة ما به الافتراق من السوادية والبياضية
أو من الجهتين لا جائز أن يقال بالأول فقط وإلا كان السواد والبياض من جهة سواديته وبياضيته مستغنيا
عن المحل وهو ممتنع لم يبق إلا الثاني أو الثالث وفيه تعليل المتفق بالمختلف سلمنا أنه لا بد من اتحاد العلة ولكن
لا نسلم أن مسمى الوجود واحد مشترك بين الأجسام والألوان فإن الوجود هو نفس الموجود على ما سلف في مسألة
المعدوم لا سيما على أصلكم في الموجودات مختلفة بذواتها فلا اتحاد سلمنا أن مسمى الوجود واحد ولكن لم قلتم
إنه هو المصحح قولكم لا مشترك غير الوجود والحدوث لا نسلم ذلك والبحث والسبر مع عدم الاطلاع على غيرهما لا
يوجب العلم به أو غلبة الظن بعدمه ولا يلزم أن يكون الغير معدوما في نفسه كما سبق في تحقيق الدليل سلمنا
أن البحث مجد ولكن مع الاطلاع على شيء آخر أو لا مع الاطلاع الأول ممنوع والثاني مسلم وبيان وجود الآخر من
الأوصاف العامة من ثلاثة أوجه الأول أن الاشتراك متحقق في صفة الإمكان وهو إما أن يكون وجوديا أو
عدميا فإن كان وجوديا فأمكن أن يكون هو العلة وإن كان عدميا فصحة الرؤية يكون عدمية إذ الصحة هي
الإمكان كما تقدم وعند ذلك فيلزم منه أن لا يكون معللا وإن يصح تعليلها بأمر عدمي الثاني هو أن ما يسلم
الخصم كونه مرئيا إنما هو الأجسام والألوان والألوان أعراض والجسم عبارة عما تألف من جوهرين فصاعدا
على أصلكم ومن ستة جواهر وثمانية على أصل المعتزلة فالتأليف داخل في مسمى الجسم أو ملازم له وهو عرض مشارك
للألوان في العرضية فلم يمتنع هو العلة وهذان الوصفان لا يتحقق لهما بالنسبة إلى الله تعالى الثالث
الاشتراك في المعلومية والمقدورية والمذكورية سلمنا أنه لا مشترك من الأوصاف إلا الوجود والحدوث
ولكن لم قلتم الحدوث ليس بعلة قولكم الحدوث عبارة عن سبق الوجود بالعدم والعدم الداخل في مفهوم الحدوث
لا يكون علة لا نسلم أن العدم السابق داخل في مفهوم الحدوث بل هو عارض للحدوث سلمنا امتناع التعليل
بالحدوث ولكن لا يلزم منه أن يكون الوجود علة مصححة للرؤية لأن الوجود المشترك عند القائل بالحال حال
لا يكون علة على أصلكم سلمنا إمكان التعليل بالوجود ولكن مشروطا بالحدوث أو لا مشروطا به الأول

مسلم والثاني ممنوع والحدوث وإن كان عدميا فلا يمتنع أن يكون شرطا في الصحة فإن انتفاء أحد الضدين عن المحل
شرط لصحة اتصاف المحل بالضد الآخر وإن لم يكن علة له سلمنا أنه غير مشروط بالحدوث ولكن إنما يصح التعليل
بالوجود أن لو لم يدل الدليل على امتناعه وبيان امتناع التعليل به هو أنه لا يخلو إما أن يكون علة لرؤية نفس الوجود
أو الماهية التي هو صفتها أو الأمرين أو لمجموع الأمرين فإن كان الأول وجب أن لا يكون المدرك من السواد والبياض
غير الوجود المشترك بينهما وأن لا يدرك التفرقة بينهما وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يكون الباري تعالى مرئيا
إذ لا ماهية له خارجة عن وجوده كما سبق وإن كان الثالث فيلزم أنا إذا رأينا السواد مثلا أن ندرك التفرقة
البصرية بين وجوده وماهيته وهو محال أيضا فإنه لو كان الوجود هو المصحح للرؤية لما كانت الطعوم والروائح
مرئية لكونها موجودة والضرورة تشهد بخلافه سلمنا أن الوجود هو المصحح لرؤية الألوان والأجسام فقط
ولكن إنما يلزم صحة رؤية الباري تعالى أن لو كان وجوده مماثلا لوجود الممكنات وليس كذلك وإلا لكان ما
يثبت لأحدهما يثبت للآخر ويلزم من ذلك أن يكون وجود الرب تعالى ممكنا أو أن يكون وجود الممكنات واجبا
وهو محال سلمنا أن وجود الواجب مماثل لوجود الممكنات ولكن لا نسلم أنه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة
في حق الله تعالى لجواز أن لا يكون قابلا لها وذلك لأن الحكم كما يتوقف على وجود المصحح يتوقف على وجود القابل
أو يكون ذات الباري تعالى مختصة بما يمنع من صحة الرؤية عليها ولهذا أن كون الواحد منا في الشاهد حيا
مصحح لكونه متألما ومشتهيا وجائعا وعطشانا ومريضا وصحيحا إلى غير ذلك والباري سبحانه مساو في
كونه حيا للشاهد ومع ذلك فيمتنع ثبوت هذه الأحكام في حقه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كون الرب تعالى
مرئيا ولكن لنقيضه أولنا الأول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ما سبق في مسألة السمع والبصر من الدلالة الدالة على نفيه
من كون الرب تعالى بصيرا فإنها بعينها تدل على امتناع كونه مرئيا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على كونه مرئيا لكنه
معارض بأمرين الأول صفة المخلوقية فإنها ثابتة للجواهر والأعراض وذلك يستدعي مصححا مشتركا ولا مشترك
غير الوجود والحدوث والحدوث ليس بعلة كما بينتموه فكان الوجود هو العلة والباري تعالى مشارك للجواهر
والأعراض في معنى الوجود فيلزم صحة المخلوقية عليه الثاني هو أنا كما ندرك الأجسام والألوان بإدراك
البصر فندرك الأجسام والأعراض الملموسة باللمس ولا بد من مصحح للإدراك باللمس ولا مصحح غير الوجود كما سبق من التقرير
والوجود متحقق في حق الله تعالى وهو غير مدرك باللمس سلمنا جواز رؤيته عقلا ولكن في الدنيا أو في الأخرى
الأول ممنوع والثاني مسلم وذلك أنه لا مانع من امتناع الرؤية في الدنيا دون الأخرى بسبب اقترانهما بالشواغل
والموانع والانغماس في الرذائل والانهماك على الشهوات العاجلة والخلو عنها في الأخرى والجواب أما منع
كون الألوان مرئية فجوابه ما سبق في المقدمة وأما منع كون الأجسام مرئية فباطل بما سبق قولهم إن
الأشكال والمقادير عرض لا نسلم ذلك بل هي جملة أجزاء الجسم المؤتلفة ولذلك يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها
قولهم لا نسلم أن صحة الرؤية أمر ثبوتي على ما قرروه قلنا نحن إنما نعلل رؤية الأجسام والألوان ونعني بصحة الرؤية

وقوع الرؤية وهو امر وجودي وليس ذلك هو نفس امكان الرؤية فانه فرق بين الرؤية وامكان الرؤية وعلى هذا
فقد اندفع جميع ما ذكروه في جهة التعريف قولهم لا نسلم ان كل امر ثبوتي يجب ان يكون معللا قلنا دليله ما سبق
قولهم لا نسلم امتناع رؤية المعدوم قلنا اتفق العقلاء ما عدا السالمية على امتناع رؤية المعدوم ولا حاجة
الى الدلالة بالنسبة الى الموافق ومن خالف فطريق الرد عليه ان يقول انما يستدل برؤية ما رؤيته معلومة قطعا
ورؤية المعدوم غير واقع على ما يجده كل عاقل من نفسه ولو اراد مريد رؤية المعدوم لكان طالبا لمحال
بخلاف رؤية الاجسام والالوان على ما لا يخفى قولهم ان الرؤية عندكم نوع من العلوم ولا نسلم ان تعلق ذلك
ذلك بعلة لا يلزم تعلق كل علم بكل معلوم قولهم لم قلتم بان رؤية الاجسام والالوان معللة قلنا لما ذكرنا
قولهم ان اختصاص محل الحكم بالعلة زائد عليه ولا يستدعي مخصصا قلنا ما جعلناه علة مصححة انما هو
نفس الوجود والوجود عندنا نفس الموجود لا زائد عليه بخلاف الرؤية قولهم ان اختصاص العلة بكونها
علة امر زائد قلنا لا معنى لكون العلة علة الا انها مؤثرة في المعلول لذاتها فلا يستدعي مخصصا اخر قطعا
للتسلسل قولهم المعلومية والمذكورية غير معللة قلنا لانها عامة للموجودات والمعدومات ولا يستدعي مخصصا
بخلاف ما ذكرناه من الرؤية حيث تخصصت بالموجود دون المعدوم قولهم اختصاص بعض المحال بالسواد
والبياض صفة زائدة ولا يستدعي مخصصا فليس كذلك لانه لا بد ان يكون ذلك لا لذات المحل او الصفة لا لذاته
لذات المحل قولهم ان وقوع الفعل من الفاعل لا معنى له غير وجود الفعل ووجود الشيء في نفسه لا يكون معللا
اذ ليس وجوده زائدا على ذاته واسناده الى الفاعل لا يدعي ضرورة كونه ممكنا لحال الذات وليس الفاعل هو المصحح
قولهم ان التماثل والاختلاف حال زائد فانه لا معنى للتماثل غير الاشتراك في اخص صفات النفس وليس حالا
زائدا واما الاختلاف فحاصله راجع الى ان اخص وصف النفس لكل واحد لا يتحقق في الاخر وذلك سلب لا
ثبوت فلا يكون معللا كما تقدم وعلى هذا ايضا يمتنع تعليل التضاد والغيرية اذ لا معنى للتضاد غير امتناع الجمع
ولا معنى للغيرية الا ان احد الشيئين ليس هو الاخر وليس حكما ثابتا بل حاصله راجع الى السلب والعدم المحض
قولهم لا نسلم التماثل بين رؤية الاجسام والالوان قلنا الرؤية من حيث هي رؤية لا اختلاف فيها ولذلك
يمكن تحديدها بحد واحد وانما الاختلاف في التعلق والمتعلق وذلك لا يوجب الاختلاف في نفس الرؤية
كما سبق في العلوم والقدر والارادات ونحوها من الصفات وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من منع التماثل
مطلقا او من منع التماثل في رؤية الجسم واللون ومن قولهم بالتماثل من وجه دون وجه قولهم لا نسلم امتناع
تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة قلنا دليله ما سبق واما ما ذكروه من الاشكال الاول فقد دفعنا التلازم
بين ما به الاتفاق والافتراق في كل نوع انما هي من الجانبين لا لامر اخر دون الاخر والملازمة من الجانبين
لا لامر اخر دون الاخر والملازمة من الجانبين ليست تدل على ان كل واحد علة للاخر وعن احدهما علة للاخر
من غير عكس لان الملازمة بين الشيئين اعم من ذلك ولهذا فان الملازمة بين المتضايفات ثابتة من الجانبين

لا يكون معللا قلنا وقوع الفعل من الفاعل ...

بلغ

وله

ولا علية ولا معلولية لاحد بالنسبة الى الاخر واما الاشكال الثاني فانما يصح ان لو كان العلم القديم غير
مماثل للعلم الحادث من حيث هو علم وليس كذلك بل هما مثلان من هذا الوجه وان وقع الاختلاف بينهما
فليس في ذاتيهما بل في عوارض خارجة عنهما او علة العالمية انما هو القدر المشترك بينهما لا غير واما
الاشكال الثالث فانما يلزم ان لو ثبت ان الاختلاف والتضاد امر ثبوتي زائد على ذات المختلفين والمتضادين
وليس كذلك على ما سبق واما الاشكال الرابع فانما يلزم ان لو كان القبح صفة ثبوتية من صفات الكون للمحل
وهو غير مسلم بل هو راجع الى حكم الشارع او مخالفة الاغراض كما ياتي في التحسين والتقبيح واما الاشكال
الخامس فقد اندفع ايضا فان اتفاق السواد والبياض في الافتقار الى المحل ليس حكما ثبوتيا بل حاصله يرجع
الى صفة سلبية وهو انه لا وجود لكل واحد منهما دون المحل فلا يكون معللا كما سبق قولهم لا نسلم ان
مسمى الوجود مشترك بين الاجسام والالوان قلنا هذا المنع ان صدر ممن يعترف بان الوجود زائد على
الموجود وانه مشترك بين الموجودات من المعتزلة وغيرهم فهو فاسد وان صدر ممن لا يعترف بذلك كابي الحسين
البصري وغيره فوقعه صعب جدا واقصى ما فيه ان يقال قد ثبت ان الاجسام والالوان مرئية فمحل الرؤية
هو المعنى المصحح اما ان يكون وجودا او عدما لا جائز ان يكون عدما لما سبق فلم يبق الا ان يكون وجودا
وقد ثبت ان المصحح لا يكون مختلفا لما سبق فتعين ان يكون بينهما ... هذه المقدمات فمنع ثبوت الاشتراك
في الوجود الذي متعلق الرؤية يكون منعا لما سلم من الاوقات فهو ممتنع قولهم ان الوجود على اصلكم
غير مشترك قلنا ما يذكره بطريق الالزام لا يلزم ان يكون معتقد الملزم وعلى هذا فلا حاجة بنا الى دعوى
حصر الاوصاف المشتركة في الوجود والحدوث فانه لا سبيل الى اثبات ذلك الا بالبحث والسبر وهو غير مفيد
كما سبق وبما ذكروه ايضا يندفع ما عارضوا به من صفة الامكان والعرضية والمعلومية والمذكورية
وغيرها على انا نجيب عن كل واحد بما يخصه اما الامكان فحاصله يرجع الى صفة سلبية كما تقدم كيف
ان الامكان متحقق في المعدوم وهو غير مرئي واما الاشتراك في العرضية فلا يصلح ان يكون مصححا للرؤية
على اصل الخصم لان الطعوم والروائح مرئية على اصلهم وليس كذلك واما المعلومية والمقدورية
والمذكورية فلا يمكن ان يكون مصححا للرؤية لوجهين الاول انها اما ان يكون صفة لما قيل انه معلوم ومقدور
ومذكور واما ان لا يكون صفة له فان كان الاول فيلزم ان لا يكون صفة وجودية ضرورة اتصاف المعدوم
بها وان لم يكن صفة فلا يكون علة مصححة لرؤيته اذ العلة لا تخرج عن محل حكمها كما تقدم الثاني ان هذه الصفات
ثابتة للمعدوم وليس بمرئي قولهم لم قلتم ان الحدوث لا يكون علة قلنا لما ذكرناه قولهم ان سبقية العدم جزء من
الحدوث قلنا الوجود اذا سبقه العدم صدق عليه اسم الحدوث فان كان العدم داخلا في مفهوم الحدوث
فهو المطلوب وان كان صفة فهو عارض للوجود وعلى كلا التقديرين يمتنع اخذه في المصحح فلم يبق الا التعليل بالوجود
قولهم ان الوجود حال لا نسلم انه حال بل هو نفس الموجود وان كان حالا فلا نسلم انه يمتنع التعليل به وان امتنع التعليل

بما عداه من الاحوال التي ليست من الصفات الوجودية قولهم ان التعليل بالوجود مشروط بالحدوث قلنا
اذا كان الحدوث لا يتحقق الا بدون سبق العدم والعدم السابق يجب ان يكون شرطا في تصحيح الرؤية و
الشرط يجب ان يكون متحققا مع المشروط والعدم السابق على الموجود المرئي لا يكون معه فلا يكون شرطا
في رؤيته قولهم ان الدليل قد دل على امتناع التعليل بالوجود على ما قررتم وانما يصح ان لو كان الوجود
زائدا على الموجود وهو غير مسلم وان كان زائدا على الموجود فما المانع من كونه مصححا لرؤية الذات المتصفة
به قولهم ان وجود الرب تعالى لا يزيد على ذاته قلنا على راي بعض الاصحاب قولهم لو كان الوجود مصححا لصحت
رؤية الطعوم والروائح وهي غير مرئية قلنا لا نسلم انها غير جائزة الرؤية قولهم لا نسلم ان وجود الرب تعالى
مماثل لوجود الممكنات ممنوع على راي بعض الاصحاب ايضا قولهم لو كان مماثلا لاشتركا في الوجوب او
الامكان قلنا لا معنى لكون وجوده واجب الوجود واجبا لذاته غير ان ذاته واجب الوجود يقتضي لنفسها
وذاتها الوجود ولا معنى لكون الممكنات ممكنة الوجود غير ان ذات ما قيل انه ممكن لذاته لا يقتضي الوجود
والعدم فالاختلاف انما هو عائدا الى الذوات لا الى معنى الوجود المشترك والذوات مختلفة قولهم
لا نسلم انه يلزم من وجود المصحح وجود الصحة قلنا اذا ثبت التساوي في المصحح فاشتراك المثلين يكون
بما للآخر قولهم جاز ان لا يكون ذات الباري تعالى قابلة للرؤية قلنا الوجود يكون قابلية للرؤية لما كان المصحح
موجودا اذ لا معنى للمصحح للرؤية الا القابلية لها فان امتنع ان يكون مرئيا فقد فات ما لا ينبغيه في صحة الرؤية
وعند ذلك فالمصحح لا يكون موجودا او فيه ذلك منع وجود المصحح بعد تسليمه كيف وانه يلزم من اعتبار
قبول القوابل المختلفة في صحة الرؤية لاختلاف المصحح وهو ممتنع على ما تقدم وعلى هذا فقد اندفع ما
ذكروه من احتمال وجود المانع قولهم ان المصحح في الشاهد اللآلام والجوع وغير ذلك انما هو الحيثية لا الامر
ذلك قولهم الرب تعالى مرئي لنا او لنا قلنا لم لنا فان ما ينشاء من المصحح للرؤية انما هو مصحح لها النسبة الينا
وما ذكروه من مسئلة الادراكات مما يقتضي كون الرب تعالى غير مدرك فقد سبق جوابه ولما ما ذكروه
من النقض بصفة المخلوقية فمدفع فانه لا معنى لكون الاجسام والاعراض مخلوقة غير انها موجودة غير
مستغنية عن الفاعل لها ووجودها ليس زائدا عليها فلا يكون وجودها معللا او كونها غير مستغنية
عن الفاعل صفة سلبية فلا يكون معللة واما النقض بالادراك اللمسي فمدفع فانا لا نمنع من كون الرب
تعالى مدركا لجميع الادراكات وانما الذي يمتنع عليه ان يكون طريق ادراكه مماسة الاجسام ولا يمتنع
الادراك بعد ذلك في الشاهد عادة قولهم لا نسلم جواز ذلك في الدنيا قلنا اذا ثبت ان المصحح للرؤية في الاجسام
والالوان هو المصحح في حق الله تعالى فذلك المصحح مصحح في الدنيا فكان الباري تعالى جائز الرؤية في الدنيا
فسؤالهم تحقق الرؤية في الدنيا ام لا وفي التحقيق واكثر هذه الاشكالات مشكلة وما ذكروه
في جوابها فهو اقصى جهد المقل المحجة الثانية وهي قريبة من الاولى قولهم ان الرؤية متعلق الموجودات

المختلفة

المختلفة كالاجسام والالوان ومتعلق الرؤية ههنا ليست الا ماهيات ووجود وذلك لا يختلف
وان تعددت الموجودات واما ما سوى ذلك فمما يقع به الافتراق والاتفاق فالاحوال لا يتعلق بها الرؤية
اذ ليست بذوات ولا وجودات واذا كان متعلق الرؤية ليس الا نفس الوجود وجب تعلقها بالباري
تعالى لكونه موجودا ولا يخفى ما يرد عليه من الاسولة الواردة على المحجة الاولى واجوبتها ويختص باشكال
مشكل وهو ان الوجود اما ان يتقوم به الذوات او لا يتقوم فان تقومت به الذوات فما يتقوم الذوات عند
القائل بالاحوال حال فالوجود حال فلا يكون متعلق الرؤية اللهم الا ان يفرق بين حال وحال كما سبق
وان لم يتقوم به الذوات فمتعلق الرؤية من واجب الوجود وممكن الوجود لا يكون متحدا وعند ذلك فلا يلزم
من كون الاجسام والاعراض متعلق الرؤية ان يتعلق الرؤية بالباري تعالى لعدم الاشتراك في المتعلق المحجة
الثالثة ولعبارات الاصحاب فيها امتنع واوجز ما قيل فيها ما قاله القاضي ابو بكر وهو ان الرؤية معنى
لا يقتضي استحالة في ذات القديم ولا في صفة من صفاته ولا في ذات الحادث ولا في صفة من صفاته واذا انتفت
الاستحالة لزم القول بالجواز كما في العلم وهذه المحجة ضعيفة جدا وذلك ان للخصم ان يقول دعواكم ان الرؤية
وانها لا توجب حالة في ذات الرائي والمرئي ولا في صفتهما اما ان يكون معلوما لكم او لا يكون معلوما
لكم او لا يكون معلوما فان لم يكن معلوما امتنع الجزم به وان كان معلوما فاما ان يكون عن ضرورة او عن
نظر لا سبيل الى الاول اذ هو مكابرة ومباهتة كيف وانه لا آخر عن مقابلته بدعوى العلم الضروري نقيضه
وان كان نظريا فلا بد له من دليل فان قيل دليل الجواز انتفاء الاستحالة والاستحالة منتفية لبطلان ادلتها
فان كل ما يتشبث به الخصم في بيان الاستحالة من تعلق الرؤية بالباري تعالى من جهة اشتراط مقابلة المرئي
للرائي وانطباع صورة المرئي في عين الرائي وانتقال صورة المرئي الى الرائي واشتغال شيء من المرئي الى
الرائي واتصال الاشعة وغير ذلك فقد ابطلناه فيما تقدم واذا كانت مدارك الاستحالة باطلة لا
ممتنعا القول بالجواز وجب في الخصم وان يقول وان سلمنا لكم بطلان المدارك المعينة فلم قلتم ببطلان
جميع المدارك وما المانع من ان يكون ثم مدرك من مدارك الاستحالة لم تعثروا عليه ومع عدم الاطلاع
البحث والسبر غير موجب لليقين بعدمه كما تقدم قال القاضي ابو بكر القائل من السلف اما قائل بالجواز
قطعا او قائل بالاستحالة قطعا فالقائلان متفقان على امتناع الوقف والتشكيك في احد الامرين فهو
بلماقيه مخالفة الاجماع فلم يبق الا القول باستحالة او الجواز ومن قال بالاستحالة لم يقل بمقتضى دليله غير
لما طلب فقد اتفق القائلون بالجواز والاستحالة على نفي الحكم بدرك في ادعائه يكون خارقا للاجماع وقال
امام الحرمين قد لحصنا على القطع بتجويز حدوث مثال السموات والارض بعد دثورها قبل ما تعالى مع امكان ورود
هذا السؤال بعينه فاعتماد الخصم في جوابه فهو جوابنا والجوابان ضعيفان لما الاول فمع ان حاصله يرجع الى
التمسك بالاجماع وهو سمعي لا عقلي فللقائل ان يقول انقسام المسئلة الى القاطع بالجواز والقاطع بالاستحالة

فان كان اجماعاتهم على القطع بنفي الوقف والتردد ولكن لا اجماعهم على حصر مدارك الاستحالة
بل للخصم ان يقول بعد درك الاستحالة عندي انتفاء مدرك الجواز وعند ذلك فان لم تثبتوا مدرك الجواز
فقد صح ما قلته وان بينتموه فلا حاجة الى هذه الحجة ثم وان قدرنا انتفاء جميع مدارك الاستحالة فلا يلزم
من انتفاء الدليل انتفاء المدلول لتحققه بجواز ان يكون المدلول محققا وان لم يخلق الله تعالى عليه دليلا
كما تقدم وعند ذلك فالجزم بنفي الاستحالة يكون ممتنعا فاذا قيل اذا كانت مدارك الاستحالة منتفية فالجزم
بالاستحالة ممتنع ولا سبيل الى الوقف لما تقدم فلم يبق الا القطع بالجواز فللخصم ان يقول والجزم بالجواز مع
انتفاء دليله ممتنع ولا سبيل الى الوقف فيجب الجزم بالاستحالة وعند ذلك فان لم يتم دليل الجواز فلا حاجة الى
هذه الحجة وان تم دليل الجواز فقد تقابل الحالتان واما الجواب الثاني فللخصم ان يقول فيه انما الممتنع هذا ان لو
كنا بالاخلاق امثال السموات والارض نظرا الى نفي مدارك الاستحالة وليس كذلك بل انما قلته بالنظر
الى وجود دليل الجواز حتى انه لو لم يقم عندي دليل الجواز لما قلت به والحجة الرابعة وهي اشبه الحجج في الادراك
عبارة عن كمال تحصيل مزيد كشف واتضاح على ما يحصل في النفس من العلم بامر ما على ما تحققناه في الادراك
فاذن هذا الكمال الزايد على ما يحصل في النفس في كل واحد من الحواس هو المسمى ادراكا وقد بينا فيما مضى
ان الادراك بالرؤية ليس بخروج شيء من البصر الى المبصر ولا بانطباع صورة المبصر في البصر وانه لا يفتقر الى
مقابله ولا اتصال الجسم ولا بنية مخصوصة وانما هو معنى يخلقه الله تعالى في الحواس في المخصوص بحكم جري
العادة وانه لو خلق ذلك الادراك في القلب او غيره من الاعضاء لكان جائزا واذا عرف ذلك في العقل
يجوز ان يخلق الله تعالى في الحاسة المبصرة بل وفي غيرها زيادة كشف واتضاح بالنظر الى ما نسبته الى ما
حصل بالبرهان والخبر اليقيني من العلم به فان ذلك في نفسه ممكن والقدرة لا تقصر عنه وذلك هو المعنى
بالرؤية وعلى هذا فقد ظهر جواز تعلق الرؤية بجميع الادراكات والطعوم والروايح وغير ذلك مما لا يتعلق
به الرؤية في مجاري العادات فان قيل ما ذكرتموه في جواز اثبات الرؤية اما ان تعنوا به كل ادراك او تحكموا
بكونه خاصا بالرؤية فان كان الاول فيلزمكم على سياقه ان يكون الرب تعالى مسموعا ومشموما ومذوقا
وملموسا وذلك مما تحاشى عن القول به ارباب العقول وان اخترتم تخصيصه بالرؤية فالفرق تحكم غير
معقول ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الرؤية غير انه معارض بما يدل على عدم الجواز وبيانه من
وجهين الاول انه لو جاز ان يكون الباري تعالى مرئيا لجاز ان يكون مرئيا في الدنيا لان الموانع من القرب المفرط
والبعد المفرط والحجب منتفية ولا يجاز ان يكون بين ايدينا جبل شامخ او جمل واقف ونحن لا نراه مع سلامة
الالة وانتفاء الموانع وهو ممتنع فانه لو جاز مع انتفاء الموانع لم يكن ذلك الا لكونه غير مرئي في نفسه الثاني انه
انه لو جاز ان يكون مرئيا فاما ان يكون في مقابلة الرائي او لا في مقابلته فان كان الاول فيلزم ان يكون في جهة
ويلزم من كونه في الجهة ان يكون جوهرا او عرضا وهو على الله تعالى محال وان لم يكن في مقابلة الرائي فالرؤية

متعذرة

متعذره غير معقولة وربما اعتضدوا في ذلك بالشبه التي سبق ذكرها في تحقيق الادراكات وما يقتضي اليه
من التجسيم والانية على تفاصيله والجواب اما الاشكال الاول فقد اختلف فيه اصحابنا فمنهم من قال
الرب تعالى مدرك بجميع الادراكات لتحقق طرد الدليل المذكور غير انه لا يتعلق الا تصال الذي هو الادراك
في الشاهد فاذا دنا الله تعالى كتقليب الحدقة ونحوه والاصغاء بالاذن الى جهة والتحريك الى القصد ادراكه
لا يطلق عليه هذه الاسماء لعدم ورود الشرع بها وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم من قال
ان باقي الادراكات لا تتم كل موجود بل ادراك السمع يخص بالاصوات والباري تعالى ليس بصوت ولا الصوت
من صفاته فلا يتعلق به السمع والشم يتعلق بالروايح والرب تعالى ليس برايحة ولا الرايحة من صفاته فلا يتعلق
به ادراك الشم والذوق يتعلق بالطعم والرب تعالى ليس بطعم ولا الطعم من صفاته فلا يتعلق الذوق به واللمس
يتعلق بالكيفيات الملموسة والرب تعالى ليس بكيفية ولا الكيفية الملموسة من صفاته فلا يتعلق به ادراك اللمس
والذي يدل على صحة هذا ما يجده كل عاقل من نفسه من التفرقة بين هذه الادراكات ولو اتحدت في الادراكات
لوقع الالتباس بينها وهو ممتنع وهذا مذهب عبد الله بن سعيد والقلانسي وكثير من اصحابنا وعلى هذا فحصول
مثل هذه الادراكات لله تعالى واتصافه بها غير ممتنع عقلا وان لم يجز اطلاقها عليه لعدم ورود الشرع بها
وان حصول الادراكات المختلفة لمدرك واحد غير ممتنع واما تعلق الادراكات المختلفة بمدرك واحد من جهة
واحدة فممتنع كما بيناه واما انتفاء الرؤية في وقتنا هذا فانما يلزم منه انتفاء جواز تعلق الرؤية بالله تعالى
ان لو لم يقدر ثم مانع يمنع من الرؤية ولا مستند لهم في حصر الموانع غير البحث والسبر وهو غير يقيني كما سبق كيف
وانه من المحتمل ان يكون المانع من الادراك تكدر النفس بالشواغل البدنية وانغماسها في الرذايل الشهوانية
وعند تنقيها في الدار الاخرة وزوال الكدورتها بانقطاع العلايق وانفصال القوى يتحقق لها ما كانت
مستعدة لقبوله ومتهيئة لادراكه وان سلمنا انتهاء الموانع مطلقا فلا يلزم وجوب تعلق الرؤية بما
يجاز ان لا يخلق الله تعالى كما سبق بيانه وما ذكروه من الاستشهاد بالصورة المذكورة فغير ممتنع عدم الرؤية
فيها عقلا وان كان ممتنعا عادة كما سلف ثم كيف يكون ذلك ممتنعا وقد ورد في الاخبار المتواترة الصادرة عن النبي
عليه الصلوة والسلام بما اوجب لنا العلم بانه كان عليه السلام يرى جبريل ويسمع كلامه عند نزوله عليه ومن
هو حاضر عنده لا يدرك شيئا من ذلك مع سلامة الة الادراك وانتفاء الموانع واما الاشكال الاخر فمندفع
بما حققناه من امتناع اشتراط المقابلة وكل ما ذكروه من الشرايط وان الادراك مع ذلك غير ممتنع كيف وان
هذا بعينه لازم على من اعترف منهم بان الله تعالى يرى نفسه ويرى غيره فما هو جوابه ثم فهو جوابنا في الجواب
في رؤيته الله تعالى ورؤية غيره واما الحجج السمعية فقوله تعالى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر
الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سال
الرؤية بقوله رب ارني انظر اليك ولو كانت الرؤية مستحيلة لكان موسى عليه السلام عالما بالاحالة

اوجاهلا بها فان كان عالما بالاحالة فالعاقل لا يسال المحال لا يطلبه فضلا عن كونه نبيا كريما وان كان
جاهلا بالاحالة فيلزم ان يكون احاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علومهم اعلم بالله تعالى وبما يجب عليه ويمتنع
عليه من النبي الصفي والقول بذلك غاية التجاهل والرعونة واذا ابطل القول بالاحالة تعين الجزم بحصر الحق في
تعين القول بالجواز وهو المطلوب الوجه الثاني قوله تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني علق الرؤية على استقرار
الجبل واستقرار الجبل ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن فان قيل اما الوجه الاول فالكلام عليه من وجوه
الاول لا نم ان موسى سال الرؤية وانما سال الله ان يعلمه علما ضروريا وعبر بالرؤية عن العلم اذ العلم ملازم
للرؤية والتعبير باسم احد المتلازمين عن الاخر شائع لغة بطريق التجوز كما في قولهم جرى النهر والميزاب والمراد
به الماء الذي فيه وهذا هو تاويل ابي الهذيل بن العلاف وتابعه عليه الجبائي واكثر البصريين سلمنا انه ما
سال العلم به ولكن انما سال ان يريه علما من اعلام الساعة بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه
كما في قوله تعالى واسئل القرية والمراد به اهل القرية ويكون معنى قوله ارني انظر اليك اي الى علم من اعلامك
الدالة على الساعة وهذا تاويل الكعبي والبغداديين من المعتزلة سلمنا انه سال الرؤية ولكن لنفسه او لاجل
دفع قومه حيث قالوا ارنا الله جهرة الاول ممنوع والثاني مسلم وذلك لانهم لما سالوا منع الرؤية اضاف الرؤية
الى نفسه ليكون منعه ابلغ في فهمهم وردعهم عما سالوه تنبيها بالاعلى على الادنى وهذا تاويل الجاحظ
ومتبعيه سلمنا انه سال الرؤية لنفسه ولكن لا نم ان ذلك ينافي العلم بالاحالة لان المقصود من سؤال الرؤية انما هو
ان يعلم الاحالة بطريق سمعي مضافا الى ما عنده من الدليل العقلي لقصد التاكيد وذلك جائز بدليل قول
ابرهيم عليه السلم ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اي بضم دليل السمع
الى دليل العقل سلمنا انه سال الرؤية مع عدم علمه باستحالتها ولكن ذلك غير قادح في نبوته مع كونه عالما
بعدل الله تعالى ووحدانيته ولذلك سال وقوع الرؤية في الدنيا وهي غير واقعة اجماعا سلمنا انه كان عالما
باحالة الرؤية ولكن لم قلتم بامتناع السؤال وانما يكون ممتنعا ان لو كان محرما في شرعه وان كان محرما في شرعه
فالصغائر غير ممتنعة على الانبياء على ما المذهب واما الوجه الثاني فالكلام عليه من وجهين الاول لا نم انه
علق الرؤية على امر ممكن فانه انما علقها على استقرار الجبل حال سكونه او حال حركته لا جائز ان يقال بالاول والا
لوجدت الرؤية ضرورة وجود الشرط لان الجبل حال سكونه كان مستقرا فلم يبق الا الثاني ولا يخفى ان استقرار
الجبل حال الحركة محال لذاته الثاني وان سلمنا ان استقرار الجبل ممكن غير ان المقصود من تعليق الرؤية بالجبل انما هو
بيان جواز الرؤية وعدم جوازها اذ هو غير مسؤل عنه بل المقصود انما هو بيان ان الرؤية لا تقع لعدم وقوع
الشرط المعلق به ليكون ذلك مطابقا للسؤال وهو حاصل بعدم الشرط وسواء كانت الرؤية جائزة في نفس الامر
او لا سلمنا دلالة ما ذكرتموه من الوجهين على جواز الرؤية فهو معارض بما يدل على عدم الجواز وهو قوله
تعالى لن تراني وكلمة لن للتابيد والتحقيق تحقيق النفي وتاكيده وايضا قول موسى عليه السلم تبت اليك

واستقرار الجبل ممكن
فنقول علقها على
استقرار الجبل
صح

دليل كونه مخطئا في سؤاله ولو كانت الرؤية جائزة لما كان مخطئا والجواب اما قولهم انه انما سال العلم
الضروري به فمندفع لوجهين الاول ان النظر وان اطلق بمعنى العلم لكنه اذا وصل بالى فبعيد حمله على غير
ظاهر لفظ الرؤية على ما بقي ولا سبيل الى مخالفة الظاهر من غير دليل الثاني وان امكن حمله على العلم لكن يمتنع حمله
على العلم هيهنا لوجهين من ثلثة اوجه الاول انه يلزم منه ان يكون موسى غير عالم بربه وان لا يسال حصول
ما هو حاصل له ولا يخفى ان نسبة ذلك الى المصطفى بالنبوة المكرم بالرسالة المختص بالخطاب تسمع عنه امثاله
المعتزلة ومن شدا طرفا من العلم بالله من اعظم الجهالات كما سبق الثاني ان قوله لن تراني جواب عن سؤاله
والمعتزلة مجمعون على ان قوله لن تراني محمول على نفي الرؤية فلو كان طلب موسى العلم لما كان الجواب
مطابقا للسؤال الثالث انه لو ساغ هذا التاويل لساغ مثله في قوله تعالى ارنا الله جهرة وفي قوله تعالى
لا تدركه الابصار لتساوي الدلالة وهو ممتنع بالاجماع وقولهم جهرة لا يزيد على كون النظر موصولا بالى واما قولهم
انما سال ان يريه علما من اعلام الساعة قلنا لا يستقيم ذلك لوجوه ثلثة الاول انه على خلاف الظاهر كما سبق
من غير دليل الثاني انه لما اجابه بقوله لن تراني وقوله لن تراني وان كان محمولا على نفي ما وقع السؤال عنه من رؤية
بعض الايات فهو خلف فانه قد اراه اعظم الايات وهو تدكدك الجبل وان كان محمولا على نفي الرؤية فلا
يكون الجواب مطابقا للسؤال الثالث انه قال تعالى فان استقر مكانه فسوف تراني فان كان ذلك محمولا
على رؤية الاية فهو ممتنع فان الاية ليست في استقرار الجبل بل في تدكدكه وان كان محمولا على الرؤية فلا يكون
مرتبطا بالسوال وهذه المحالات انما لزمت من حمل الاية على رؤية الاية فيكون ممتنعا وقولهم انما سال الرؤية
لقصد مثل هذا الجواب لدفع قومه عنه فالجواب ثلثة الاول ان ما ذكروه خلاف الظاهر المفهوم من سؤاله
الرؤية لنفسه من غير دليل الثاني انه لو علم ان الرؤية غير جائزة لما سالها من الله تعالى واضافها الى نفسه
لقصد دفع قومه بل كان يجب ان يبادر الى ردعهم وزجرهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله تعالى كما قال انكم قوم
تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم الهة الثالث انه قد وقع زجرهم وردعهم عن سؤالهم ارنا الله
جهرة باخذ الصاعقة لهم والعذاب الاليم عقيبه على ما قال تعالى فاخذتهم الصاعقة وليس في اخذ
الصاعقة لهم ما يدل على امتناع ما طلبوه بل انما كان ذلك لانهم طلبوا ذلك في معرض التشكك في نبوة
موسى وقصدوا التعجيز عن ذلك فانكر الله تعالى ذلك منهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض
ينبوعا وقولهم او تنزل علينا كتابا من السماء وان لم يكن ذلك مستحيلا نظرا الى ما قصدوه من الاعجاز وقولهم
المقصود من السوال انما هو ضم الدليل السمعي الى الدليل العقلي للتاكيد فمندفع من وجهين الاول انه اذا كان
عالما بالاحالة فلا يخفى ان العلم غير قابل للزيادة والنقصان فطلب التاكيد فيه ممتنع وعلى هذا فما ذكره بعض
المتاولين من صرف قول ابرهيم الخليل ارني كيف تحيي الموتى عن قصد التاكيد لعلمه باحياء الله الموتى لما
ذكرناه الى مخاطبة جبريل بذلك عند نزوله اليه بالوحي ليعلم انه من عند الله تعالى وهو بعيد الوجه الاول

خاطب الرب تعالى بقوله رب ارنى وجبرئيل ليس بسبب الشك فى ان احياء الموتى غير معهود بل لان جنس السؤال له
باحياء الموتى بل الاولى صرفه الى ما نقل عنه عليه السلام انه كان قد اوحى لقصته اليه انى اتخذت خليلا
وعلامته انى احيى الموتى بسبب دعائه فوقع فى قلبه انه ذلك الانسان فطلب ذلك ليطمئن قلبه انه هو ذلك الخليل
الثانى وان امكن طلب تاكيد العلم بجواز الرؤية بضم الدليل السمعى الى العقلى فقد كان يمكن بذلك تطلب ايضا
الدليل السمعى من غير ان يطلب الرؤية مع احالتها وفيهم انه لم يكن عالما باحالة الرؤية مع سؤال الطالب جل
معرفته باحالته ووقوع الرؤية فى الدنيا انما كان لان الرؤية فى الدنيا غير مستحيلة لذاتها والا ما امتنع منها الى
الدليل السمعى ولعله لم يكن قد علمه ولا اظهر له الا بعد السؤال وقوله لن ترانى قولهم ان ذلك لم يكن حراما
فى شرعه قلنا وان لم يكن حراما غير انه لا فائدة فى طلب المحال وما لا فائدة فيه فمنصب النبى منزه عنه قولهم
الصغائر جائزة على الانبياء على راى بعض الاصحاب على ما ياتى قولهم على الوجه الثانى لا نسلم انه علق الرؤية
على شرط ممكن قلنا لانه علقها على استقرار الجبل واستقرار الجبل ممكن ولهذا فانه لو فرض وجوده مع عدمه
لم يلزم عنه المحال لذاته قولهم الشرط هو الاستقرار حالة الحركة على ما قرروه فسندفع فانهم ان قالوا الشرط
هو الاستقرار فى حال وجود الحركة مع الحركة فهو زيادة اضمار فى الشرط وترك الظاهر اللفظ من غير دليل فلا
يصح وان قالوا الشرط هو الاستقرار فى الحالة التى وجدت فيها الحركة بدلا عن الحركة فلا يخفى جوازه قولهم
انه لا يلزم ان يكون المعلق على الممكن ممكنا على ما قرروه ليس كذلك فانه لو قدر وجود الشرط فان لم يوجد المشروط كان
تعليق الوجود على الوجود ممتنعا وان وجد المشروط فهو المط واما ما ذكروه من المعارضة بقوله لن ترانى
فسندفع لاربعة اوجه الاول لا نسلم ان لن للتابيد بل للتاكيد بدليل قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنونه
فى الاخرة الثانى انها وان كانت للتابيد ولكن يحتمل انه اراد به عدم الرؤية فى الدنيا وهو الاولى لانه يكون
الجواب مطابقا للسؤال وهو لم يسال الرؤية فى غير الدنيا الثالث وان كانت على التابيد مطلقا فغايته
انتفاء وقوع الرؤية ولا يلزم منه انتفاء الجواز الرابع انه دل على انتفاء الجواز من الوجه الذى ذكروه فغايته
يدل على الجواز من جهة انه احال انتفاء الرؤية على عجز الرائى وضعفه عن الرؤية بقوله لن ترانى ولو كانت رؤيته
غير جائزة لكان الجواب لست بمرئى كما لو قال ارنى انظر الى صورتك ومكانك فانه لا يحسن لن ترى صورتى ولا
مكانى بل لست بذى صورة ولا مكان وقول موسى عليه السلام تبت اليك مما لا ينتهض شبهة فى جواز
خطائه وجهله بجواز الرؤية لوجهين الاول هو ان التوبة قد يطلق بمعنى الرجوع وان لم يتقدمها ذنب ومنه
قوله تعالى تاب عليهم اى رجع عليهم بالتفضل والانعام وعلى هذا فلا يبعد ان يكون المراد من قوله تبت
اليك اى رجعت اليك من طلب الرؤية عند قوله تعالى لن ترانى وقوله عليه السلام وانا اول المؤمنين ليس المراد
منه ابتداء الايمان فى تلك الحالة فانه تعالى اراد اضافة الاولية اليه لا الى الايمان الثانى انه وان كانت
توبته تستدعى سابقة الذنب فليس فيه ما يدل على ان الذنب هو سؤاله بل جاز ان يكون التوبة عما تقدم

من الذنوب

بلغ

في وقوع الرؤية في الآخرة للمؤمنين

من الذنوب قبل السؤال مما راى من الاهوال العظيمة من دك الجبل على ما هو عادة المؤمنين الصلحاء
من تجديد التوبة عما سلف اذا راوا اية وامرا مهولا **الفصل الثانى** فى بيان وقوع الرؤية فى الاخرة للمؤمنين
وقد احتج بعضهم على ذلك بمسلك ضعيف وهو ان الامة فى هذه المسئلة على قولين فمنهم من قال بجواز الرؤية
ووقوعها فى القيمة للمؤمنين ومنهم من نفى الامرين فقد ثبت بالدليل جواز الرؤية فيلزم وقوع الرؤية والا
كان القول بالجواز مع امتناع الوقوع قولا ثالثا خارقا للاجماع وهو باطل وهو غير صحيح فان خرق الاجماع
انما يكون بالقول باثبات ما اتفق الاجماع على نفيه او نفى ما اتفق الاجماع على اثباته وذلك غير متحقق
فيما نحن فيه فان القول الثالث انما هو التفصيل ولا معنى له غير القول بالجواز والقول بانتفاء الوقوع
والقول بالجواز ليس على خلاف الاجماع اذ فيه موافقة مذهب من قال به والقول بانتفاء الوقوع ليس خارقا
للاجماع بل فيه موافقة مذهب القائل به ففى كل طرف قد وافق مذهب ذى مذهب لا انه خارق للاجماع وهذا
كما ان القائل فى مسئلة المسلم بالذمى والحر بالعبد قتلا لا يجرى القصاص فيهما او قائل بنفيه فيهما
ومن صار الى جواز قتل المسلم بالذمى لقيام دليله فى نظره لا يلزمه ان يقول بذلك فى الحر بالعبد من غير دليل
ولا يكون بذلك خارقا للاجماع ولا ممنوعا عنه بالاجماع والمعتمد فى ذلك قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة ووجه الاحتجاج به ان النظر قد يطلق فى لغة العرب بمعنى الانتظار ومنه قوله تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا وقوله تعالى ما ينظرون الا صيحة واحدة اى ينتظرون وقوله
فناظرة بم يرجع المرسلون ومنه **قول الشاعر** فانك ان صدرت هذا اليوم ولى فان غدا لناظره قريب
اى لمنتظره واذا استعمل النظر بهذا المعنى استعمل من غير صلة وقد يطلق ويراد به التفكر والاعتبار
واذا استعمل بانه وصل بفى ومنه يقال نظرت فى المعنى الفلانى اى فكرت فيه واعتبرته وقد يطلق بمعنى
التعطف والرافة واذا استعمل بانه وصل باللام ومنه قوله نظر فلان لفلان اى تعطف به وراف به وقد
يطلق بمعنى الرؤية والابصار واذا استعمل بانه وصل بالى ومنه **قول الشاعر** نظرت الى من حسن الله وجهه
فيا نظرة كادت على وامق تقضى والمراد به الرؤية والنظر فى الاية موصول بالى فوجب حمله على الرؤية بالابصار
فان قيل النظر الذى هو صفة الوجوه انما يمكن حمله على الرؤية ان لو كانت الوجوه بمعنى الجوارح وليس كذلك المراد
بالوجوه فى الاية الاشخاص والانفس الشريفة النفيسة بالايمان دون الجوارح وهذا يقال وجوه القوم
اى رؤساؤهم واشرافهم ويدل على ذلك قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة والاصل اتحاد المفهوم من لفظ الوجوه
ههنا وليس المراد من قوله ووجوه يومئذ باسرة بمعنى الجوارح بدليل قوله تعالى تظن ان يفعل بها فاقرة والظن
ليس للوجوه بمعنى الجوارح فكذلك فى الوجوه الناظرة سلمنا ان الوجوه بمعنى الجوارح ولكن لا نسلم ان المراد
النظر المضاف اليها الرؤية قولكم ان النظر الموصول بالى فى اللغة للرؤية قلنا لا نسلم انه لا يحتمل غيرها بل الى
قد يكون اسما واحد الالاء اى النعم ومنه **قول الشاعر** ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الا

الوجوه

الى وقد يرد بمعنى عند ومنه قول الشاعر فهل لكم فيما الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي
فيما عندي وعلى هذا فتقدير ان يكون بمعنى واحد الالاء فيكون معنى قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اي نعمة
ربها منتظرة وعلى تقدير ان يكون بمعنى عند فيكون معناه وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اي عند
ربها منتظرة نعمة ربها سلمنا ان الى هيهنا حرف ولكن لا نم ان الى بمعنى الحرف فانا اذا قرنت النظر بكون الى الرؤية
بل قد يرد بذلك بمعنى تقليب الحدقة الى جهة المرئي وبمعنى الانتهاء الى الدونية مقال الجبلان يتناظران اذا تقابلا
فقد يرد بمعنى الانتظار وقد يرد بمعنى الرحمة وقد يرد بمعنى التفكر والاعتبار اما الاول فبيانه من ستة
اوجه الاول انه يصح ان يقال نظرت الى الهلال فلم اره ولو كان النظر بمعنى الرؤية لكان متناقضا ولو كان
المعنى به توجيه الحدقة اليه كان حقا الثاني انه يصح ان يقال ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته ولو كان النظر
بمعنى الرؤية لكان النظر غاية لنفسه وايضا فانه يصح ان يقال نظرت فرايت فترتب الرؤية على النظر بفاء
التعقيب يدل على المغايرة والذي يترتب عليه الرؤية انما هو تقليب الحدقة الثالث انه يصح ان يقال لمن اراد
كيف تنظر فلان الى فلان ولو كان النظر بمعنى الرؤية لما كان مريبا بخلاف تقليب الحدقة الرابع قوله تعالى وتراهم
ينظرون اليك وهم لا يبصرون والمراد بالنظر ههنا تقليب احداقهم نحوه بدليل قوله وهم لا يبصرون
ولو كان النظر بمعنى الرؤية لما كان متناقضا الخامس هو ان النظر الموصول بالى قد يوصف بما لا يوصف
به الرؤية من الصلابة والشدة والضعف والغضب والازورار والرضى والذل والخشوع ونحو ذلك
بما لا يكون عنه معنى الناظر من الاوضاع المختلفة والتقليب المخصوص والكيفية في تحريكها ومن المعلوم
ان الرؤية لا تختلف باختلاف هذه الاحوال ولا توصف بها فان العرب لا تصف الابصار به فدل على ان النظر
بمعنى تقليب الحدقة لا بمعنى الرؤية السادس انه يصح الامر بالنظر والنهي عنه فيقال انظر الى فلان ولا تنظر
الى فلان ويتعلق الامر والنهي بما كان مقدورا للناظر والرؤية غير مقدورة له بخلاف تقليب الحدقة
فكان هو المراد بالنظر واما الثاني وهو بيان ان المراد بالنظر بمعنى الانتظار وان كان موصولا بالى وذلك
بما نقل عن العرب انها تقول نظرت الى فلان بمعنى انتظرته ويقال نظري الى الله ثم الى فلان اي انتظاري وفي هذا
يصح هذا الاطلاق في من لا رؤية له كالاعمى ومنه قول الشاعر ويوم بذي قار رايت وجوههم الى الموت
من وقع السيوف نواظرا اي منتظرة وردة الى الموت لا رؤية ايضا قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن ياتي بالفلاح اي الفرج من عنده وايضا شعر اني اليك لما وعدت لناظر نظر الذليل الى
العزيز القاهر اي منتظر وايضا شعر كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال وقال
لنحو وجوه بها ليل الحجاز على النوى الى ملك كهف المعارف ناظرة والمراد به الانتظار لاستحالة الرؤية
في هذه الصورة وقال اخر وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام حيا الغمام
لا يرى وانما ينتظر فكذلك المشبه به واما بيان الثالث فقوله تعالى في حق الكفار ولا ينظر اليهم وليس المراد

به

به الرؤية فانه كان يراهم وليس المراد به نفي النظر بمعنى تقليب الحدقة والا كان معناه ولا يقلب حدقته اليهم
وهو مح ولا بمعنى الانتظار والاعتبار فانه تعالى يتقدس عن ذلك وكان محمولا على نيل الرحمة واما
الرابع فقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت وليس المراد بالنظر المندوب اليه الرؤية ولا تقليب
الحدقة لمشاركتهم للكفار في ذلك ولا الانتظار فلم يبق الا التفكر والاعتبار سلمنا ان النظر الموصول بالى
الرؤية حقيقة ولكن الرؤية المشروطة بالشروط المذكورة من قبل في النظر ام لا الاول مسلم والثاني مم وبيانه
ان القران نزل بلغة العرب على ما قال تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا
بلسان قومه والعرب ما كانت تفهم من الرؤية غير ما ذكرناه فكان النظر موضوعا بازائها وذلك في
حق الله تعالى ممتنع واذا تعذر حمل لفظ النظر على حقيقته فلا بد من التجوز حذرا من تعطيل اللفظ وذلك بحمله
على الانتظار او غيره مما يحتمله اللفظ سلمنا انه للرؤية مطلقا ولكن يجب تاويله بحمله على رؤية ثواب الرب
تعالى بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ودليل وجوب الحمل بهذا التاويل السمع والعقل
اما السمع فقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذه الاية صريحة في نفي ادراك الله تعالى بالابصار
كيف وقد ورد ذلك في معرض التمدح والاستقلال فلو امكن ان يكون مدركا في وقت ما لزال عنه التمدح
والاستقلال وهو مح والجمع بين العمل بهذه الاية وبظاهر ما ذكرتموه ممتنع وعند ذلك فلا بد من تاويل ما ذكرتموه
حذرا من تعطيل احد الدليلين وايضا قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب دل
على امتناع الرؤية في حق من يكلمه فمن لا يكلمه اولى ان لا يراه ولانه لم يفرق احد من الامة بينهما وايضا قوله
تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم و
عتوا عتوا كبيرا وصف من سال الرؤية بالعتو ولو كانت الرؤية غير ممتنعة اما لذاتها او لغيرها لما كان
كذلك كما لو سال غيرها من الممكنات وايضا فان الله تعالى عاقب من سال الرؤية بدليل قوله واذ قلتم يا موسى
لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى فقد سالوا موسى
اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم ولو كانت الرؤية جائزة لما وقعت
لما عاقبهم على سؤالها كما لو سالوا غيرها من الممكنات وايضا قوله للكليم لن تراني ولن للتابيد فغير موسى
اولى ان لا يراه واما من جهة المعقول فمن ثلثة اوجه الاول ان المرئي لا بد وان يكون مقابلا للرائي كالا
جسام او في حكم المقابل كالاعراض ورؤية الانسان وجهه في المراة اذ ليس هو في مقابلة وجهه وذلك
يوجب كون المرئي جوهرا او عرضا وان يكون في جهة ومتحيزا والله تعالى عن ذلك الثاني ان المرئي لا بد من
انطباع صورته في العين الباصرة وان يكون متلونا متشكلا متقدرا على ما سلف وذلك في حق الله تعالى
مح الثالث انه وان كانت هذه الشروط شروطا في رؤية الاجسام والباري تعالى ليس بجسم فلا بد من شرائط
سلامة الحاسة وان يكون الرب تعالى بحيث يصح ان يرى والحاسة سالمة فلو كان بحيث يصح ان يرى لرئي

وجه الادراك

في الدنيا لا يلزم من وجود شرط الادراك ضرورة تحققه في الدنيا علم انه ليس بمحال ان يرى والجواب
قولهم المراد بالوجوه الاشخاص عنه اجوبة ثلثة الاول المنع وبيانه ان المتبادر من لفظ الوجه عند الاطلاق
انما هو الجارحة والاصل في كل ما كان كذلك ان يكون حقيقة فيه وحيث يطلق الوجه على الرؤساء او
الاشراف فانما كان بطريق المجاز تشبيها بالوجوه حيث كانت اشرف الاعضاء واجلها قولهم المراد بالوجوه
الباسرة الاشخاص فكذلك الوجوه الناظرة عنه جوابان الاول لا نم ان الوجوه الباسرة هي الاشخاص و
اضافة الظن في يوم القيمة على خلاف العادة غير ممتنع كما في استنطاق الايدي والارجل بالشهادة
على ما قال تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم الثاني وان لزم التجوز في الوجوه الباسرة
فلا يلزم التجوز مطلقا سلمنا ان لفظ الوجه غير ظاهر بحكم الوضع في الجارحة غير انه قد اقترن بها ما يدل على
كونها هي المرادة وبيانه انه وصفها بالنضارة وهي الاشراق وتهلل الاسارير وذلك انما يوصف به الوجه
بمعنى الجارحة لا بمعنى الشرفاء والرؤساء سلمنا ان المراد بالوجوه الاشخاص والانفس ولكن ليس في اضافة
النظر اليها ما يمنع من حمله على الرؤية اذا كان موصولا بالى ولو قال تعالى اشخاص يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
كان ذلك محمولا على الرؤية قولهم ان الى قد يطلق بمعنى واحد الالاء وبمعنى عند عنه جوابان الاول انه
وان كان شايعا الا انه على خلاف الظاهر المتبادر الى الفهم من اطلاق الى فانها مشهورة للحرفية دون ما ذكروه
والاصل فيما كان كذلك ان يكون هو الحقيقة الثاني وان سلمنا عدم الظهورية بحكم الوضع في الحرفية غير
انها قد اقترن بها ما يدل على ارادة الحرفية وحيث ان الاية انما وردت بتبشير المؤمنين وتخصيصا لهم
بالانعام والاكرام وذلك لا يكون الا بما هو نعمة وكرامة ولا يخفى تحقق ذلك عند حمل الى على الحرفية لان
النظر يكون بمعنى الرؤية ورؤية الله تعالى اجل النعم والكرامات ولو حمل الى على واحد الالاء فيكون تقدير
الكلام وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة وناظرة اما بمعنى الرؤية او بمعنى الانتظار فان كان الاول فلا
يخفى ان رؤية النعمة لا يكون نعمة ولهذا فانه قد يشترك في رؤية نعمة الله تعالى المؤمنون والكافرون
وان كان الثاني فانتظار النعمة لا يكون نعمة بل عذابا ومنه قولهم الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح لذلك
التبشير وكذلك ايضا لو حمل على معنى عند فيكون تقدير الكلام وجوه يومئذ ناضرة عند ربها ناظرة
ولا بد من اضمار ثواب ربها او نعمة ربها سواء كان النظر بمعنى الرؤية او الانتظار وفيه ما ذكرناه من المحذور
وزيادة الاضمار والاضمار على خلاف الاصل قولهم لا نم ان الى اذا اقترنت بالنظر يكون للرؤية قلنا دليله
ما سبق قولهم يصح ان يقال نظرت الى الهلال فلم اره لا نم صحة ذلك في موضع اللغة بل الذي يقوله العرب نظرت
الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وربما حذف المطلع واقيم المضاف اليه مقامه تجوزا واستعارة وعلى هذا
يكون الجواب عن قولهم ما زلت انظر الى الهلال حتى رايته وقوله نظرت فرايت من باب التاكيد وذلك كما
عند اختلاف الالفاظ وان اتحد المعنى ومنه قول امرئ القيس مكر مفر مقبل مدبر معا كجلمود صخر حطه

بل

السيل من علِ اضاف الجلمود الى الصخر وهما بمعنى واحد وعلى هذا يحسن ان يقال ادركته قولهم
انظر كيف نظر فلان الى فلان فهو تجوز باسم الرؤية عن تقليب الحدقة بسبب الرؤية غالبا او التجوز باسم السبب
عن المسبب جائز وهذا الجواب عن قوله تعالى وتريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون قولهم ان النظر قد يوصف
بما لا يوصف به الرؤية الحقيقية فليس كذلك ولا مانع من اتصافها بما ذكروه من الصفات قولهم ان العرب لا تصف الا
ما تراه ليس كذلك فانه كما تصف المرئيات قد تصف ما لا ترى في مجاري العادات كالشجاعة والجبن والكرم والبخل
والبر والعقوق والعشق والشوق ونحو ذلك وفيما نحن فيه خاصة فانهم يصفون النظر بمعنى الرؤية ومنه
قول الشاعر نظرت الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي قولهم ان النظر مامور به ومنهي
عنه مثلنا الامر والنهي وان كان لا يتعلق بغير المقدور فاذا اضيف الامر الى النظر الموصول بالى فهو حقيقة في الرؤية
غير انه لما تعذر حمل الامر عليه لكونه غير مقدور تجوز به عن سببه وهو تقليب الحدقة كما سبق قولهم ان النظر
الموصول بالى قد يرد بمعنى الانتظار لا نم ذلك والناقل عن العرب انها تقول نظرت الى فلان بمعنى انتظرته
ان كان غير موثوق به فلا التفات اليه وان كان موثوقا به فنقله مرجوح بالنسبة الى النقل المشهور المأثور عنهم
انهم قالوا النظر الموصول بالى لا يكون الا بمعنى الرؤية فانه لا يقال نظرت الى فلان بمعنى انتظرته بل اذا اريد
به الانتظار قيل نظرته وانتظرته لا غير وقولهم نظري الى الله والى فلان معناه ارتقب الفرج والخير من الله
ومن فلان ينظر الى جهة فلان والى السماء اذ هي في نظر اهل اللغة والعرف جهة الله تعالى ولهذا يرفع الناس
ايديهم في الدعاء اليها وعلى هذا يكون الجواب عن قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي
بالفلاح وقول الشاعر اني الموت من وقع السيوف فمحمول على الرؤية الحقيقية ايضا والمراد به تغير الكر
والفر والضرب والطعن المفضي الى الموت تعبيرا باسم المسبب عن السبب ويحتمل ان يكون المراد بالموت اهل
الحرب الذين يجري الموت على ايديهم تجوزا واستعارة ومنه قول جرير انا الموت الذي خبرت عنه
فليس لهارب عنه نجاة وقول الشاعر اني اليك لما وعدت لناظر محمول ايضا على الرؤية ومعناه ناظر الى
جهتك لترتقب انجاز الوعد وقوله كل الخلائق ينظرون سجاله اي يرونه ولا يمتنع حمل النظر المطلق على الرؤية
وانما الذي يمتنع حمل النظر الموصول بالى على غير الرؤية وكذلك ايضا نظر الحجيج الى طلوع هلال بمعنى الرؤية
ويكون تقدير الكلام كل الخلائق يرون سجاله كما يرى الحجيج طلوع الهلال وقول الشاعر الى ملك يحمو المعالي
ناظره فقد قيل ان هذا البيت من اختلاف المتأخرين الذين لا يحتج باقوالهم ولئن كان حجة فالمراد به الرؤية
ايضا والمراد انهم ناظرون الى جهة الملك في المعارف لارتقاب الاحسان والانعام وقول الشاعر وشعث
ينظرون الى هلال فالمراد ايضا الرؤية وقوله كما نظر الظمآن حيا الغمام فالمراد به الرؤية ايضا اذ لا يمتنع
حمل النظر المطلق على الرؤية كما سبق والمراد بحيا الغمام الماء النازل الذي هو سبب الحيوة ثم وان سلمنا ان
النظر الموصول بالى قد يطلق بمعنى الانتظار غير انه مجاز بعيد والحقيقة ما ذكرناه فلا يترك الا بدليل

سلمنا انه ظاهر في الانتظار غير انه ممتنع حمل النظر في الاية عليه لوجوه خمسة الاول ان الاية انما وردت
لتبشير المؤمنين وتخصيصهم بالانعام عليهم وذلك لا يكون الا بما هو نعمة والانتظار نقمة لا نعمة على ما قيل
فيكون بعيدا عن المقصود الثاني ان الانتظار لا معنى له سوى التطلع والتوقع لما عسى ان يكون مع ذلك
ومن تيقن حصول ما يريد في وقته ولا يتخلف عنه على الاستمرار والدوام فلا يسمى منتظرا ولهذا لما كان
الرب تعالى عالما بما يقع مما يريد في وقته من غير تخلف لم يسم منتظرا واهل الجنان مستيقنون لدوام
نعم الله تعالى عليهم فلا يصح اتصافهم بالانتظار الثالث ان النظر مضاف الى الرب تعالى بقوله الى ربها ناظرة
فلو حمل النظر على الانتظار فاما ان يكون المنتظر هو الله تعالى او غيره فان كان الاول فهو محال اذ الرب تعالى
لا ينتظر نفسه اذ الانتظار يتوقع وقوع ما يصح وقوعها والرب تعالى لا يتوقع وقوعها وان كان الثاني فيلزم منه الاضمار
وهو على خلاف الاصل الرابع هو ان الموصوف بالنظر الوجوه وهو بمعنى الجارحة كما سبق والوجه بمعنى الجارحة
لا يوصف بالانتظار الخامس ان الوجوه الموصوفة بكونها ناظرة موصوفة بالنضارة بقوله وجوه يومئذ ناضرة
والنضارة والابتهاج لا يحصل الا بالانتظار واما قوله تعالى في حق الكفار ولا ينظر اليهم فمحمول ايضا على
النظر الحقيقي وهو الرؤية غير ان النظر الحقيقي ينقسم الى نظر سخط وهو ما يعقبه العقوبة والى نظر رحمة وهو ما
يعقبه الاحسان والانعام وعند ذلك فلا يلزم من كونه غير ناظر اليهم نظر رحمة ان لا يكون ناظرا اليهم اصلا اذ
لا معنى لنظر الرحمة غير النظر الذي يعقبه العفو والصفح فاذا لم يعقب نظره اليهم العفو والصفح قيل لم ينظر
اليهم نظر رحمة وان كان ناظرا اليهم حقيقة واما قوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت فالمراد به النظر
الحقيقي غير ان النظر الحقيقي ايضا ينقسم الى ما يعقبه الاعتبار والى ما لا يعقبه الاعتبار والمراد من
الاية انما هو النظر الاول دون الثاني وذلك لا ينافي النظر الحقيقي قولهم انه حقيقة في النظر المشروط بالشروط
المعتبرة من قبل قلنا النظر حقيقة لا يختلف بالشروط وعدمها بل غايتها ان وجود النظر متوقف عليها
لا نفس الحقيقة اذ شرط الوجود لا يكون داخلا في المفهوم من النظر وعند ذلك فيجب حمله على مطلق النظر
اذ هو المفهوم منه واما اعتبار الشروط وعدم اعتبارها فمأخوذ من الدليل العقلي وقد ابطلنا كل ما قيل
فيه قولهم ولو كان حقيقة في مطلق الرؤية فيجب تأويله قلنا الاصل انما هو العمل باللفظ في حقيقته الا ان
يدل عليه دليل وقوله تعالى لا تدركه الابصار لا يدل على ان الباري تعالى غير مرئي الا ان يكون الادراك هو
الرؤية ونحن ان سلكنا مذهب كثير من ائمتنا كالقلانسي وعبد الله بن سعيد وغيره وهو ان [illegible]
اذ الادراك ينبئ عن اللحوق والاحاطة بالمدرك وتقديره وتحديده فقد اندفع الاشكال وان سلكنا
مسلك الشيخ ابي الحسن من ان الادراك بالرؤية هو الرؤية فنقول ان نفي الادراك عن الابصار اما ان يكون
محمولا على نفيه عن الكل جملة او عن البعض دون البعض او عن كل واحد واحد لا سبيل الى نفيه عن كل واحد
واحد لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الاول او الثاني فمسلم ولكن لا يلزم منه ان لا يكون مدركا في الجملة

فان

بالنظر اليه

فان نفي الادراك عن الابصار جملة لا يوجب النفي عن كل واحد واحد وكذلك النفي عن البعض لا يوجب النفي
عن الباقي ثم وان سلمنا انه اراد به كل واحد واحد من الابصار فنحن نقول به فان المدرك للباري تعالى عندنا انما
هو المدرك وهو نفس ذوات الابصار لا نفس الابصار فان قيل فكما ان الابصار لا تدركه فكذلك لا يدركه غيرها
ولا فائدة للتخصيص قلنا انما يلزم ذلك ان لو انتفت فائدة التخصيص او لو انحصرت فائدة التخصيص في نفي حكم المنطوق
عن المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان لخصوص سؤال سائل عنه دون غيره او لمعنى اخر وان سلمنا انه اراد
بالابصار المبصرين ولكن لا نسلم ان الالف واللام للعموم وان سلمنا انها للعموم في الاشخاص فلا نسلم انها للعموم
بالنظر الى الازمان ولا يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا فانه لو قال القائل كل من دخل داري
فاطردها فانه وان عم كل داخل فانه لا يعم كل زمان حتى انه لو دخل مرة ثانية من دخل اولا فانه لا يستحق شيئا قولهم
انه لو جاز ان يرى في بعض الازمان لزال عنه التمدح والاستعلاء عنه اجوبة ثلثة الاول لا نسلم انه اراد التمدح
بكونه لا تدركه الابصار فانه وان تميز بذلك عن غيره من المدركات فيشاركه المعدوم في ذلك والاجتماع بين الضدين والمجموع
والطعوم والروائح عندهم فان قيل وان شاركه بعض الاشياء في نفي كونه مدركا الا ان له حكم التمدح ولهذا فانه
قد تمدح بقوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ولم يبطل حكم التمدح بكون بعض الاجسام وجميع الاعراض كذلك
قلنا ليس التمدح بنفي السنة والنوم عنه بل بما يدل عليه بذلك من نفي الغفلة والذهول واستحالة خروجه عن
كونه عالما وذلك غير موجود في الاعراض وغيرها من الاجسام الثاني وان سلمنا انه اراد به التمدح ولكن لا نسلم ان
التمدح يبطل بسبب عدم استمرار ذلك في كل زمان فانه تعالى كما يتمدح بالصفات النفسية اللازمة فقد يتمدح
بالصفات الفعلية الغير اللازمة لكونه خالقا ورازقا وموجدا الى غير ذلك ثم ولو كان التمدح لا يتم دون ان لا يكون
مدركا مطلقا لما كان تخصيص الكفار بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة لعموم ذلك بالنسبة
الى غيرهم الثالث سلمنا لزوم ما به التمدح في كل زمان لكن لعل المراد بما اتى بنفيه من الادراك هو غير ما نفاه
من الابصار وعند ذلك فلعله ان يكون ادراك الرب تعالى بمعنى الرؤية كما قال البصريون من المعتزلة واما بمعنى العلم
لا بمعنى الرؤية كما قال البغداديون منهم فان كان الاول فهو محال على اصلهم حيث قالوا ان الادراكات لا تدرك
لا بنفسها والابصار من الادراكات وان كان الثاني فقد قلنا ان الابصار لا تعلم ولا يلزم من ذلك نفي الادراك كما لا يلزم
من نفي الادراك عن الشيء نفي العلم وان سلمنا ان الاية عامة مطلقا غير انها عامة في كل الاشخاص والازمان واياتنا
خاصة في بعض الاشخاص وبعض الازمان واذا تعارض الخاص والعام كان الخاص مقدما لقوة دلالته ولما فيه
من الجمع بينه وبين العام فانه لا يلزم من العمل بالخاص ابطال العام بالكلية لامكان العمل به في غير محل الخاص بخلاف
العكس ولا يخفى ان الجمع بين الدليلين اولى من تعطيل احدهما والعمل بالاخر وان سلمنا ظهور ما ذكرتموه وتجردها ولكن
انه دل على نفي الرؤية فلا يدل على انتفاء الجواز وقوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب ليس فيه ما يدل على كونه مرئيا بالمقالة الوحي والا لما كان الترديد مفيدا واما وصف من طلب الرؤية

بالعنو فلم يكن لكونه غير مرئي بل لانه طلب ذلك على سبيل التعجيز والتشكيك في نبوة المرسل اليه على ما سلف من قوله
لن تراني فقد سبق جوابه ايضا وما ذكروه من الشبه العقلية فقد ابطلناها ايضا فيما تقدم فهذا ما عندنا
في هذه المسألة وفقنا الله **النوع الرابع** في ابطال التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى ويشتمل على احدى عشر
مسألة ا في انه تعالى ليس بجوهر ب في انه تعالى ليس بجسم ج في انه تعالى ليس بعرض د في امتناع حلول الحوادث بذاته
ه في انه ليس في جهة ولا مكان و في انه ليس في زمان ز في انه لا يحل في محل ح في الرد على النصارى ط في انه ليس
بالالم واللذة ولا شيء من اجناس الاعراض ي في انه ليس بعالم يا في استحالة الكذب عليه تعالى **المسألة الاولى**
في انه ليس بجوهر مذهب اهل الحق ان الله تعالى ليس بجوهر وذهب الفلاسفة والنصارى الى انه تعالى جوهر بسيط
لا تركيب فيه وربما تحاشى بعض الحذاق من الفلاسفة كابن سينا وغيره من اطلاق الجوهر على الله تعالى مصرحين بانه
ان الجوهر هو الذي له ماهية اذا وجدت في الاعيان كان وجودها لا في موضوع وذلك لا يكون الا فيما وجوده
زيد على ماهيته والباري تعالى لا يزيد وجوده على ماهيته بل ذاته وجوده ووجوده ذاته فلا يكون جوهرا
والمعتمد هو ان نقول لو كان الباري تعالى جوهرا لم يخل اما ان يكون جوهرا كالجواهر او لا كالجواهر فان كان الاول
فهو مح لوجوه الاول انه لا يخلو اما ان يكون وجوده واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته لزم ان
يشترك جميع الجواهر في وجوب الوجود لذاتها لضرورة اشتراكها في معنى الجوهر وهو مح وان كان ممكنا لزم ان
قابلا للحدوث والعدم وهو خلاف الفرض اذ الكلام انما هو مفروض في واجب الوجود لذاته الثاني انه اما
ان يكون قابلا للتجزية او لا فان كان الاول لزم ان يكون جسما مركبا وهو محال كما ياتي وان كان الثاني فيلزم ان
في الحقارة والصغر بمنزلة الجوهر الفرد والله تعالى يتقدس عن ذلك الثالث انه لا يخلو اما ان يكون بذاته قابلا للحلول
الاعراض المتقابلة المتعاقبة عليه او لا يكون قابلا لها فان كان الاول فيلزم ان يكون محلا للحوادث وهو مح كما
ياتي وان كان الثاني فيلزم امتناع ذلك على كل الجواهر ضرورة الاشتراك بينهما في المعنى وهو خلاف المحسوس
الرابع انه لا يخلو اما ان يكون بذاته قابلا لان يشار اليها انها ههنا او هناك او لا يكون قابلا لذلك فان كان
الاول فيكون متحيزا اذ لا معنى للمتحيز الا هذا والتحيز على الباري تعالى مح لوجهين الاول اما ان يكون مستقلا عن
حيزه او لا يكون مستقلا عنه فان كان مستقلا عنه فيكون متحركا وان لم يكن مستقلا عنه فيكون ساكنا و
الحركة والسكون حادثان على ما ياتي وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والحادث لا يكون واجب الذات الوجه الثاني
هو ان اختصاصه بحيزه اما ان يكون لذاته او لمخصص من خارج فان كان لذاته فليس هو اولى من تخصيص غيره من
الجواهر ضرورة المساواة في المعنى وان كان بغيره فيكون الرب تعالى مفتقرا الى غيره في وجوده فلا يكون واجب
الوجود لذاته وان كان غير متحيز لزم في كل جوهر ان يكون غير متحيز ضرورة المساواة في المعنى وهو مح كيف وانه
لا معنى للجوهر غير المتحيز بذاته فما لا يكون كذلك لا يكون جوهرا الخامس انه لو كان جوهرا كالجواهر لما كان مفتقرا
لوجود غيره من الجواهر ولا اولوية لبعض الجواهر بالعلية دون البعض ويلزم من ذلك ان لا يكون شيء من الجواهر

معلولا

بلغ

معلولا او ان يكون كل جوهر معلولا للاخر والكل مح فان قيل الجواهر وان تماثلت في الجوهرية الا انها متمايزة
ومتغايرة بامور موجبة لتعين كل واحد منهما عن الاخر وعند ذلك فلا مانع من اختصاص بعضها بامور واحكام
لا وجود لها في البعض الاخر ويكون ذلك باعتبار ما به التعين لا باعتبار ما به الاشتراك فنقول اما الكلام في
اختصاص كل واحد بما به التعين كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون اختصاص كل واحد
من المتماثلات بما اختص به لمخصص من خارج وذلك على الله تعالى مح فان قيل انه جوهر لا كالجواهر وان قيل انه
جوهر لا كالجواهر فهو تسليم للمطلوب فانا انما ننكر كونه جوهرا كالجواهر واذا آل الامر الى الاطلاق اللفظي فالنزاع
لفظي ولا مشاحة فيه الا من جهة الشرع ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى اثباته وعلى هذا فمن قال انه جوهر بمعنى
انه موجود لا في موضوع والموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه كما قاله الفلاسفة وانه جوهر بمعنى
انه قائم بنفسه غير مفتقر في وجوده الى غيره كما قاله ابو الحسين البصري مع اعترافه انه لا يثبت له احكام الجواهر
فقد وافق في المعنى واخطا في الاطلاق من حيث انه لم ينقل عن العرب اطلاق الجوهر بمعنى القائم بنفسه ولا
ورد فيه اذن من الشارع فان قيل لا خلاف في اطلاق الجوهر على الجواهر الحادثة وانها تختص بهذا الاسم عن
جميع اجناس الاعراض ولا اشتراك بين الجواهر والاعراض اتفاقا وافتراقا وليس مدلول الجوهر ما به الاتفاق
والا لسميت الاعراض جواهر فلم يبق الا ان يكون المدلول ما به الافتراق وما به مفارقة الجواهر للاعراض انما هو
قيامها بانفسها وانها موجودة لا في موضوع وهذا المعنى متحقق في حق الله تعالى فصح تسميته جوهرا بالنظر
الى تحقيق موضوع الاسم لغة فنقول من اصحابنا من منع كون الجواهر الحادثة قائمة بانفسها وهو اختيار ابي اسحق
الاسفرايني مصيرا منهم الى ان القائم بنفسه هو الغني عن الافتقار الى الغير مطلقا وهو حق وفق استعمال اللغة
فانهم يعبرون بالقائم بنفسه عن المستقل بنفسه غير محتاج الى الاعوان والانصار والجواهر ليست
كذلك فانها مفتقرة في حدوثها الى المحدث وفي استمرارها الى استمرار البقاء وبعض الاعراض وعلى هذا فقد
امتنع ان يكون مناط اسم الجوهر هو القائم بالنفس ثم وان سلمنا ان الجوهر الحادث قائم بنفسه فلا نسلم انه لا امتياز
للجواهر عن الاعراض الا به فانها متميزة بكونها متحيزة بذاتها وانها محل للاعراض فلعل مناط اسم الجوهر هذا
وهو غير متحقق في الله تعالى سلمنا ان مناط الاسم كونه قائما بنفسه غير ان ذلك غير كاف في جواز الاطلاق دون
اذن الشارع والا لصح تسميته تعالى لكونه جوادا سخيا اذ هو مدلول اسم السخي في وضع اللغة وان يسمى فقيها لكونه
عالما اذ هو مدلول اسم الفقيه لغة وليس كذلك فان قيل قد يسمى اصل الشيء جوهرا ومنه يقال لذات الشيء هو جوهره
وليست الرجل جوهر وقد يطلق ايضا على كل شيء نفيس خطير انه جوهر ومنه يقال لبعض الاحجار النفيسة جوهر
والباري تعالى اصل كل شيء وانفس من كل نفيس فكان جوهرا قلنا ان لم يكن المصحح لاطلاق اسم الجوهر في الشاهد
موجودا في الغائب فقد امتنع الالحاق وان كان موجودا فانه يصح الالحاق لو صح القياس في اللغة وهو غير مسلم وان صح
ولكن لا بد من الاطلاق الشرعي والاذن فيه على ما تقدم **المسألة الثانية** في ان الله تعالى ليس بجسم فذهب اهل الحق الى ان

قال المصنف رحمه

الباري تعالى ليس بجسم وذهب بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فذهب بعض الكرامية الى انه جسم بمعنى انه موجود
وذهب بعضهم الى انه جسم بمعنى انه قائم بنفسه وذهب بعض المجسمة الى انه جسم حقيقة متصف باحكام الاجسام وانه
متصف بصفات الجسمية ثم ان منهم من قال انه مركب من لحم ودم كمقاتل بن سليمان وغيره ومنهم من قال انه نور يتلألأ بلغ
كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومن المجسمة من قال انه على صورة الانسان لكن منهم من قال
انه على صورة شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه على صورة شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى عن قول المبطلين والمعتمد
في نفي الجسمية انه تعالى لو كان الباري تعالى جسما اما ان يكون كالاجسام او لا كالاجسام فان كان كالاجسام فهو محال لثمانية
اوجه منها اربعة وهي ما ذكرنا في استحالة كونه جوهرا وهي الاول والثالث والرابع والخامس ويختص الجسم باربعة
اوجه الاول انه اذا ثبت ان الرب تعالى غير متصف بكونه جوهرا امتنع ان يكون متصفا بكونه جسما لان الجسم مركب
الجواهر ومفتقر اليها ويلزم من انتفاء ما لا بد منه في كونه جسما ان لا يكون جسما الثاني انه قد ثبت ان الله تعالى
متصف بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المثبتة من قبل فلو كان الباري تعالى جسما كالاجسام
للزم من اتصافه بهذه الصفات مع ما زعمه المجسمة محال وبيان ذلك من وجهين الاول انه لو اتصف بكل واحدة من
هذه الصفات فاما ان يكون جزء من اجزائه متصفا بجميع هذه الصفات واما ان يكون المتصف بجملتها بعض الاجزاء دون
البعض واما ان يكون كل جزء مختصا بصفة واما ان يقوم كل صفة من هذه الصفات مع اتحادها بجملة الاجزاء فان
كان الاول فيلزم منه تعدد الالهة وهو محال كما يأتي وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه لا اولوية لان يكون
بعض الاجزاء متصفا بها دون البعض مع التساوي في المعنى فان قيل هذا انما يلزم ان لو تساوت الاجزاء لعله
مركب من اجزاء مختلفة بالنوع ومع هذا فلا يتم لا اولوية فنقول تلك الاجزاء اما ان يكون ايضا اجساما
او جواهر بسيطة لا تركيب فيها فان كان الاول فالكلام في اتصاف ذلك الجسم الذي هو جزء كالكلام في الاول وهو
تسلسل ممتنع وان كان الثاني فذلك الجزء هو الاله وهو عود الى ان الرب تعالى جوهر وقد ابطلناه الوجه الثاني انه
يلزم ان يكون الاله تعالى هو ذلك الجزء دون غيره ولا يمكن ان يقال انه وان قامت هذه الصفات بجزء ويتعدى
حكمها العالمية والقادرية وغير ذلك الى الجملة فانا بينا ان حكم العلة لا يتعدى محلها وان كان الثالث
وهو ان يكون كل جزء مختصا بصفة من جملة الصفات ولا وجود لغيره فيما فيه فلا اولوية ايضا وان كان الرابع فهو
ممتنع لما فيه من قيام المتحد بالمتعدد الوجه الثاني في بيان لزوم المحال من اتصافه بهذه الصفات وهو انه لا يخ
اما ان يكون اتصافه بهذه الصفات واجبا لذاته او لغيره لا جائز ان يقال بالاول والا لزم اتصاف كل جسم بها
لوجوبها للذات المتساوية في الحقيقة على ما وقع به الفرض وان كان الثاني فيلزم ان يكون الرب تعالى مفتقرا الى
ما يخصصه بصفاته والمحتاج الى غيره في افادة صفاته له لا يكون الها الثالث انه لو كان جسما لكان
له بعد وامتداد وذلك البعد اما ان يكون غير متناه او متناهيا فان كان غير متناه فاما ان يكون غير متناه
من جميع الجهات او من بعض الجهات دون البعض فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول ما سنبينه من استحالة

بعد لا يتناهى الثاني انه يلزم ان لا يوجد جسم غيره وان يداخل الاجسام ويخالط القاذورات وهو محال
وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لوجهين الاول ما سنبينه من استحالة بعد لا يتناهى الثاني انه اما ان يكون اختصاص
احد الطرفين بالنهاية دون الآخر لذاته او لمخصص من خارج فان كان الاول فهو محال لعدم الاولوية وان كان الثاني
فيلزم ان يكون الرب تعالى مفتقرا في افادة مقداره الى موجب ومخصص ولا معنى للمعلول غير نفس الاحتياج على
ما تقدم فيكون الرب تعالى معلول الوجود وهو محال وان كان متناهيا من جميع الجهات فله شكل ومقدار فاما
ان يكون مختصا بذلك الشكل والمقدار لذاته او لامر خارج فان كان الاول لزم اشتراك الاجسام فيه ضرورة
الاتحاد في الطبيعة وان كان الثاني فالرب تعالى محتاج في وجوده الى غيره وهو محال الرابع انه لو كان جسما لكان
مركبا من الاجزاء وهو محال لوجهين الاول انه يكون مفتقرا الى كل واحد من تلك الاجزاء ضرورة استحالة وجود
المركب دون اجزائه وكل واحد منها غيره والمفتقر الى الغير ممكن فلا يكون واجبا لذاته وقد قيل انه واجب
لذاته الثاني ان تلك الاجزاء اما ان يكون واجبة الوجود لذاتها او ممكنة او البعض واجبا والبعض ممكنا
لا جائز ان يقال بالاول على ما سيأتي تحقيقه في اثبات الوحدانية وان كان الثاني او الثالث فلا يخفى ان
المفتقر الى الممكن المحتاج الى الغير اولى بالامكان والاحتياج والممكن المحتاج لا يكون واجبا لذاته وما لا
يكون واجبا لذاته لا يكون الها هذا كله ان قيل انه جسم كالاجسام وان قيل انه جسم لا كالاجسام كان النزاع في
اللفظ دون المعنى والطريق في الرد ما اسلفناه في كونه جوهرا فان قيل ما شاهدنا من الموجودات ليس
الا اجساما او اعراضا واثبات قسم ثالث مما لا يعقل واذا كانت الموجودات منحصرة في الاجسام والاعراض
فالباري ليس بعرض لان العرض مفتقر الى الجسم والباري تعالى لا يفتقر الى شيء والا كان ما يفتقر اليه شريك
منه وهو محال واذا لم يكن عرضا تعين ان يكون جسما وايضا فانه قد ثبت ان الرب تعالى فاعل على الحقيقة ولم
نشاهد فاعلا على الحقيقة الا جسما حتى انه لو اخبر مخبر انه رأى فاعلا على الحقيقة ليس بجسم لكان ذلك منه
مستنكرا كاستنكاره انه شاهد اجتماع السواد والبياض واذا ثبت استحالة كون الفاعل في الشاهد فاعلا
وليس بجسم فكذلك في الغائب وهذا كما انه لما استحال كون العالم عالما في الشاهد بدون العلم وبدون
الصورة وجب طرد ذلك في الغائب وايضا فانه قد ثبت ان الرب تعالى عالم بالاجسام ولا معنى لكونه عالما بها
غير انطباع صورها في نفسه وانطباع المجرى في غير المجرى محال وايضا فانه قد ثبت اتصافه بالعلم والقدرة
وغير ذلك من الصفات ولا معنى لقيام الصفة بالموصوف الا انها موجودة في حيز تبعا لمحلها والا فلا يكون قيام
احد بالآخر اولى من العكس واذا كان الباري تعالى في جهة كان جسما وايضا فقد دل على كونه جسما ما ورد من
الظواهر الدالة على كونه بوجه ويد الى غير ذلك من الصفات الخبرية ثم وان سلمنا انه ليس جسما على الحقيقة
ولكن ما المانع من اطلاق اسم الجسم عليه وان لم يكن جسما في الحقيقة كما اطلق عليه انه نفس وقد ورد به القرآن قوله
تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وليس نفس حقيقة فان النفس لا تخرج عن كونه جسما لطيفا او جوهرا

او عرضا على اختلاف المذاهب والجواب اما الشبهة الاولى فمندفعة فان حاصلها يرجع الى الوهم باعطاء
الغائب حكم الشاهد من غير جمع بجامع والحكم على غير المحسوس بمثل ما حكم به على المحسوس وهو كحكم غير صادق
كما سلف وذلك كحكم الواهمة على ان ابعاد العالم لا نهاية لها وانه ما من نهاية الا وبعدها نهاية اخرى الى
ما لا يتناهى وان كان العقل قد دل على النهاية ثم ولو لزم ان يكون جسما كما في الشاهد للزم ان يكون حادثا
كما في الشاهد وان لا يخرج عن الاعراض التي لا يخرج عنها الاجسام في الشاهد كالحركة والسكون وغير ذلك وفيه
اندفاع الشبهة الثانية ايضا وما استشهدوا به من فصل العلم والعالم عنه جوابه ان الاول الزام لكونه عالما
ما لا يزيد على قيام العلم به حتى يكون العلم علة له كما سيأتي في ابطال الاحوال والثاني ان سلم ذلك ولكن لا نم
ان سند كونه علة في الغائب لكونه عالما القياس على الشاهد بل سند ذلك انما هو الدليل القاطع العقلي
العام للشاهد والغائب اما ان يكون احدهما مقيسا على الآخر فلا واما شبهة الانطباع فقد سبق
جوابها والقول بانه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف غير وجودها في الجهة تبعا لمحلها غير مسلم واما اطلاق
الدال على التجسيم فقد سبق جوابها قولهم ما المانع من مجرد التسمية قلنا العدم مساعدة اللغة وورود الاذن
من الشارع بذلك ولا يلزم من التسمية نفسا تسميته جسما فان مدلول النفس في كل شيء ذاته وحقيقته
ولهذا يقال نفس الجوهر ونفس العرض اشارة الى ذاته والرب تعالى له ذات وحقيقة وكان مسمى باسم النفس وان
سلم اطلاق الاسم بمجرد اخوى مسماه فلا يلزم مثله في الجسم من غير جامع وان وجد الجامع فانما يصح القياس
[illegible] ان لو كان القياس في اللغة صحيحا وهو ممنوع والاطلاق يستدعي [illegible] او هو باطل كما سبق

المسألة الثالثة في انه تعالى ليس بعرض قد اتفق العقلاء على ان الرب تعالى ليس بعرض لانه لو كان عرضا
فاما ان يكون من جنس الاعراض او لا يكون من جنسها فان كان من جنس الاعراض فهو ممتنع لاربعة اوجه الاول
انه لو كان من جنسها لكان ممكنا او كانت باقي الاعراض واجبة ضرورة التساوي في معنى العرضية وهو
محال الثاني انه لو كان من جنسها فاما ان يفتقر الى محل يقوم به او لا يفتقر فان كان الاول خرج عن كونه واجب
الوجود لذاته لافتقاره الى ما يقوم به في وجوده وان كان الثاني لزم منه استغناء باقي الاعراض عن
المحل ضرورة الاتحاد في معنى العرضية الثالث انه لو كان عرضا لاستحال بقاؤه على ما يأتي وخرج عن ان يكون
واجب الوجود لذاته الرابع انه قد ثبت كون الرب تعالى متصفا بالصفات النفسانية من العلم والقدرة وغير
ذلك فهذه الصفات معان فلو كان عرضا لكان معنى والمعنى لا يقوم بالمعنى على ما يأتي تحقيقه هذا ان كان
من جنس الاعراض وان لم يكن من جنس الاعراض فحاصل النزاع راجع الى اللفظ دون المعنى كما سبق ولا وجه
لاطلاقه مع عدم ورود الشرع به

المسألة الرابعة في بيان امتناع حلول الحوادث بذات الرب تعالى
وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تلخيص محل النزاع فنقول المراد بالحادث المتنازع فيه الموجود بعد العدم كان
ذاتا قائما بنفسه كالجوهر او صفة لغيره كالعرض واما ما لا وجود له كالعدم والاحوال عند القائلين بها

فانها

(في الهامش: بلغ — في انه تعالى ليس بعرض — بلغ — في [امتناع] حلول الحوادث بذاته تعالى — الاحتجاج)

فانها غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم كالعالمية والقادرية والمريدية ونحو ذلك والنسب والاضافات
فانها عند المتكلم امور لا وجود لها في التحقيق لمن ذلك بعد ان لم يكن يقال له متجدد ولا يقال له حادث وعند
هذا فنقول اتفق العقلاء من ارباب الملل وغيرهم على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تعالى لكن اكثرهم ممن
يفتقر اليه في غير المجوس والكرامية فانهم اتفقوا على جواز ذلك غير ان الكرامية لم يجوزوا قيام كل حادث
بذات الرب تعالى بل قال اكثرهم هو ما يفتقر اليه في الايجاد والخلق ثم اختلفوا في هذا الحادث فمنهم من قال
هو قوله كن ومنهم من قال هو الارادة فالخلق القول او الارادة في فانه يستند الى القدرة القديمة لا انه حادث
باحداث واما الخلق في المخلوقات فيستند الى الارادة والقول على اختلاف مذهبهم في المخلوق القائم بذاته
يعبرون عنه بالحادث والخارج عن ذاته يعبرون عنه بالمحدث ومنهم من زاد على ذلك حادثين آخرين وهما السمع
والبصر واجمعت الكرامية على ان ما قام بذاته من الصفات الحادثة لا يتجدد له منها اسم ولا يعود اليه منها حكم
انه لا يقال انه قائل بقول ولا مريد بارادة بل قائل بالقائلية ومريد بالمريدية ولم يجوزوا عليه اطلاق اسم متجدد لم
يكن فيما لم يزل بل قالوا اسماؤه كلها ازلية حتى الرازق والخالق وان لم يكن في الازل رزق ولا خلق واما
ما كان من الصفات المتجددة التي لا وجود لها او كان منها ما لا افتقد اتفق المتكلمون على امتناع اتصاف الرب
تعالى بها غير ابي الحسين البصري فانه قال بتجدد عالميات له تعالى بتجدد المعلوم وما كان من النسب والاضافات
والتعلقات فمتفق من ارباب العقول على جواز اتصاف الرب تعالى بها حتى انه يقال انه موجود مع العالم
بعد ان لم يكن وما كان من الاعدام والسلوب فان كان سلب امر يستحيل بتقدير وجوده له تعالى فلا يكون متجددا
بالاجماع لكونه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض الى غير ذلك وان كان سلب امر لا يستحيل بتقدير اتصاف الرب تعالى
به كالنسب والاضافات فغير ممتنع ان يتصف الرب تعالى به بعد ان لم يكن بالاتفاق فانه اذا كان الحادث موجودا
صح ان يقال الباري تعالى موجود مع وجوده ويتعذر هذه المعية عند فرض عدم ذلك الحادث فيتجدد له
سلب بعد ان لم يكن واذا اتينا على تلخيص محل النزاع فنعود الى المقصود وقد احتج اهل الحق على امتناع قيام الحوادث
بذات الرب تعالى بحجج ضعيفة الاولى قالوا لو كان الباري تعالى قابلا لحلول الحوادث لذاته لما خلا عنها او عن
اضدادها وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن الحوادث يجب ان يكون حادثا والرب تعالى ليس بحادث وهذه
الحجة مبنية على خمس مقدمات الاولى ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد والثانية ان ضد الحادث لا بد وان
يكون حادثا والثالثة ان ما قبل حادثا فلا يخلو عنه او عن ضده والرابعة ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث والخامسة
ان الحدوث على الرب تعالى محال اما ان الرب تعالى ليس بحادث فقد سبق تقريره واما ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فسيأتي تقريره في حدوث الجواهر وانما الاشكال في المقدمات الثلاث الاول وذلك ان لقائل ان يقول قولكم
ان كل صفة حادثة لا بد لها من ضد اما ان يراد بالضد معنى وجودي يستحيل اجتماعه مع تلك الصفة لذاتيهما واما
ان يراد به ما هو اعم من ذلك وهو ما لا يتصور اجتماعه مع وجود الصفة لذاتيهما او ان كان عدما حتى يقال ان عدم

(في الهامش: السمع والبصر)

الصفة يكون ضد الوجود هاهنا فان كان الاول فلا نسلم انه لا بد وان يكون للصفة ضد بذلك الاعتبار والاستدلال
على موقع المنع عسر جدا وان كان الثاني فلا نسلم انه يلزم ان يكون ضد الحادث حادثا والا لكان عدم العالم السابق
على وجوده حادثا ولو كان عدمه حادثا لكان وجوده سابقا على عدمه وهو محال ثم وان سلمنا انه لا بد وان يكون
ضد الحادث معنى وجوديا ولكن لا نسلم امتناع خلو المحل عن الصفة وضدها بهذا الاعتبار حيث قررنا في مسئلة
الكلام والادراك ان القابل للصفة لا يخلو عنها او عن ضدها انما كان بالمعنى الاعم لا بالمعنى الاخص فلا تناقض
الحجة الثانية لو قامت الحوادث بذاته لكان لها سبب والسبب اما الذات او خارج عنها فان كان هو الذات وجب
دوامها بدوام الذات وخرجت عن ان تكون حادثة وان كان خارجا عن الذات فاما ان يكون معلولا لله تعالى
او لا يكون معلولا فان كان الاول لزم الدور وان كان الثاني فذلك الخارج يكون واجب الوجود بذاته فيكون مفتقرا
للاله تعالى في صفة فكان اولى ان يكون هو الاله وهذه المحالات انما لزمت من قيام الحوادث بذات الرب تعالى
فكان محالا وللقائل ان يقول وان افتقرت الصفات الحادثة الى سبب فالسبب انما هو القدرة القديمة والمشية الازلية
القائمة بذات الرب تعالى كما هو مذهب الكرامية على ما اوضحناه وليس السبب هو الذات ولا خارجا عنها ولا يلزم
من دوام القدرة دوام المقدور والا لكان العالم قديما وهو ممتنع فان قيل اذا كان المرجح للصفة الحادثة هو القدرة
القديمة والارادة والاختيار فلا بد وان يكون الرب تعالى قاصدا لمحل حدوثها او محل حدوثها الى الذات فيجب
ان يكون قاصدا الى ذاته والقصد الى الشيء يستدعي كونه في الجهة وهو ممتنع ثم وبتقدير تسليم كل حادث وهو
ايضا ممتنع ايضا فان الصفة الحادثة عند الكرامية انما هي قوله كن والارادة التي هي مستند وجود المحدثات
وعند ذلك فلا حاجة الى الحادث الذي هو القول والارادة لامكان استناد جميع المحدثات الى القدرة القديمة
قلنا اما الاول فمندفع فان القصد الى ايجاد الصفة وان استدعى القصد الى محل حدوثها فانما يلزم من
ذلك ان يكون المحل في الجهة ان لو كان القصد بمعنى الاشارة الى الجهة وليس كذلك بل بمعنى ارادة احداث الصفة بلغ
فيه وذلك غير موجب للجهة ثم وان كان القصد الى ايجاد الصفة في المحل يوجب كون المحل في جهة فيلزم من ذلك
امتناع القصد من الله تعالى الى ايجاد الاعراض لان القصد الى ايجادها يكون قصدا لمحالها ويلزم من ذلك ان
يكون محالها في الجهات والقصد الى ما هو في جهة ممن ليس في جهة ممتنع وذلك يفضي الى ان يكون الرب تعالى
في الجهة عند قصد خلق الاعراض وهو ممتنع والقول بانه لما جاز خلو بعض الحوادث في ذاته جاز خلو كل
حادث فدعوى مجردة وقياس من غير جامع وهو باطل على ما اسلفناه في قاعدة الدليل واما الثاني فحاصله
يرجع الى لزوم رعاية الحكمة والغرض في افعال الله تعالى وهو غير موافق لاصولنا وان كان ذلك لا طريق الا
الخصم فلعله لا يقول به وان كان قائلا به فليس القول بحظه في القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى
ضرورة تصويبه في رعاية الحكمة اولى من العكس الحجة الثالثة انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا
لها في الازل والا كانت القابلية عارضة لذاته واستدعت قابلية اخرى وهو تسلسل ممتنع وكون الشيء قابلا

الشي

الشيء فرع امكان وجود المقبول اذ القابلية نسبة بين القابل والمقبول فيستدعي تحقق كل واحد منهما
ويلزم من ذلك امكان حدوث الحوادث في الازل وحدوث الحوادث في الازل ممتنع للتناقض بين كون
الشيء ازليا وبين كونه حادثا وللقائل ان يقول لا نسلم انه لو كان قابلا لحلول الحوادث بذاته لكان قابلا لها
في الازل فانه لا يلزم من القبول للحادث فيما لا يزال مع امكان القبول له ان لا مع عدم امكانه ازلا والقول
بانه يلزم منه التسلسل لزم عليه الايجاد بالقدرة للمقدور وكون الرب تعالى خالقا للحوادث فانها نسبة متجددة
بعد ان لم تكن فما هو الجواب هاهنا يكون الجواب ثم وان سلمنا انه يلزم من القبول فيما لا يزال القبول ازلا
ولكن لا نسلم ان ذلك يوجب امكان وجود المقبول ازلا ولهذا على اصلنا البارى تعالى موصوف في الازل بكونه
قادرا على خلق العالم ولا يلزم منه امكان وجود العالم ازلا الحجة الرابعة انه لو قامت الحوادث بذاته لكان
متغيرا والتغير على الله تعالى محال ولهذا قال الخليل عم لا احب الافلين اي المتغيرين وللقائل ان يقول ان اردتم بالتغير
حلول الحوادث بذاته فقد اتحد اللازم والملزوم وصار حاصل الشرطية لو قامت الحوادث بذاته لقامت
الحوادث بذاته وهو غير مفيد ويكون القول بان التغير على الله تعالى محال بهذا الاعتبار دعوى محل النزاع فلا
تقبل فان اردتم بالتغير معنى اخر وراء قيام الحوادث بذاته فهو غير مسلم ولا سبيل الى اقامة الدليل عليه واما
المعتزلة فمنهم من قال المفهوم من قيام الصفة بالموصوف حصولها في الحيز تبعا لحصول محلها فيه والباري
تعالى ليس بمتحيز فلا يقوم به الصفة ومنهم من قال الجوهر انما صح قيام الصفة به لكونه متحيزا ولهذا فان الاعراض
لما لم تكن متحيزة لم يصح قيام المعاني بها والبارى تعالى ليس بمتحيز فلا يكون محلا للصفات وهاتان شبهتان
تدلان على انتفاء الصفة عنه مطلقا كانت قديمة او حادثة وهما ضعيفتان جدا اما الشبهة الاولى
فللقائل ان يقول لا نسلم انه لا معنى لقيام الصفة بالموصوف الا ما ذكروه بل معنى قيام الصفة بالموصوف تقوم الصفة
بالموصوف في الوجود وعلى هذا لا يلزم ان يكون المعلول قائما بالعلة لكونه متقوما بها في الوجود اذ ليس المعلول
صفة ولا العلة موصوفة واما الشبهة الثانية فللقائل ان يقول لا نسلم ان قيام الصفات بالجوهر لكونه متحيزا بل
امكن ان يكون ذلك لمعنى مشترك بينه وبين الله تعالى وان كان ذلك لكونه متحيزا فلا يلزم من انتفاء الدليل
في حق الله تعالى انتفاء المدلول كما تقدم تحقيقه كيف وقد امكن ان يكون ذلك لمعنى اخص بالبارى تعالى ولا
يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين والمعتمد في المسئلة حجتان تقريبية والزامية اما التقريبية فانه لو جاز
قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فاما ان يوجب نقصا في ذاته او في صفة من صفاته او لا يوجب شيئا من ذلك
فان كان الاول فهو ممتنع باتفاق العقلاء واهل الملل وان كان الثاني فاما ان يكون في نفسه صفة كمال او لا
صفة كمال لا جائز ان يقال بالاول والا لكان الرب تعالى ناقصا قبل اتصافه بها وهو ممتنع ايضا بالاتفاق
ولا جائز ان يقال بالثاني لوجهين الاول اتفاق الامة واهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب تعالى
بغير صفات الكمال ونعوت الجلال الثاني هو ان وجود كل شيء اشرف من عدمه فوجود الصفة في نفسها اشرف من

من عدمها واذا كان اتصاف الرب تعالى بها لا يوجب نقصا في ذاته ولا في صفة من صفاته تعالى فما وقع
الفرق في اتصافه ايضا بما هو في نفسه كمال لا عدم كمال ولو كان كمالا لكان ناقصا قبل اتصافه به وهو محال
كما سبق الحجة الثانية من جهة المناقضة للخصم والالزام وذلك من ثمانية اوجه الاول ان من مذهب الكرامية
انهم لا يجوزون اطلاق اسم متجدد على الله تعالى فيما لا يزال كما بيناه من قبل فلو قامت بذاته صفة حادثة لا
تصف بها وتعدى اليه حكمها كالعلم فانه اذا قام بمحل اوجب اتصافه بكونه عالما وكذا في سائر الصفات القا
بمحالها وسواء كان المحل قديما او حادثا وسواء كانت الصفة قديمة او حادثة اذ لا فرق بين القديم والحادث
من حيث انه محل قامت به صفة الا فيما يرجع الى امر خارج فلا اثر له واذا ثبت ذلك فيلزم ان يقال انه قائل بقول
ومريد بارادة ويلزم من ذلك تجدد اسم له لم يكن قبل قيام الصفة الحادثة به وهو مناقض لمذهبهم الثاني
هو ان الكرامية موافقون على ان القول والارادة لا يقومان الا بالحي كالسمع والبصر وقد وافقونا على ان
الحي اذا خلا عن السمع والبصر لا يخلو عن ضدهما وعند ذلك فاما ان يقولوا بان الله تعالى لا يخلو عن القول الحادث
والارادة الحادثة وعن ضدهما فلا يجدون الى الفرق بينهما وبين السمع والبصر سبيلا وان قالوا بانه لا يخلو
عن القول والارادة وعن ضدهما فلا يخلو ذلك الضد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان الاول فيلزم
من ذلك عدم الموجود القديم ضرورة حدوث ضده وهو محال بالاتفاق وبالدليل على ما يأتي وان كان
الثاني فالكلام على ذلك الضد كالكلام على الاول ويلزم من ذلك تعاقب الحوادث على الرب تعالى على وجه
لا يتصور خلوه عن واحد منها والحوادث المتعاقبة لا بد وان يكون متناهية كما سبق في اثبات واجب الوجود
وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ضرورة الثالث من مذهبهم ان القول الحادث والارادة الحادثة
عرضان كاللون والطعم والرائحة وانه يجوز في الشاهد تعري الجواهر عن الاقوال والارادات وعن الطعوم
والروائح والالوان مع جواز اتصافها بهما وقد احالوا قيام الطعوم والالوان والروائح بذات الله تعالى
وجوزوا ذلك في القول والارادة ولو قيل لهم لم لا قضيتم بجواز قيام الطعوم والالوان والروائح بذات
الله تعالى من غير ان يلزم استحالة التعري عنهما كما في القول الحادث والارادة الحادثة لم يجدوا الى الفرق
سبيلا الرابع هو ان من مذهبهم ان الرب تعالى مختص بجهة فوق وانه مقابل للعرش واكبر منه وليس مقابلا لجوهر فرد
من العرش وقد قالوا بان العرض الواحد لا يقوم بجوهرين والصفة الحادثة في ذات الله تعالى وهي القول والارادة
كما هو مذهبهم يجب قيامها مع اتحادها بجزئين فصاعدا وهو مناقض لمذهبهم الخامس ان من مذهبهم ان
مستند المحدثات انما هو القول الحادث او الارادة الحادثة ومستند القول والارادة القدرة القديمة
والمشيئة الازلية ولا فرق بين الحادث والمحدث من جهة تجدده وهو انما كان مفتقرا الى المرجح من جهة تجدده
وقد استويا في التجدد فلو قيل لهم لم لا اكتفي بالقدرة القديمة والمشيئة الازلية في حدوث الحوادث
من غير توسط القول والارادة كما اكتفي بها في القول والارادة لم يجدوا الى الفرق سبيلا السادس

الاقوال

ويخص

ويخص القائلين بحدوث القول وذلك انهم وافقوا على ان القول مركب من حروف منتظمة والحروف متضادة
فانا كما نعلم استحالة الجمع بين السواد والبياض نعلم استحالة الجمع بين الحروف واستحالة الجمع بين الكاف
والنون من قوله كن وقد وافقوا على استحالة تعري الباري تعالى عن الاقوال الحادثة في ذاته بعد قيامها
به وعند ذلك فاما ان يقال باجتماع حروف القول في ذاته او لا يقال باجتماعها فان قيل باجتماعها فاما
ان يقال بتجزي ذات الله تعالى وقيام كل حرف بجزء منه واما ان يقوم بتمامها بذاته مع اتحاد الذات فان كان
الاول فهو محال لوجهين ا انه يلزم منه التركيب في ذات الله تعالى وقد ابطلناه ب انه ليس اختصاص بعض
الاجزاء ببعض الحروف دون البعض اولى من العكس وان كان الثاني فيلزم منه اجتماع المتضادات
في شيء واحد وهو محال وان لم يقل باجتماع حروف القول في ذاته فيلزم منه مناقضة اصلهم في ان ما
اتصف به الرب تعالى يستحيل عروه عنه بعد اتصافه به والحرف السابق الذي عدم عند وجود الحرف
اللاحق قد كان صفة الباري تعالى وقد زال بعد وجوده له السابع انهم جوزوا اجتماع الارادة الحادثة
مع الارادة القديمة ومنعوا ذلك في العلم والقدرة ولو سئلوا عن الفرق لكان متعذرا الثامن انهم اطلقوا
اسم الحدوث على ما كان متجددا في الشاهد ومنعوا من ذلك في الغائب والفرق مع الاستواء في التجدد غير
معقول وللكرامية ثلث شبه الشبهة الاولى انهم قالوا وقع الاتفاق بين الامة على ان الرب تعالى
متكلم مريد سميع بصير ولا بد وان يكون متكلما بكلام مريدا بارادة سميعا بسمع بصيرا ببصر على ما تقدم في
الصفات وقد قام الدليل على حدوث الكلام والارادة والسمع والبصر على ما تقدم في الصفات ايضا وعند
ذلك فاما ان يكون هذه المعاني قائمة بذاته او بغيره او لا بذاته ولا بغيره لا جائز ان يقال بالثاني والثالث لما تقدم
في الصفات فلم يبق الا الاول وهو المطلوب الشبهة الثانية وتخص القائلين بقيام المعاني القديمة بذات الله
تعالى وهي انهم قالوا قيام المعاني القديمة بذات الرب تعالى صحيح بالاتفاق منا ومن القائلين بها ولا فرق بينها
وبين المعاني الحادثة غير القدم والحدوث والقدم معنى سلبي عدمي وهو سبقية العدم وسلب الاولية
فلا يصلح دخوله في المقتضي لقيام المعنى بالذات فلم يبق الا ان يكون هو القدر المشترك بين القديم والحادث
وعليه بناء المطلوب الشبهة الثالثة لو امتنع قيام المعاني الحادثة بذات الرب تعالى فاما ان يمتنع لما به الاتفاق
بينها وبين المعاني القديمة او لما به الافتراق وما به الافتراق غير الحدوث وهو كون العدم سابقا على وجود
الصفة لا جائز ان يقع بالاول والا لامتنع قيام المعاني القديمة بذاته ولا جائز ان يقع بالثاني لان
الامتناع انما يكون عند تقدير وجود الحادث وما به الامتناع يجب ان يكون حاصلا عند فرض الامتناع
فيجب ان يكون حاصلا عند تقدير الوجود الممتنع والعدم السابق لا يتحقق عند فرض الوجود الممتنع فلا
يصح تعليل الامتناع به والجواب عن الشبهة الاولى ما تقدم في الصفات من امتناع حدوث المعاني القديمة بذات
الرب تعالى وعن الشبهة الثانية بمنع الحصر والبحث لا يدل عليه قياسا على ما تقدم وان سلمنا الحصر ولكن لم

ليس

انّ القدم عدم بل هو عبارة عن سلب القدم السابق وسلب القدم ثبوت وان سلمنا ان القدم عدم (والحدوث)
وجود اذ لا معنى للحدوث الا سلب القدم وسلب القدم يجب ان يكون ثبوتيا وعند ذلك فلا مانع من
كونه مانعا او مما لا بد منه من القيام بذات الله تعالى وعن الشبهة الثالثة بمنع التساوي بين القديم والحادث
في غير الاسم وان سلمنا الاشتراك في المعنى من وجه ولكن لا نم انه لم يختص الحادث بمعنى غير الحدوث وان
سلمنا ذلك ولكن لا نم ان الحدوث ثبوتي وما ذكرتم من تقدير الامتناع فمن لم ان الحدوث عبارة عن سبق العدم
لا نم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين وكونه مسبوقا بالعدم امر لا ازم
الحدوث ومع الحدوث **المسئلة الخامسة** في ان الله تعالى ليس في جهة ولا في مكان والذي صار اليه اهل
الحق من الملل كلها ان الباري ليس في جهة ولا في مكان واتفقت المشبهة على انه تعالى في جهة وخصوصا
بجهة فوق دون غيرها من الجهات ثم اختلفوا فذهب ابو عبد الله محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام
حتى انه قال انه مماس للصفحة العليا من العرش وجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات عليه والى ذلك ذهبت اليهود
لعنهم الله حتى انهم قالوا ان العرش ليئط من تحته كاطيط الرحل الجديد وانه يفضل على العرش من كل جهة اربعة
اصابع وقد وافقهم على جواز مماسة الرب تعالى للاجسام بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي حتى قالوا
ان المخلصين من المؤمنين يعانقون الرب تعالى في الدنيا والاخرة ومنهم من قال انه محاذ للعرش من غير مماسة
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال ان ما بينه وبين العرش من المسافة متناهية ومنهم من قال انها غير
متناهية ومنهم من قال ليس كون الرب تعالى في الجهة ككون الاجسام والمعتمد في ذلك انه لو كان الباري
تعالى في جهة وحيز لم يخل اما ان يكون في الجهة والحيز ككون الاجسام وهو ان يكون بحيث يشار اليه بانه
هنا او هناك او لا يكون في الحيز والجهة ككون الاجسام فان كان الاول فاما ان يكون في كل جهة او في جهة
واحدة فان كان في كل جهة فيلزم منه ان يكون ذوات المتحيزات وذوات الجهات متداخلة لذات الرب تعالى
ومختلطة بها او ان لا يكون شيء من الجواهر والاجسام المتحيزة حيز ولا جهة ضرورة كون الرب تعالى شاغلا
لكل جهة وحيز وهو محال وان كان في جهة واحدة وحيز واحد فهو ممتنع لوجهين الاول ان ذلك الحيز وتلك
الجهة اما ان يكون وجوديا او لا يكون وجوديا فان كان وجوديا فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما
فهو محال لما سبق في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فالباري تعالى قبل حدوث هذا
الحادث لا يكون في جهة ولا حيز وهو خلاف مذهب الخصم وان لم يكن وجوديا فليس كون الرب تعالى في الجهة
والحيز ككون الاجسام وهو خلاف الفرض الثاني انه لا يخلو اما ان يكون في ذلك الحيز المعين هو حيز العالم
او غيره فان كان الاول فهو محال لما سبق في القسم الاول وان كان الثاني فاما ان يكون مماسا للعالم او غير مماس
له فان كان مماسا فهو ممتنع لوجهين الاول انه اما ان يكون مساويا او اصغر او اكبر فان كان مساويا للعالم لزم ان
يكون مركبا ضرورة ان المماس منه للبعض غير المماس منه للبعض الاخر ولان العالم مركب فلما ساوى

يكون

يكون مركبا واذا كان الرب تعالى متحيزا مركبا يكون جسما وهو محال كما سبق الثاني هو ان ما ساوى من الرب
تعالى العالم غير ما لم يكن مماسا وفي ذلك ايضا ما يوجب التركيب في ذات الله تعالى وعلى هذا يبطل
القسم الثاني ايضا وان كان اصغر من العالم فاما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون قابلا لها فان كان قابلا
للقسمة فهو محال لما تقدم وان كان غير قابل للقسمة فهو في الصغر والحقارة نازل منزلة الجوهر الفرد والرب تعالى
منزه عن ذلك بالاجماع منا ومن الخصوم وان لم يكن مماسا للعالم فاما ان يكون بينه وبين العالم امتداد متناه
او غير متناه فان كان الاول فهو ايضا محال لما سبق فيما اذا كان مماسا له وان كان الثاني فهو محال لان ما بين
الحيزين من الامتداد منحصر بين حاصرين وما لا يتناهى لا يكون منحصرا بين حاصرين ثم لو كان بينه وبين العالم بعد
لا نهاية له ففي مذهب الكرامية القائلين بهذا المذهب انه تعالى يصح ان يكون مرئيا ومن شرط الرؤية
عندهم ان لا يكون المرئي في غاية البعد المفرط فاذا كان على بعد لا نهاية له فهو غاية البعد المفرط فيمتنع ان
يكون مرئيا على اصلهم هذا كله ان كان الرب تعالى في الجهة والحيز ككون الاجسام وان كان في الجهة لا ككون
الاجسام فالنزاع آيل الى اللفظ دون المعنى والامر في الاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع وسياتي ما فيه
عن قريب وقد استدل الاصحاب على امتناع كون الرب تعالى في الجهة والحيز بمسالك لا بد من سردها والتنبيه على
ما فيها المسلك الاول وهو مسلك القاضي ابي بكر وهو انه لو كان الرب تعالى متحيزا لكان مشاركا للجوهر في
اخص اوصافه والمشتركان في اخص الاوصاف يلزم تماثلهما ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى جوهرا
وهو محال لما سبق وبيان ان الاختصاص بالحيز من اخص اوصاف الجوهر انه يتميز الجوهر عن جميع الاعراض به
لا بد لك فكان اخص وصف له وبيان ان الاشتراك في اخص الاوصاف يوجب التماثل انه لو لم يكن كذلك
لجاز اختصاص احد السوادين بصفة لا ثبوت لها في الثاني ولجاز اشتراك المختلفات في اخص صفة الواحد
منها ويلزم من ذلك جواز كون السواد حلاوة علما قدرة الى غير ذلك وهو محال كما ياتي تحقيقه في التماثل والاختلاف
ولقائل ان يقول وان سلم مشاركة الباري تعالى للجوهر في الاختصاص بالحيز فلا نم ان اختصاص الجوهر بالحيز من
اخص اوصاف الجوهر وانما يكون من اخص اوصاف الجوهر ان لو لم يكن ذلك من صفات الرب تعالى وانما يمتنع
ان يكون من صفات الرب تعالى ان لو كان اخص من صفات الجوهر فاذن يتوقف على امتناع اتصاف الرب تعالى
به على انه من اخص صفات الجوهر وكونه من اخص صفات الجوهر يتوقف على امتناع كونه صفة للباري تعالى وهو
دور ممتنع وان سلمنا ان الاختصاص بالحيز من اخص اوصاف الجوهر والاشتراك فيه هل يكون موجبا للتماثل ففيه ما سياتي
تحقيقه في التماثل والاختلاف المسلك الثاني انه لو كان الرب تعالى مختصا بجهة وحيز لم يخل اما ان يكون
اختصاصه بذلك الحيز لذاته او لكونه قائما بذاته او لمخصص خصصه بذلك الحيز لا جائز ان يقال بالاول لان نسبة
جميع الاحياز الى ذاته نسبة واحدة فليس اختصاصه ببعضها اولى من البعض وان كان الثاني فذلك
الكون اما قديم او حادث ولا جائز ان يكون قديما لان الكون عرض والعرض متجدد غير باق على ما سياتي فلا

يكون

قديما وان كان حادثا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع كما سلف ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الشكل
والاحياز مختلفة فان التماثل غير معلوم بل هو ممنوع والامام عول على دليل نظري وعند ذلك فلا امتناع ان نسبتها
الى ذات الرب تعالى على السوية وعند ذلك فلم لا يجوز ان يكون لخصوص ذاته بعض الجهات لذاته او
بعض الاحياز لذاته ان يكون مختصا بالباري دون غيره من غير كون موجب لاختصاص ولئن سلمنا
تساوي الاحياز بالنسبة الى ذات الباري تعالى ولكن لا نسلم انه لا بد من كون مخصص لما بالحيز في ذلك
فانه يصح اتصاف الحي بالعلم والجهل على البدل لكون الجوهر مصححا لكل واحد منهما وما لزم من اتصاف الرب
تعالى بالعلم الازلي بلا على الجهل مع وجود المصحح ان يكون مخصصا لكونه فكذلك في اختصاصه
بالجهة والحيز فان قيل انما اختص بالعلم وبغيره من الصفات الازلية من غير مخصص من حيث كانت صفات مدح
وكمال بخلاف الاختصاص ببعض الاحياز دون البعض وايضا فقد ثبت ان الرب تعالى هو المخصص لسائر
الموجودات وذلك يستدعي ان يكون متصفا بالعلم والقدرة والارادة فلو استدعى في اتصافه بهذه
الصفات مخصصا لزم التسلسل قلنا اما الاول فانما يصح ان لو ثبت ان الاختصاص ببعض الاحياز والجهات
ليس من صفات المدح وهو غير مسلم من حيث ان جهة العلو اشرف من جهة السفل فالاختصاص بها يكون
من صفات المدح اللهم الا ان يبين لزوم النقص من الاختصاص بالحيز من جهة اخرى وعند ذلك فيكون
تركا لهذا المسلك ومصيرا الى غيره واما الثاني فان قيل ان المخصص لا يستدعي في اتصافه مخصصا
مطلقا لزم طرد ذلك في الاختصاص بالحيز والجهة وان قيل بانه لا يفتقر الى المخصص في اختصاصه بالصفات
التي بها اختصاصه دون غيرها فلا يخفى ان صفة الكلام والسمع والبصر ليست من الصفات الموجبة للتخصيص
فيلزم ان يكون في اتصافه بها مفتقرا الى مخصص وهو محال وان سلمنا ان اختصاص الرب تعالى بالحيز يوجب
قيام المعنى المخصص به ولكن لا نسلم انه عرض ولا محدث بل حكمه حكم باقي صفات الرب تعالى من العلم والقدرة و
نحوهما فلا يكون ذلك موجبا لحلول الحوادث بذات الرب تعالى المسلك الثالث انه لو كان الرب تعالى مختصا
بحيز وجهة فاما ان يصح عليه ان يقع في امتداد الاشارة اليه او لا يصح عليه ذلك فان لم يصح عليه ذلك فليس
في ذلك بجهة حقيقة بل لفظا وان صح عليه ذلك فاما ان يكون له بعد او لا بعد له اصلا فان لم يكن له بعد
امتداد فليس في الحيز لكون الجوهر في الحيز والنزاع في كونه في ذلك الحيز ليس الا من جهة اللفظ لا من جهة المعنى و
ان كان له بعد فلا بد ان يكون متناهيا من جميع الجهات والا فهو غير متناه من جميع الجهات او من بعض الجهات
وهو محال لما سيأتي في تناهي الابعاد كيف وانه يلزم من كونه غير متناه من جميع الجهات امتناع ما سواه وفي المسلك الاول هو
محال واذا كان متناهيا من جميع الجهات فله شكل ومقدار وما من شكل ومقدار يقدر الا ويفرض الاصغر و
الاكبر جائز عليه عقلا ونسبة الكل الى ذاته واحدة فاختصاص ذاته بالبعض دون البعض يستدعي مخصصا
من خارج والا فلا ولو قيل ما اختصت به دون غيره من ذلك المخصص لا يجوز ان يكون مخصصا لذاته لان نسبة

الخصوص

99

الذات الى سائر الجائزات نسبة واحدة فلم يبق الا ان يكون فاعلا بالاختيار ووصل الفاعل بالاختيار
لا يكون الا حادثا على ما سنبينه في حدوث العالم ويلزم من ذلك ان يكون ما اختص به الرب تعالى من الشكل
والمقدار حادثا وهو محال لما فيه من القول بحلول الحوادث بذات الرب تعالى كما سبق ولقائل ان يقول القول
بحدوث المقدار والشكل فرع جواز اتصاف الرب تعالى بمقدار اكبر مما هو عليه او اصغر وهو غير مسلم اذ
المقادير والاشكال مختلفة وعند ذلك فلا امتناع من القول بوجوب اختصاص الرب تعالى بواحد منها
لذاته دون غيره وانما يلزم الامتناع ان لو تماثلت المقادير والاشكال وهو غير مسلم المسلك الرابع انه
لو كان الرب تعالى مختصا بحيز وجهة فاما ان يصح عليه الانتقال والخروج عنه او لا يصح عليه ذلك فان
كان الاول فيلزم عليه جواز اتصافه بالحركة والحركة حادثة لحدوث اجزائها فيكون محلا للحوادث وهو محال
لما سبق وان كان الثاني فيكون كالزمن العاجز وذلك صفة نقص في حق الله تعالى ولقائل ان يقول لا نسلم
ان امتناع الخروج عليه من حيزه صفة نقص والعجز عن الانتقال عنه انما يتحقق فيما من شأنه ان يكون
قابلا للانتقال فلم قلتم ان الرب تعالى قابل للانتقال عن حيزه فامتناع الانتقال عليه منه لا يكون
عجزا فلا يكون ذلك من صفات النقص والا كان الرب تعالى موصوفا بالعجز عن الحركة لامتناعها عليه وان
لم يكن متحيزا وهو محال وللخصوم شبه عقلية ونقلية اما الشبه العقلية فاربع الاولى ان كل شيئين قائمين
بانفسهما بحيث لا يكون احدهما محلا للاخر فاما ان يكونا متصلين او منفصلين وعلى كلا التقديرين فلا بد
وان يكون كل منهما بجهة من الاخر وهو معلوم بالضرورة والباري تعالى والعالم كل واحد منهما قائم بنفسه
فيجب ان يكون كل واحد منهما بجهة من الاخر كانا متصلين او منفصلين وربما عبر عن هذا المعنى بعبارة
اخرى فقيل الباري تعالى اما ان يكون قد خلق العالم في ذاته او خارجا عن ذاته لا جائز ان يقال بالاول
والا كان محلا للحوادث وهو محال لما سبق وان كان الثاني فاما ان يكون متصلا به او منفصلا عنه وعلى كلا
التقديرين يجب ان يكون بجهة منه الثانية انه اما ان يكون داخل العالم او خارجا عنه او لا داخل العالم
ولا خارجا عنه لا جائز ان يكون لا داخل العالم ولا خارجا عنه فان اثبات موجود هذا شأنه غير معقول
وان كان داخل العالم والعالم في جهة فما هو فيه يكون في جهة فما هو فيه يكون في جهة وان كان خارج العالم
فلا بد وان يكون موازيا للعالم او مباينا له فيكون في جهة والا لما كان خارجا عنه الثالثة هو ان الموجود
ينقسم الى قائم بنفسه والى قائم بغيره بل هو معنى قائم بغيره والقائم بنفسه لا معنى له غير المتحيز بنفسه والقائم
بغيره لا معنى له غير القائم بالمتحيز تبعا لمحله فالباري تعالى ان لم يكن متحيزا بنفسه كان قائما بغيره وهو محال
كما سبق الرابعة انا اجمعنا على ان الرب تعالى متصف بصفات قائمة به ولا معنى لقيام الصفات بالذات الا
كونها موجودة في جهة الذات تبعا للذات فلو لم يكن ذات الرب تعالى في جهة لما عقل قيام الصفات بها واما الشبه النقلية
فمنها قوله تعالى الرحمن على العرش استوى ومنها قوله تعالى فان استكبروا فالذين عند ربك الاية وقوله عنده

شعر بالحيز والجهة ومنها قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه
وذلك يشعر بالجهة ومنها قوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وقوله تعالى هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام وذلك ايضا يشعر بالجهة ومنها قوله تعالى ءامنتم من في السماء
ان يخسف بكم الارض دل على ان الرب تعالى في السماء فان مثل ذلك الفعل لا يكون لغير الله تعالى
ومنها قوله تعالى ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى ومنها من جهة السنة حديث النزول كما
وايضا قوله عليه السلام للجارية الخرساء اين الله ووجه الاحتجاج به من وجهين الاول انه قال اين الله سال
عن الاينية ولولا ان الله تعالى في مكان لما سال عن الاينية الثاني انها اشارت الى السماء ولم ينكر النبي
عليه السلام عليها بل قررها على ذلك وتقريره نازل منزلة تصريح لفظه قالوا واذا ثبت انه في جهة وجب ان
يكون في جهة العلو اذ هي اشرف الجهات وتخصيص اشرف الموجودات باشرف الجهات اولى ولهذا
فان الناس بفطرهم يرفعون ايديهم عند الدعاء والمسئلة الى جهة السماء ولولا اعتقادهم انها اشرف الجهات
وانه مخصوص بها لما كان كذلك والجواب عن الشبهة الاولى انه اذا اريد بالاتصال والانفصال قيام
احدهما بالآخر وامتناع القيام به فالبارى تعالى بهذا الاعتبار منفصل عن العالم ولكن ذلك لا يوجب
كون كل واحد منهما في جهة من الآخر الا ان يكون الرب تعالى قابلا للكون في الجهة وهو عين محل النزاع وان
اريد بالاتصال ما يلازمه الاتحاد في الحيز والجهة وبالانفصال ما يلازمه الاختلاف في الحيز والجهة
فذلك انما يلزم ان لو كان البارى تعالى قابلا للحيز والجهة والا فلا امتناع من خلوه عنهما معا فان الموصوف
بالجهة بالانفصال او الاتصال بهذا الاعتبار والحصر لا يسلم الا فيما هو قابل الحيز والجهة كان دعوى
البداهة في ذلك ممنوع فان البديهي لا يخالف فيه اكثر العقلاء واكثر العقلاء يخالفون في نفي الجهة عن الله
تعالى وان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا يوثق المعارضة بمثله في طرف النقيض وعن الشبهة الثانية
باختيار انه لا داخل العالم ولا خارج فان ذلك هو من لوازم الجهة والحيز فما لا يكون في جهة ولا حيز لا يكون
متصفا به والقول بان ذلك غير معقول انما يصح فيما كان من ذوات الجهة والحيز اما ما ليس من ذوات الجهة والحيز
فالقول بانه داخل او خارج عنه لا يكون معقولا وعن الشبهة الثالثة بمنع انه لا معنى للقائم بنفسه غير المتحيز
بل القائم بنفسه هو المستغنى عن محل يقومه والبارى كذلك وذلك لا يلزمه كونه في الجهة وعن الشبهة
الرابعة بمنع انه لا معنى لقيام الصفة بمحلها الا كونها موجودة في الحيز تبعا لمحلها فانه من المعلوم ان ذلك
غير ضروري ولا دليل عليه واما الشبهة النقلية فهي من باب الظواهر الظنية فلا تقع في مقابلة الادلة العقلية
اليقينية كيف وانهما اذا تعارض دليلان فالجمع بينهما اولى من العمل باحدهما وتعطيل الآخر وقد امكن
الجمع بتاويل ما ذكروه من الظواهر على وجه يوافق الدليل العقلى الدال على نفي الجهة والحيز اما قوله تعالى
الرحمن على العرش استوى فقد سبق تاويله وقوله تعالى الذين عند ربك لم يرد به التقارب بالذوات في الجهات

بالذوات

بل اراد به الاختصاص بالاصطفاء والاكرام والاجتباء ولهذا يقال فلان عند الملك بمنزلة عظيمة اى له مخصص
بالاصطفاء والاجتباء وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب معناه وقوعه من الله تعالى موقع الرضى علو
الرتبة وتعظيم شانه وليس المراد به الحركة والانتقال الى جهة الله تعالى فان الكلام عرض وهو غير مستقل
وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه فالمراد به عروجهم الى حيث امرهم التقرب اليه وليس المراد به
التقرب بالذوات وذلك كما في قوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله بل التقرب اليه بالطاعة
لان المراد به التقرب بالمسافة وقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا ليس المراد به الحركة والانتقال
بل المراد مجيء امر الله تعالى لفصل القضاء يوم الدين بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه في ذلك
كما في قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد اى امره بالاتيان ومن الحشر وقوله تعالى هل ينظرون الا
ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام اى عذاب الله في ظلل من الغمام بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وانما خصصه بالظلل من الغمام لان اكثر العقوبات كانت تتقدمها الظلل من الغمام كما قد نقل وقوله
تعالى ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض فيحتمل ان يكون المراد به من حكمه في السماء وقهره ويحتمل
ان يكون المراد به ملكا مسلطا على عذاب المستوجبين للعذاب كجبريل او غيره ولهذا نقل ارباب النقل
ان جبريل هو الذى خسف قرى قوم لوط كما قلب عاليها على سافلها وقوله ثم دنى فتدلى فكان قاب
قوسين او ادنى فليس في الاية ما يدل على ان القرب والدنو من الله تعالى للرسول وعند ذلك فيحتمل انه
اراد به قرب الرسول ودنوه من درجة لا يقرب اليها الا اجل الخلائق وان اريد به القرب من الله تعالى فليس المراد
به القرب بالذوات بل بالطاعة وقوله قاب قوسين او ادنى تاكيد له وعليه حمل قوله تعالى اذا تقرب الى العبد
الى ذراعا تقربت اليه باعا اى بالرافة والرحمة واما حديث النزول الى سماء الدنيا فقد سبق تاويله واما
قوله عليه السلام للخرساء اين الله فيحتمل انه لا يمكن الاول انه يحتمل انه اراد استنطاقها بما تعلم انه معتقدها
من الاينية ولا يدل ذلك على ان الرب تعالى في مكان وهذا كما روى عنه عليه السلام انه قال لابن حصين كم تعبد من
الالهة فقال خمسة وان كان يعلم امتناع التعدد في الالهة وامتناع اعتقاد النبى عليه السلام لذلك ويحتمل
انه اراد بقوله اين الله اى اين موضع معرفة الله تعالى عندك بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وانما
يكون ذلك اشارة من النبى عليه السلام الى الاينية للرب تعالى مكانا ولهذا قد روى عنه انه قيل له اين الله فقال
ليس له اين لان الاين ... واما اشارة الخرساء الى السماء وتقرير النبى صلى الله عليه وآله وسلم لها فليس فيها ما يدل
على انها قصدت بالاشارة اثبات الجهة بل لعلها قصدت بتعريفه لها خالق السماء ولعلها تنبيها على
على الاذى واما رفع الايدى الى السماء حالة الدعاء فليس في ذلك ما يدل على ان الله تعالى في جهة السماء
بل انما كان ذلك لانها قبلة الدعاء كما ان البيت العتيق قبلة الصلوة وكما ان جهة الارض محل السجود وكما لا يدل
التوجه في الصلوة الى البيت على ان الله تعالى في جهة البيت ولا السجود ووضع الجبهة على الارض على ان الله تعالى

في جهة الارض فكذلك رفع الايدي الى السماء وذلك لان الله تعالى كما له تخصيص بعض الاماكن وبعض الازمان
ببعض العبادات فكذلك تخصيص بعض الجهات بالتقرب اليه ببعض العبادات دون البعض المسئلة
[illegible] في ان الوجود الرب تعالى ليس في زمان اتفق العقلاء على ان وجود الرب تعالى ليس وجودا زمانيا
ولم ينقل عن احد من ارباب المذاهب خلاف في ذلك وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما يجر الى القول بالمكان
ومعنى كون الوجود زمانيا انه لا يتصور كونه الا في زمان كما ان الوجود المكاني هو الذي لا يتصور كونه
الا في مكان والدليل على ان وجود الرب تعالى ليس وجودا زمانيا وهو ان المفهوم من الزمان اما ان يكون
وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا والا لكان سلب الزمان قبل وجود العالم وجوديا ولا يكون سلبه ويكون
قديما وهو محال كما يأتي في تحقيق حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان المفهوم من الزمان وجوديا فلا يخ
اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان يكون قديما لما ياتي وان كان حادثا فاما ان يتصور وجود الرب تعالى
دونه او لا يتصور لا جائز ان يقال بعدم وجود الرب دونه والا لكان وجود الرب تعالى حادثا ضرورة ملازمته
للحادث لم يخرج عن كونه حادثا وهو محال وان قيل بجواز وجود الرب تعالى دونه فليس وجوده وجودا زمانيا
وهو المطلوب نعم غايته انه يصدق عليه ان وجوده مقارن في وقتنا هذا للزمان وموجود مع وجود الزمان
وذلك لا يوجب كون وجوده زمانيا كما ان وجوده في الازل مع وجود المكان ومقارن له وليس وجوده وجودا
مكانيا واما ما هو المفهوم من المكان والزمان فسياتي تحقيقه مفصلا فيما بعد ان شاء الله تعالى المسئلة
الثالثة في استحالة حلول ذات الله تعالى او صفة من صفاته في محل اتفق العقلاء وارباب الملل على استحالة حلول
ذات الباري تعالى او صفاته في محل خلافا للنصارى والنصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة وبعض المشبهة
اما النصارى فلهم تفصيل مذهب في حلول اللاهوت في الناسوت وتدرعه به واتحاده على ما سنقضه عند
الرد عليهم ان شاء الله تعالى واما النصيرية والاسحاقية فانهم قالوا ظهور الروحاني بالجسد الجسماني امر
منكر اما في جانب الخير فكظهور جبريل عليه السلام ببعض الاشخاص والتصور بصورة بعض الاعراب واما
في جانب الشر فكظهور الشيطان بصورة الناس حتى يعمل الشر ويتكلم بلسانه فعلى هذا فغير ممتنع ان يظهر
الرب تعالى بصورة اشخاص ولما لم يكن بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم افضل من علي رضي الله عنه
وبعده اولاده المخصوصين وهم خير البرية ظهر الباري تعالى بصورهم ونطق بالسنتهم واطلقوا باعتبار
ذلك اسم الالهة عليهم تعالى الله عن قولهم واما بعض المشبهة فانهم قالوا الروح صفة من صفات الرب تعالى
لانها من امر الله كما قال تعالى ويسئلونك عن الروح قل الروح من امر ربي وامر الله تعالى صفة من صفاته القديمة
فكان الروح صفة من صفاته والدليل على مذهب اهل الحق اما ان ذات الباري تعالى يمتنع حلولها في المحل
فلنا فيه ثلث مسالك المسلك الاول انه لو حلت ذاته في محل فذلك المحل اما ان يكون قديما او حادثا
لا جائز ان يكون قديما لما سياتي في بيان حدوث كل موجود سوى الله تعالى وان كان حادثا فقبل حدوثه اما ان

بكون

يكون الرب تعالى محتاجا في وجوده الى حلوله في ذلك المحل او لا يكون محتاجا اليه فان كان الاول فهو محال
لثلثة اوجه الاول انه يلزم منه خروج الرب تعالى عن كونه واجب الوجود وهو محال الثاني انه يلزم منه قدم
المحل ضرورة احتياج القديم اليه او حدوث القديم وكل واحد من الامرين محال الثالث انه يلزم منه الدور
ضرورة توقف وجود المحل على وجود الباري تعالى لكونه مصدر الكائنات وتوقف وجود الرب تعالى على
حلوله في ذلك المحل وهو ممتنع وان لم يكن الرب تعالى قبل حدوث ذلك المحل محتاجا الى حلوله فيه فبعد
حدوثه اما ان يكون محتاجا اليه او لا يكون محتاجا اليه فان كان محتاجا اليه فهو محال لما فيه من الخروج
عن كونه واجب الوجود وهو محال وان لم يكن محتاجا اليه فهو حال حلوله فيه اما ان يكون قائما بنفسه او بذلك
المحل فان كان قائما بنفسه والمحل قائم بنفسه فليس القول بحلول احدهما في الاخر اولى من العكس بل الواجب
ان كل واحد قائم بنفسه وليس محلا للاخر ولا حالا فيه وان كان قائما بذلك المحل لا بنفسه فليس واجب الوجود
لذاته ضرورة تقومه بغيره وهو محال المسلك الثاني انه لو حلت ذاته في محل فذلك المحل اما ان يكون قابلا
للانقسام او لا يكون قابلا للانقسام فان كان قابلا للانقسام فالحال فيه مطابقة يجب ان يكون ايضا قابلا
للانقسام فيكون ذات الباري تعالى قابلة للانقسام ومركبة من اجزاء وكل واحد من اجزائها غيرها اذ المفهوم من الجملة
زايد على المفهوم من كل واحد من الافراد فيكون غير كل واحد من الافراد وهو مفتقر الى كل واحد من الافراد وما
كان مفتقرا في وجوده الى غيره فلا يكون واجب الوجود لذاته وان لم يكن المحل قابلا للانقسام فيكون
في الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد فالحال فيه يكون مثله والرب تعالى يتقدس عن ذلك المسلك الثالث
وهو خصيص بابطال حلول ذات الباري تعالى في بعض الاجسام دون بعض كما هو مذهب الحلولية وهو انه لو جاز حلول
ذات الباري تعالى في بعض الاجسام فلا بد ان يكون ذات ذلك الجسم قابلة لحلول ذات الباري تعالى فيها او ان
يكون ذات الباري تعالى قابلة للحلول في ذلك الجسم والا لكان القول بجواز الحلول مع امتناع القبول من الطرفين
او من احدهما ممتنعا وعند ذلك فاما ان يكون قبول ذلك الجسم لحلول ذات الله تعالى فيه وقبول ذات الله تعالى لحلولها
فيه لعموم كونه جسما او لما يعينه ويخصصه من الصفات الموجبة لتميزه عن غيره من الاجسام فان كان الاول
فيلزم منه جواز حلول الرب تعالى بكل جسم من الاجسام حتى اجسام الجمادات والحشرات والمستقذرات من النجاسة
والرب تعالى يتقدس عن ذلك وان كان الثاني فالمخصص لذلك الجسم من الصفات اما ان يكون ذلك لذاته او لمخصص
من خارج فان كان لذاته فالاجسام مشتركة في معنى الجسمية فما اختص بجسم جاز ان يختص به غيره فيكون ايضا
قابلا لحلول ذات الباري تعالى فيه وان كان المخصص من خارج فاما ان يكون مخصصا بالطبع او الاختيار فان كان
مخصصا بالطبع فهو محال لتساوي الاجسام بالنسبة اليه وان كان مخصصا بالاختيار فكما جاز على الفاعل
المختار تخصيص ذلك الجسم بما يخصص به جاز ان يخصص به ما هو مماثل له في الجسمية وعند ذلك يجوز على ذات
الباري تعالى الحلول بالنسبة الى كل جسم من الاجسام ويمتنع الاختصاص بالبعض دون البعض وعلى هذا فلا يمتنع

ان يكون البارى تعالى حالا لا في بدن كل من يراه من الناس بل فيما شاهده من ابدان الحيوانات الصالحة التي يجوز ان
يكون متصفا بابه العبودية وعدم المعرفة بذلك غير مانع من الجواز ان يكون في نفس الامر كذلك فانه لا يلزم
من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه على ما سبق تحقيقه واما انه يمتنع حلول صفة من صفات الله تعالى
في محل غير ذاته فلان ما يعتقد من الصفات الثابتة لذات الرب تعالى اذا حلت في محل آخر غير ذات الله اما ان يكون ذلك
مع بقاء تلك الصفة حالة في ذات الله تعالى او مع زوالها عن ذات الله تعالى فان كان الاول فيلزم من قيام
الصفة المتحدة بمحلين وهو ممتنع وان كان الثاني فهو مع انه يوجب خلو ذات الله تعالى عن
الصفات النفسانية او بعضها وهو ممتنع لما سبق من اثبات الصفات الثاني انه يلزم منه جواز انتقال الصفة
من محل الى محل وهو محال لان الصفة المنتقلة لها حالة الاتصال بالمحل الاول وحالة الاتصال بالمحل الثاني وليست
حالة اتصالها بالمحل الاول هي حالة اتصالها بالمحل الثاني والا كانت الصفة الواحدة في حالة واحدة قائمة
بمحلين وهو محال وانما صارت متصلة بالمحل الثاني بعد انفصالها عن المحل الاول اذ لو لم يقل
الانتقال لما كانت زائلة عن المحل الاول ومتصلة بالمحل الثاني وليست حالة الانتقال هي حالة الاتصال
لا بالمحل الاول ولا بالثاني والا كانت حالة اتصالها بمحلها منتقلة عنه او اليه وهو محال فحالة الانتقال
اما ان يكون قائمة بمحل او لا يكون قائمة بمحل فان كانت قائمة بمحل فلا بد ان يكون منتقلة اليه هو المحل الاول
لما تحقق والكلام في حالة انتقالها اليه كالكلام في الاول وهو محال وان كان قائمة لا بمحل فقد خرجت
عن ان يكون صفة مفتقرة الى المحل وهو خلف وهذه المحالات انما لزمت من القول بجواز حلول صفة الرب
تعالى بمحل غير ذاته فالقول به محال واما قوله تعالى قل الروح من امر ربي فليس المراد به ان الروح بعض من الامر الذي
هو صفة الله تعالى المنافية من استحالة حلول الصفة القديمة بغيره تعالى بل المراد من قوله من امر ربي اي من خلق
ربي على ما ذكره اهل التفسير والله اعلم **المسئلة الثانية** في الرد على النصارى وقد اتفقت النصارى على ان
الله تعالى جوهر بمعنى انه قائم بنفسه غير متحيز ولا مختص بجهة ولا مقدر بقدر ولا يقبل الحوادث بذاته ولا تصور
عليه الحدوث والعدم وانه واحد بالجوهر ثلثة بالاقنومية والاقانيم هي صفات الجوهر القديم وهي الوجود والعلم
والحيوة وعبروا عن الوجود بالاب والحيوة بروح القدس والعلم بالكلمة واتفقوا على تدرع الكلمة وهي اقنوم
العلم بالمسيح واتحادها به دون باقي الاقانيم وعلى تسمية المسيح مع ما تدرع به من اقنوم العلم ابنا واتفقوا ايضا
على ان عيسى ولدته امه مريم وانه قتل وصلب وصعد الى السماء ثم اختلفوا فذهبت الملكانية اصحاب ملكا الذي
ظهر بالروم واستولى عليها الى ان الاقانيم غير الجوهر القديم وان كان كل واحد منها آلها وصرحوا باثبات التثليث
كما قال تعالى اخبارا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وان الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت
بناسوته وامتزجت به كامتزاج الخمر بالماء او اللبن فصارا شيئا واحدا وانقلبت الكثرة قلة الى العدد وجعلوا
المسيح ناسوتا كليا لا جزويا وهو قديم ازلي وان مريم ولدت الها ازليا مع اختلافهم في مريم انها انسان كلي او

بلغ

بلغ

في الرد على النصارى

جزوي

جزوي واتفقوا على ان اتحاد اللاهوت بالمسيح دون مريم وان القتل والصلب وقع على الناسوت
واللاهوت معا واطلقوا لفظ الابن على عيسى والاب على الله تعالى وذهب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمن
المأمون الى ان الله تعالى واحد والاقانيم الثلثة ليست غير ذاته ولا نفس ذاته وفسر اقنوم العلم بالنطق والكلمة
وقال الله تعالى موجود حي ناطق وان الكلمة اتحدت بجسد المسيح لا بمعنى الامتزاج بل بمعنى الاشراق اي اشرقت
عليه كاشراق الشمس من كوة على بلور ومن النسطورية من قال ان كل واحد من الاقانيم الثلثة حي ناطق اله
وصرحوا بالتثليث كمذهب الملكانية كما سبق ومنهم من منع ذلك ومنهم من اثبت لله تعالى صفات اخر كا
لقدرة والارادة ونحوها ولكن لم يجعلوها اقانيم كالعلم والحيوة وزعموا ان الابن لم يزل متولدا من الاب
وانما تجسد وتوحد بجسد المسيح حين ولد والحدوث راجع الى الناسوت فالمسيح اله تام وانسان
تام وهما جوهران قديم وحادث والاتحاد غير مبطل لقدم القديم ولا لحدوث المحدث واتفقوا على
ان القتل والصلب انما ورد على الناسوت دون اللاهوت ومنهم من قال ان الاله واحد وان المسيح ابتدا من
مريم وانه عبد صالح مخلوق الا ان الله تعالى شرفه وكرمه لطاعته وسماه ابنا على سبيل التبني لا انه ولد
منه وذهب بعض اليعقوبية الى ان الكلمة انقلبت لحما ودما فصار الاله هو المسيح وهم الذين اخبر الله تعالى
عنهم بقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت فصار
صار هو هو كما قال ظهر الملك بصورة انسان وقد قال الله تعالى فتمثل لها بشرا سويا ومنهم من قال جوهر الاله
القديم وجوهر الانسان المحدث تركبا كتركب النفس الناطقة مع البدن وصارا جوهرا واحدا وهو المسيح
وهو الاله كله وانسان كله فصار الانسان الها وان لم يصر الانسان الها كما يقال في الفحمة اذا طرحت في
النار صارت الفحمة نارا ولا يقال صارت النار فحمة ولا يكون في الحقيقة لا نارا مطلقة ولا فحمة مطلقا
بل جمرة وقالوا ان اتحاد اللاهوت بالانسان الجزوي دون الكلي وان مريم ولدت الها وان القتل و
الصلب وقع على اللاهوت والناسوت معا اذ لو وقع على احدهما بطل معنى الاتحاد ومنهم من قال المسيح
مع اتحاد جوهر قديم من وجه محدث من وجه ومن اليعقوبية من قال ان الكلمة لم تاخذ من مريم شيئا وانما
مرت بها كمرور الماء في الميزاب ومنهم من زعم ان الكلمة كانت تداخل جسد المسيح فتصدر عنه الايات
التي كانت تظهر عنه وتفارقه تارة فتحله الافات والآلام والاوجاع ومن النصارى من زعم ان معنى اتحاد
اللاهوت بالناسوت ظهور اللاهوت على الناسوت وان لم ينتقل من اللاهوت الى الناسوت شيء ولا
حل فيه وذلك كظهور نقش الطابع على الشمع المتصل به او ظهور الصورة المرئية في المرآة الصقيلة ومنهم
من قال ان الوجود والكلمة قديمان والحيوة مخلوقة ومنهم من قال ان الله تعالى واحد وسماه ابا وان المسيح
كلمة الله وابنه على طريق الاصطفاء والاجتباء وهو مخلوق قبل العالم وهو خالق للاشياء كلها فقال شيخنا
رضي الله وجملة هذه الاقاويل وحاصل هذه الاباطيل مع انها مخالفة للمعقول مرتجة (?) للاصول مما لا مستند

لها ولا معول لهم فيها غير التقليد عن اسلافهم والاخذ بظواهر الالفاظ لا يحيطون بفهم معانيها شبهة
ما احتج به من قال ان المسيح عليه السلام اله انه قال ان المسيح ابرى الاكمه والابرص واحيى الموتى وفعل
افعالا وقع الاتفاق من العقلاء على انها لا يمكن صدورها عن البشر المخلوقين وانه لا يصدر مثلها من غير
الاله وكان الها وربما احتجوا على ذلك نقلا بما روي في الانجيل ان مريم تلد الها وربما احتج علينا من
قال ان المسيح كلمة الله بما نطق به كتابنا من قوله تعالى انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته القاها
وبقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا واحتجوا ايضا على جواز اطلاق اسم الاب على الله تعالى والابن على المسيح بما
رواه في الانجيل انك انت الابن الوحيد وبقول المسيح عليه السلام من راى فقد راى ابي وانا وابي
واحد وبقول شمعون الصفا انك ابن الله حقا واذ اتينا على تفصيل مذاهبهم وايضاح عقائدهم والشبه
على الاشبه من ادلتهم فلا بد من التنبيه على الافساد وتحقيق ابطالها بجهة الاسد الاكمل والاولى في كل
موضع على حسبه ان شاء الله تعالى فنقول اما قولهم ان الله تعالى جوهر بالمعنى المذكور فلا نزاع معهم فيه من جهة
المعنى بل من جهة الاطلاق اللفظي سمعا وقد حققنا ما فيه فيما سبق واما حصرهم الاقانيم في ثلث معاني صفة
الوجود والحيوة والعلم فباطل اما اولا فلانا قد بينا الحجج في ان الصفة الوجودية هل هي زائدة على ذات الله تعالى
متعارضة متناقضة من غير ترجيح وذلك مما يعتقد عند الخصم كونه صفة زائدة متعارضة متناقضة من غير
ترجيح كونه صفة زائدة واما ثانيا فلانهم لو طولبوا بدليل الحصر لم يجدوا اليه سبيلا سوى قولهم بحثنا فلم
نجد غير ما ذكرناه وهو غير يقيني لما سلف ثم هو باطل بما حققناه من وجوب صفة القدرة والارادة والسمع
والبصر والكلام فان قالوا الاقانيم هي خواص الجوهر وصفات نفسه ومن حكمها ان تلزم الجوهر ولا تتعداه الى
غيره وذلك متحقق في الوجود والحيوة اذ لا تعلق لوجود الذات القديمة وحيوتها بغيرها وكذلك العلم اذ العلم
وهو مختص بالجوهر من حيث هو معلوم به بخلاف القدرة والارادة فانهما لا اختصاص لهما بالذات
القديمة بل هي متعلقة بالغير بما هو مقدور ومراد والذات القديمة غير مقدورة ولا مرادة وايضا فان الحيوة
تجري عن القدرة والارادة من حيث ان الحي لا ينفك عنهما بخلاف العلم فانه قد ينفك عنه ولا يمتنع خلو الحيوة
عن العلم لاختصاص الحيوة بالتساوي فان المبالغة والتفصيل بخلاف العلم فانه يقال هذا اعلم من هذا قلنا
اما قولهم ان الوجود والحيوة مختصة بذات القديم ولا تعلق لهما بغيره فمسلم ولكن يلزم عليه ان لا يكون العلم
اقنوما لتعلقه بغير ذات القديم اذ هو معلوم به فلئن قالوا العلم انما كان اقنوما من حيث كان متعلقا بذات القديم
لا من حيث كان متعلقا بغيره فيلزمهم ان يكون البصر اقنوما لتعلقه بذات القديم من حيث انه يرى نفسه ولم يقولوا
به ويلزمهم من ذلك ان يكون بقاء ذات الله اقنوما لاختصاص البقاء بنفسه وعدم تعلقه بغيره كما في الوجود
والحيوة فلئن قالوا البقاء هو نفس الوجود فيلزم ان يكون الموجود في اول زمان حدوثه باقيا وهو محال ثم
ان الحيوة تجري عن القدرة والارادة اما ان يريدوا به ان القدرة والارادة هي نفس الحيوة او انها خارجة عنها

لا ذمة لها لا ينفك عنها فان كان الاول فقد نقضوا مذهبهم حيث قالوا ان الحيوة اقنوم لاختصاصها بجوهر
القديم والقدرة والارادة غير مختصتين بذات القديم تعالى وذلك مشعر بالمغايرة ولا اتحاد مع المغايرة وان
قالوا انها لا ذمة لها مع المغايرة فهو ممنوع فانه كما يجوز خلو الحي عن العلم فكذلك يجوز خلوه عن القدرة والارادة كما في
حالة النوم والاغماء ونحوهما وقولهم انه يمتنع خلو الحيوة عن العلم لاختصاص العلم بالمبالغة والتفصيل فيلزم
من ذلك ان لا يكون يجري عن القدرة ايضا لاختصاص القدرة بهذا النوع من المبالغة والتفصيل واما قولهم
بان الكلمة حلت في المسيح وتدرعت به فهو باطل من وجهين الاول ما ذكرناه في امتناع حلول صفة القديم في
غيره الثاني انه ليس القول بحلول الكلمة اولى من القول بحلول الروح وهي الحيوة ولئن قالوا انما استدللنا
على حلول العلم فيه لاختصاصه بعلوم لا يشاركه فيها غيره قلنا وقد اختص عندكم باحيا الموتى وابراء
الاكمه والابرص وبامور ما يقدر غيره من المخلوقين عليها والقدرة عندكم في حكم الحيوة اما بمعنى انها
عينها او ملازمة لها فوجب ان يقع بحلول الحيوة فيه ولم يقولوا به واما قول الملكانية بالتثليث في الالهية
وان كل اقنوم اله اما ان يقولوا ان كل واحد متصف بصفات الاله تعالى من الوجود والحيوة والعلم والقدرة وغير
ذلك من صفات الجلال او لا يقولوا به فان قالوا بالاول فهو خلاف اصلهم ثم هو مع ذلك ممتنع لما سبق
في امتناع وجود الهين وايضا فانهم اما ان يقولوا بان جوهر القديم ايضا اله او لا يقولوا بذلك فان كان الاول
فقد ابطلوا مذهبهم واجماع النصرانية على التثليث وصار عدد الالهة اربعة وان كان الثاني لم يجدوا الى الفرق
سبيلا مع ان جوهر القديم اصل والاقانيم صفات تابعة فكان اولى ان يكون الها وان قالوا بالثاني فحاصل النزاع
الى مناقشة لفظية والمرجع فيها الى ورود الشرع بجواز الاطلاق وذلك ولا سبيل اليهم وقولهم بان الكلمة اتحدت
بجسد المسيح وتدرعت به فباطل لما سبق من امتناع حلول صفات القديم بغير ذات الله تعالى وقولهم ان الكلمة
اتحدت بجسد المسيح فهو ممتنع من جهة الدلالة والالزام اما من جهة الدلالة فلانهما عند الاتحاد اما ان يبقيا
بقائهما او يعدما او يبقى احدهما ويعدم الاخر فان كان الاول فهما اثنان كما كانا وان كان الثاني فالواحد
الموجود غيرهما وان كان الثالث فلا اتحاد للاثنينية مع عدم احدهما واما من جهة الالزام فمن اربعة اوجه الاول
انه اذا جاز اتحاد اقنوم الجوهر القديم بالحادث فما المانع من اتحاد صفة الحادث بالجوهر القديم فلئن قالوا لان اتحاد
صفة الحادث بالجوهر القديم يوجب نقصه وهو ممتنع واتحاد صفة القديم بالحادث يوجب شرفه وشرف الحادث
بالقديم غير ممتنع قلنا فكما ان ذات القديم ينقص باتحاد صفة الحادث بها فالاقنوم القديم ينقص باتحاده بالناسوت
الحادث فليكن ذلك ممتنعا الثاني انه قد وقع الاتفاق على امتناع اتحاد اقنوم الجوهر القديم بغير ناسوت المسيح
فما الفرق بين ناسوت وناسوت فلئن قالوا الاقنوم انما اتحد بالناسوت الكلي دون الجزئي فسيأتي الكلام عليه عن
قرب الثالث ان مذهبهم ان الاقانيم زائدة على ذات الجوهر القديم مع اختصاصها به ولم يوجب قيامها به الاتحاد
فلان لا يوجب اتحاد الاقنوم بالناسوت الاتحاد كان اولى الرابع ان الاجماع منعقد من سائر النصارى على ان الاقنوم

الجوهر القديم مخالف للناسوت كما ان صفة نفس الجوهر مخالف لصفة نفس العرض وصفة نفس العرض مخالف للجوهر
فان قالوا يجوز اتحاد صفة الجوهر بالعرض او صفة العرض بالجوهر حتى انه يصير الجوهر في حكم العرض والعرض
في حكم الجوهر فهذا لم يقولوا به لا يخالف الا بالاصول لهم وان قالوا بامتناع صفة نفس الجوهر بالعرض وصفة
العرض بالجوهر مع ان العرض والجوهر اقبل للتبدل والتغير فلان يمتنع ذلك في القديم والحادث اولى وقولهم
ان المسيح انسان كلي باطل من اربعة اوجه الاول ان الانسان الكلي لا تخصص له بجزئي دون جزئي من الناس
وقد اتفقت النصارى على ان المسيح مولود من مريم عليهما السلام وعند ذلك فاما ان يقولوا ان انسان مريم كلي كما
ذهب اليه بعضهم واما جزئي فان كان كليا فاما ان يكون هو عين انسان المسيح او غيره فان كان عينه فمحال
ان يولد الشيء من نفسه ثم يلزم ان يكون المسيح مريم ومريم المسيح ولم يقل به احد وان كان غيره فالانسان الكلي
ما يكون مشتركا بين جميع الناس وطبيعته جزء من معنى كل انسان ويلزم من ذلك ان يكون انسان المسيح
طبيعته جزء من مفهوم انسان مريم وكذلك بالعكس وهو محكوم باحالته وان كان انسان مريم جزئيا فهو ضرورة
كون المسيح مولودا عنها ان يكون الكلي الصالح للاشتراك الكثير فيه منحصرا في الجزئي الذي لا يصلح لاشتراك
الكثرة فيه وهو ممتنع الثاني ان النصارى مجمعة على ان المسيح كان مرئيا ومشارا اليه والكلي ليس كذلك الثالث
اجماع النصرانية منعقد على ان الكلمة حلت في المسيح اما بجهة الاتحاد او لا بجهة الاتحاد على ما بيناه من اختلاف
مذهبهم فلو كان المسيح انسانا كليا لما اختص به بعض اشخاص الناس دون البعض ولما كان المولود من مريم
مختصا بحلول الكلمة دون غيره ولم يقولوا به الرابع ان جماعة الملكائية متفقون على ان القتل والصلب وقع
على اللاهوت والناسوت ولو كان ناسوت المسيح كليا لما تصور وقوع ذلك عليه واما اطلاقهم لفظ الاب
على الله تعالى والابن على المسيح فسيأتي الكلام عليه واما ما ذهب اليه نسطور من ان الاقانيم ثلثة فالكلام معه
محصل على ما تقدم وقوله انه ليس حيوة الله ولا غيره فانه ان اراد بذلك ما اراد به الاشعري من الصفة فهو حق
وان اراد غيره فهو غير مفهوم واما تفسيره العلم بالنطق والكلمة فالنزاع معه في اطلاق العلم على النطق
لفظي ثم لا يخلو اما ان يريد بالنطق والكلمة الكلام النفساني كما حققناه فيما تقدم او الكلام اللساني المؤلف
من الحروف والاصوات فان كان الاول فهو حق وان كان الثاني فهو باطل بما سبق وقوله بان الكلمة اتحدت بجسد المسيح
بمعنى انها اشرقت عليه لا حاصل له الا ان يريد باشراق الكلمة عليه ما هو مفهوم من اشراق الشمس على الكوة
مطرح الشعاع عليها او يريد به انها متعلقة به كتعلق العلم القديم بالمعلومات والكلام القديم بما كان حققناه
في الصفات او غير ذلك فان كان الاول فيلزم منه ان يكون الكلمة ذات شعاع وفي جهة من مطرح شعاعها او يلزم
من ذلك ان يكون الكلمة جسما وان لا يكون صفة للجوهر القديم وهو محال وان كان الثاني فهو حق غير انه لا تعلق له
بالمسيح بهذا التفسير ولا يكون له خاصية على ما حققناه في الصفات وان كان الثالث فلا بد من تصويره ليتكلم
عليه واما قول بعض النسطورية ان كل واحد من الاقانيم الثلثة حي ناطق فهو الجواب ما ذكرناه في ابطال التثليث

على الملكائية واما من اثبت منهم لله تعالى صفات اخرى كالقدرة والارادة ونحوهما فهو حجة لكن القول بخروجها
عن كونها من الاقانيم مع انها مشاركة للاقانيم في كونها من الصفات تحكم من غير دليل سوى ما بينهما من
الفرق الذي ذكروه سابقا وقد ابطلناه وقولهم ان المسيح انسان تام وكلمة وهو الجوهر القديم وحادث نظرا الى
الرد عليهم من وجهين الاول التعرض لابطال كون الاقنوم المتحد بجسد المسيح الها وذلك بان يقولوا اما
ان يقولوا بان ما اتحد بجسد المسيح هو الكلمة فقط وان كل اقنوم اله كما ذهب اليه الملكائية فان كان الاول فهو
ممتنع لعدم الاولوية وان كان الثاني فهو ايضا ممتنع لما تقدم الوجه الثاني انه اذا كان المسيح مشتملا على
الاقنوم القديم والناسوت الحادث فاما ان يقولوا بالاتحاد او بحلول الاقنوم في الناسوت او حلول
الناسوت في الاقنوم او لا بحلول لاحد في الاخر فان كان الاول فهو باطل بما سبق في ابطال الاتحاد
وان كان الثاني فهو باطل بما سبق في ابطال حلول الصفة القديمة في غير ذات الله تعالى وبما سبق من ابطال
حلول الحادث بالقديم وان كان الثالث فاما ان يقال بتجاورهما او اتصالهما او لا فان قيل بالتجاور
والاتصال فاما ان يقال بانفصال الاقنوم القديم عن الجوهر الحادث او لا يقال به فان قيل بانفصاله
عنه فهو ممتنع لوجهين الاول ما تقدم في ابطال انتقال الصفة عن الموصوف الثاني انه يلزم منه قيام
الصفة حالة تجاورها للناسوت بنفسها وهو محال وان لم يقل بانفصال الاقنوم عن الجوهر القديم فيلزم
منه ان يكون ذات الجوهر القديم متصلة بجسد المسيح ضرورة اتصال اقنومها به وعند ذلك فليس
اتحاد الاقنوم بالناسوت اولى من اتحاد الجوهر القديم بالناسوت ولم يقولوا به وان لم يقل بتجاورهما
واتصالهما فلا معنى للاتحاد بجسد المسيح وليس القول بالاتحاد مع عدم الاتصال بجسد المسيح
باولى من العكس واما قول من قال منهم بان الاله واحد وان المسيح ولد من مريم وانه عبد صالح مخلوق
الا ان الله تعالى شرفه بتسميته ابنا فهو كما يقوله الموحدون ولا خلاف مع هؤلاء في غير اطلاق الاسم
على ما سيأتي واما قول بعض اليعقوبية ان الكلمة انقلبت لحما ودما وصار الاله هو المسيح فهو الظاهر بطلانه
بما تقدم وبيانه من وجهين الاول انه لو جاز انقلاب الاقنوم لحما ودما مع اختلاف حقيقتهما لجاز
انقلاب المستحيل ممكنا والممكن مستحيلا او الواجب ممكنا او ممتنعا او الممكن او الممتنع واجبا ولم يبق
لاحد وثوق بشيء من القضايا البديهية ولجاز انقلاب الجوهر عرضا والعرض جوهرا او اللحم والدم
اقنوما او الاقنوم ذاتا والذات اقنوما او القديم حادثا او الحادث قديما ولم يقل به احد من العقلاء الثاني
انه لو انقلب الاقنوم لحما ودما فاما ان يكون هو عين الدم واللحم الذي للمسيح او زائدا عليه منضما اليه
فان كان الاول فهو محال اذ لحم المسيح ودمه لم يتغير فلا معنى لانقلاب الاقنوم اليه مع عدم الزيادة فيه عند
الاقنوم وهو غير قابل للعدم بالاتفاق وان كان الثاني فلم يقولوا به واما قولهم ان اللاهوت ظهر بالناسوت فصار
فصار هو هو فاما ان يريدوا به ان اللاهوت صار عين الناسوت كما صرح به من قولهم صار هو هو فحاصله يرجع

الى تجويز انقلاب الحقايق وهو ممتنع كما تقدم واما الذي ريديه ابان اللاهوت اتصف بالناسوت وهو ايضا
محال لما تقدم من امتناع حلول الحادث بالقديم او ان الناسوت اتصف باللاهوت وهو ايضا ممتنع لما
تقدم من امتناع حلول القديم بالحادث واما من قال منهم بان جوهر الاله القديم وجوهر الانسان المحدث
تركبا وصار الجوهران واحدا هو المسيح فباطل من وجهين الاول لما ذكرناه من ابطال الاتحاد الثاني انه ليس
جعل الناسوت لاهوتا بتركيبه مع اللاهوت اولى من جعل اللاهوت ناسوتا من جهة تركبه معه ولم يجوزوا
به واما الجوهر الفحمة اذا القيت في النار فلا نسلم ان جوهرها صار بعينه جوهر النار بل صار مجاورا لجوهر
النار وحلت بعض صفات جوهر الفحمة واعراضها بطلت بمجاورة جوهر النار لا ان جوهر الاخر صار هو
هو فلا وقولهم ان الاتحاد بالناسوت الجزئي دون الكلي فهو ممتنع لما تقدم في ابطال الاتحاد وحلول القديم
بالحادث وبه يبطل قولهم ان مريم ولدت الها وقولهم ان القتل والصلب وقع على اللاهوت والناسوت معا
فرع تركيب اللاهوت بالناسوت وقد ابطلناه كيف وان القول بوقوع القتل على اللاهوت مما يوجب
موت الاله ضرورة والقول به يغني عن ابطاله واما قول من قال ان المسيح مع اتحاد جوهره قديم من وجه محدث
من وجه فباطل فانه اذا كان جوهر المسيح متحد الاكثرية فيه فما تجدد وكان اما ان يكون لعين ما قيل بقدمه
او لغيره فان كان الاول فهو ممتنع والا كان الشيء الواحد قديما لا اول له حادثا له اول وهو متناقض وان
كان الثاني فهو خلاف الفرض واما قول من قال منهم ان الكلمة برئت بجسد المسيح كمرور الماء في الميزاب فيلزم منه انتقال
الكلمة وهو ممتنع كما سبق وبه يبطل قول من قال ان الكلمة كانت تداخل جسد المسيح تارة وتفارقه اخرى وقولهم
ان ما ظهر من صورة المسيح في الناسوت لم يكن جسما بل خيالا كالصورة المرئية في المراة باطل لان من اصلهم
ان المسيح انما احيا الميت وابرى الاكمه والابرص بما فيه من اللاهوت فاذا كان ما ظهر فيه من اللاهوت لا حقيقة
له بل هو خيال محض فلا يصلح لحدوث ما حدث عن الالهية والقول بان اقنوم الحيوة مخلوق وحادث لبس كلابس
الناسوت في المستقبل بل هو قديم ازلي كيف وانه لو كان حادثا لكان الاله قبله غير حي ومن ليس بحي لا يكون عالما
ولا خالقا وقول من قال ان المسيح مخلوق قبل العالم وهو خالق لكل شيء فباطل بما سبق من امتناع خالق
غير الله تعالى واما ما ذكروه من الاحتجاج على كون المسيح الها من الحجج العقلية فالجواب عنها من وجهين ا انا
لا نسلم ان ما صدر على يده من الامور الخارقة للعادة كانت من فعله بل لعلها صدرت عن خلق الله تعالى عند دعائه
لها ببركة دعائه على سبيل الاعجاز كمعجزات سائر الانبياء عليهم السلم ولو دل ذلك على كونه الها لدل صدور
المعجزات الخارقة للعادة على يد غيره من الانبياء على كونه الها وهو ممتنع بالاجماع منا ومنهم ب انه لو جاز ان
يكون المسيح الها لجاز ان يكون كل من تمكن من احاد الناس الها وان لم يوجد في حقه مثل هذه الخوارق
فان الخوارق غايتها انها دليل الوقوع ولا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول في نفسه على ما سبق في
تحقيق ان القول بذلك من التلاعب بالدين والعقل واما ما نقلوه عن الانجيل ان مريم ولدت الها ان صح لم يكن

ذلك من اوضاعهم وتبديلهم فلا بد من تاويله اذ الاله لا يولد عندهم بل المولود انما هو الناسوت فتاويله ان يحمل
على الانباء عن الغيب وهو ان مريم ولدت من تعتقد انه اله وان لم يكن الها حقيقة وذلك كما يسمى العرب الشمس الها
باعتبار انها معبودة واعتقدت كونها الهة ثم هذا معارض بما نقل في الانجيل مما يدل على كونه ليس الها من
وجهين ا قول عيسى عليه السلم للحواريين اخرجا بنا من هذه المدينة فان النبي لا يكون في مدينته والنبي
لا يكون الها ب ما نقل في الانجيل انه عند الصلب قال الهي لم خذلتني واسلمتني وصرح بكونه مربوبا والمربوب
لا يكون الها واما احتجاجهم من كتابنا بقوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القيها الى مريم
وروح منه فالجواب ان معنى كونه كلمته انه اية فان الكلمة تطلق بمعنى الاية ومنه قوله ما نفدت كلمات
الله اي اياته ويدل على ارادة ذلك امور ثلثة الاول صدر الاية وهو قوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول
الله وكلمته سماه رسولا ولو كان كلمة على الحقيقة لما كان رسولا الثاني قوله تعالى وجعلناها وابنها اية
للعالمين ووجه الاحتجاج من وجهين ا انه سماه اية ب انه وصفه بكونه ابنا لها والاله ليس ابنا لها
الثالث ان الاية انما وردت لتقريعهم ورجوعهم عن الغلو في اعتقادهم حيث قال يا اهل الكتاب لا تغلوا في
دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق فلو اراد بالكلمة ما اعتقدوه لكان مثبتا غير ما قصد التقريع على اعتقاده
وهو ممتنع واما قوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا فلا يمكن حمل الروح على ما اتحد بالمسيح من الكلمة اذ الروح
عندهم هو الحيوة وهي غير متحدة بالمسيح وانما المتحد به العلم وهو الكلمة فلا بد من حمله على ما يحتمله اللفظ والروح
قد يطلق على جبريل في قوله تعالى وايدناه بروح القدس وقد يطلق بمعنى الوحي ومنه قوله تعالى وكذلك اوحينا اليك
روحا من امرنا وقد يطلق بمعنى روح الشخص وغيره وعند ذلك فيمكن حمله على ان يكون المراد منه فنفخنا
فيه من روحنا واضافه الى نفسه تشريفا وتكريما على ما سبق ويمكن ان يكون المراد من الروح جبريل فان النفخ
فيه بسبب علوقه من غير والد واما ما احتجوا به على جواز اطلاق اسم الاب على الله تعالى والابن على المسيح فهو ان
صح مما يتعذر حمله على الابن المتولد من اتحاد المسيح غير متولد من الله تعالى بالاتفاق وعند هذا فلا بد من التاويل
اما قوله انك انت الابن الوحيد فيحتمل انه اراد به المعنى تربيته ولطفا به تعبيرا باسم البنوة عن ملكونه لازما
لها في الغالب وعلى هذا يمكن حمل قوله من ولدي ووالدي ويمكن حمله على جبريل من حيث انه نفخه في مريم كان سببا
لعلوقه ووجوده او بسبب انه كان هو المسدد له في احواله وعلى الوجه الاول يمكن حمل قول شمعون الصفا له
على الظهور فذلك انه كما سماه ابا له فقد سمى الباري تعالى ابا للحواريين وليس بمعنى اتحاد اللاهوت بهم ويدل
عليه ما روي في الانجيل من قول عيسى وصيتي بها الحواريين لكي تكونوا ابناء ابيكم الذي في السماء
وتكونوا تامين كما ان اباكم الذي في السماء تام وقوله لا تعطوا صدقاتكم قدام الناس ليراؤهم فانه لا يكون لكم اجر
عند ابيكم الذي في السماء وقوله عند صلبه اذهبوا الى ابيكم فهذه الجمل مع اختصارها وكثرة معانيها كافية
في التنبيه على فساد عقايدهم وابطال قواعدهم على اختلافها وتشعبها والحمد لله على الاسلام والهداية الى الايمان

المسألة التاسعة في امتناع اتصاف الرب تعالى بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة وغيرها اما المحسوسة
بالحواس الظاهرة فكاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك واما غير المحسوسة
بالحواس الظاهرة فكاللذة والالم والنفرة والحزن والفرح والغم والغيظ والغضب والوحشة والانس و
التمني والشهوة والبطء وغير ذلك وهذه المسألة مما لا يعرف خلافا بين العقلاء فيها من حيث المعنى الا
ان الله تعالى ملتذ بكمالاته لم يقولوا انه ملتذ بلذة غير ان العادة جارية بذكر الدلالة عليه وقد استدل
الاصحاب في ذلك بمسالك المسلك الاول وهو معتمد الاكثرين وهو انهم قالوا لو اتصف الرب بشيء من هذه
الكيفيات المحسوسة لم يخل اما ان يكون قديمة او حادثة لا جائز ان يكون حادثة والا كان الرب تعالى محلا للحوادث
وهو ممتنع كما سبق ولا جائز ان يكون قديمة لان جميع الكيفيات المحسوسة متساوية فيما يرجع الى الكمال والنقصان
وليس منها ما هو صفة كمال للرب تعالى حتى يكون متصفا به دون غيره فيكون متساوية في جواز تقدير اتصاف
الرب بكل واحد منها وليس تقدير اتصافه بالبعض اولى من تقدير اتصافه بالبعض الاخر ومهما فرض اتصافه بالاخر
اتصافه يكون قديما اذ القديم واجب الوجود فيمتنع تقدير عدمه وفرض وجود ضده واذا امتنع كل واحد
من القسمين امتنع ان يكون متصفا بشيء منها وللقائل ان يقول لا نم تساوي الكيفيات في الكمال والنقصان
بالنسبة الى ذات الله تعالى ليلزم من ذلك التساوي في جواز تقدير اتصاف الرب بكل واحد منها لا مانع من
ان يكون بعضها صفة كمال دون البعض ولهذا قالت الفلاسفة ان الحرارة واليبوسة صفتا كمال للنار دون غيرها
من الكيفيات وفي مقابلتها البرودة والرطوبة للماء وان الحرارة والرطوبة صفتا كمال للهواء دون غيره وفي مقابلة
ذلك البرودة واليبوسة للتراب سلمنا عدم اختصاص البعض منها بصفة الكمال وانها متساوية فيما يرجع
الى عدم الكمال والنقصان ولكن ما المانع مع اختلافها ان يكون ذات الرب تعالى مقتضية للاتصاف ببعضها وان لم
يكن صفة كمال ولا نقصان فلئن قالوا الامة مجمعة على امتناع اتصاف الرب تعالى بغير صفات الكمال كما ذهب اليه
القاضي ابو بكر فهو رجوع الى السمع وترك للدلالة العقلية المسلك الثاني انهم قالوا لو اتصف الرب تعالى بشيء من
هذه الكيفيات اما ان يكون قديمة او حادثة لا جائز ان يكون حادثة لما سبق وان كانت قديمة فما من كيفية من
هذه الكيفيات الا ولها مثل حادث وعند التماثل يمتنع اختصاص احد المثلين بالقدم والاخر بالحدوث
لان القديم اما ان يقتضي القدم لذاته او لمخصص من خارج فان كان الاول فيلزم ان يكون الحادث ايضا قديما
ضرورة التماثل وان ما اقتضاه احد المثلين لذاته كان الاخر مقتضيا له وان كان الثاني فذلك المخصص اما
ان يكون مخصصا بالذات او بالاختيار فان كان مخصصا بالذات فليس تخصيصه القدم لاحد المتماثلين
والحدوث بالاخر باولى من العكس لتساوي نسبة ذاته اليهما وان كان بالاختيار فكل معلول بالاختيار لا
يكون الا حادثا على ما سبق فيلزم ان يكون معلوله من القديم حادثا وهو محال وللقائل ان يقول قد ثبت على
اصلكم ان اتصاف الباري بالعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات المذكورة فاما ان يكون مماثلا

لوجه

١٠٦

لما وجد من الصفات في الشاهد من العلم والقدرة والارادة او هي غير مماثلة فان كان الاول كان كالا
كما هو لازم عليكم فما هو جوابكم ثمة هو الجواب ههنا وان كان الثاني فما المانع من ثبوت كيفية لله تعالى
من لون او حرارة او برودة او غير ذلك على وجه يكون نسبتها الى ما في الشاهد نسبة ما اثبتموه من
الصفات النفسية الى ما هو في الشاهد سلمنا امتناع اتصافه بكيفية مماثلة لما في الشاهد ولكن ما المانع
من اتصافه بكيفية مخالفة لكل ما وجد في الشاهد ودون ذلك ما الدليل عليه المسلك الثالث انهم قالوا ثبوت شيء
من هذه الكيفيات مما لم يدل عليه عقل ولا نقل اثباته فلا يثبت وحاصل هذا المسلك يرجع الى الحكم
بانتفاء المدلول لانتفاء دليله وهو فاسد لما تقدم في قاعدة الادلة المسلك الرابع وهو اختيار الاستاذ
ابي اسحق وهو ان قال هذه الكيفيات هيئات للمتصف بها والباري تعالى ليس في جهة والهيئة لا بد لها
من جهة وللقائل ان يقول ان قلتم انها هيئات بمعنى انها صفات فلا يلزم من ذلك الجهة والا كان الرب تعالى في جهة
ضرورة اتصافه بالصفات النفسية التي اثبتموها وان قلتم انها هيئات لا بمعنى انها صفات فغير مسلم فلا بد
من تصويره والدلالة عليه المسلك الخامس ويخص اللذة انه لو كان متصفا باللذة لكان الحلول للملتذ به اما
في الازل او لا في الازل لا جائز ان يكون خلقه في الازل لان خلق الازل محال ولا جائز ان يكون خلقه
لا في الازل والا كانت اللذة الحاصلة به حادثة ويلزم من ذلك حلول الحادث بذات الرب تعالى وهو محال
كما تقدم وللقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان الملتذ به مخلوقا وما المانع من ان يكون ملتذا بما له من
كمالاته الواجبة له لا بغيرها وهو سؤال قاطع لا جواب عنه المسلك السادس ويخص اللذة ايضا ان اللذة
لا معنى لها الا ادراك الملائم للمزاج والرب تعالى لا مزاج له والا كان مركبا وهو محال على ما سبق فلا يكون متصفا
باللذة وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول لا نم ان اللذة عبارة عن ادراك الملائم للمزاج بل اللذة عبارة عن
ادراك الملائم وهو اعم ولا يلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم ولهذا قالت الخصوم ان الله تعالى ملتذ بادراك
ما يلائم ذاته من كمالاته وان لم يكن له مزاج وكذلك النفوس بعد مفارقة الابدان تلتذ بما يحصل لها من كمالاتها
الممكنة لها وتتألم بمفارقتها الكمالات اللائقة بها وان لم يكن لها مزاج بل في الشاهد نجد كل عاقل من نفسه لذة بادراك
المطعومات المشتهاة الملائمة للمزاج لخصوصه حتى ان ذلك ايضا في الحيوانات العجماوات ونجد من المطعوم الملائم
للمزاج الغير لا يكون ملائما للمزاج وهو لذة وان سلمنا ان اللذة في الشاهد لا تتم دون المزاج ولكن لا يلزم مثله
في الغائب لامتناع المزاج في حقه لجواز ان يكون معلولا في الشاهد لملائمة المزاج ولا يلزم من انتفاء بعض
العلل انتفاء المعلول فالاقرب في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر من ان الامة بل العقلاء كافة مجمعون على ان اتصاف
الرب تعالى بشيء من هذه الكيفيات ليس من صفات المدح والكمال وان الرب تعالى لا يتصف الا بصفات
المدح والكمال فلا يكون متصفا بشيء منها وقد عرف ما يرد على الاحتجاج بالاجماع وما فيه في قاعدة
النظر والذي يخص قول الفلاسفة ان اللذة ادراك الملائم والله تعالى مدرك لذاته بما له من كل الاعتبارات

لما

رجع الى تفسير اللقاء بالادراك ونحن لا ننازع فيه من جهة المعنى بل من جهة الاطلاق اللغوي اذ هو موقوف
على ورود الشرع به ولا سبيل الى اثباته **المسئلة العاشرة** في امتناع اتصاف الباري تعالى
بالعجز وهذه المسئلة مما لا يعرف فيها خلاف فان العقلاء اتفقوا على امتناعه وانما الدلالة عليها والمعتمد
في ذلك ان يقال لو اتصف الرب تعالى بالعجز لم يخل اما ان يكون حادثا او قديما لا جائز ان يكون حادثا
الا كان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع ولا جائز ان يكون قديما لانا لا نعني بالعجز الا صفة مضادة
للقدرة يقتضيها امتناع وقوع الفعل الممكن بالقدرة ولهذا لا يوصف الانسان ولا الباري تعالى بكونه
عاجزا عن الجمع بين الضدين وجعل الواحد اكثر من الاثنين لكونه غير ممكن والفعل في الازل غير ممكن كما يأتي تحقيقه
في مسئلة حدوث العالم فلا يتحقق عجز الباري تعالى بالنسبة اليه واذا بطل ان يكون قديما او حادثا بطل
اتصاف الرب تعالى به ويعضد هذه الدلالة انعقاد اجماع الامة على امتناع اتصاف الباري تعالى بالعجز قديما
وحادثا فان قيل سلمنا الحصر ولكن لم قلتم بامتناع كون العجز حادثا قولكم يلزم ان يكون ذات الباري تعالى محلا
للحوادث انما يلزم ان لو كان العجز صفة وجودية اما اذا كان صفة سلبية فلا مانع من اتصاف الرب تعالى به بعد ان لم
يكن متصفا به دليله ان الرب تعالى موصوف في الازل بكونه عالما بان العالم سيوجد في وقت حدوثه وانه
قادر على ايجاده في وقت حدوثه ومريد له وبعد حدوثه لم يبق متصفا بانه عالم بانه سيوجد ولا قادر على ايجاده
ولا مريد لايجاده سلمنا انه صفة وجودية ولكن ما المانع من كونه قديما وما ذكرتموه فهو لازم عليكم في
اتصاف الرب تعالى بالقدرة في الازل مع امتناع وجود الفعل في الازل وكما انه لا يوصف الفاعل بالعجز عن
الممتنع لا يوصف بكونه قادرا على الممتنع وان قلتم بصحة اتصافه بالقدرة نظرا الى امكان الفعل فيما لا يزال فيجوز
اتصافه بالعجز نظرا الى امكان الفعل في الازل والجواب اما السؤال الاول وهو قولهم ان العجز صفة سلبية
فلا يمتنع اتصاف الرب تعالى به بعد ان لم يكن كما قرروه فمندفع لوجوه ثلاثة الاول انا انما نفينا العجز بالتفسير
المذكور وهو ان يكون صفة مضادة والمضادات كلها وجودية على ما يأتي الثاني ان المفهوم من العجز لو
كان سلبيا فلو كان حادثا فمفهومه يكون مسلوبا في الازل وعدم سلب السلب اثبات فيكون ازليا ويلزم من
ذلك زواله بحدوث العجز وزوال القديم الثابت ممتنع كما يأتي الثالث ان نقيض العجز لا عجز فلو كان العجز امرا
عدميا لكان لا عجز وجوديا ولو كان وجوديا لما اتصف به الممتنع لكونه عدما محضا فان قيل فهذا لازم
عليكم في تعلق العلم بالمعلوم والقدرة بالمقدور والارادة بالمراد فان المفهوم فيه اما وجودي او عدمي
فان كان وجوديا فقد ثبت ان كان ازليا في الصور المذكورة وان كان عدميا فلا تعلق يكون وجوديا
لما ذكرتموه فتعلق العلم بان العالم موجود حال وجوده متحقق لا محالة وقد كان هذا التعلق مسلوبا
فيكون مفهومه وجوديا ازلا وقد زال بالتعلق فيكون الوجود الازلي زائلا قلنا اما التعلق فهو عندنا
نسبة واضافة والنسب والاضافات ثابتة لا في نفس الامر بل في حكم الوهم وتقديره والثابت التقدير

المسئلة العاشرة في امتناع اتصاف الباري تعالى بالعجز

انضمام

بلغ

بلغ

لا يمتنع زواله عندنا وان كان تقديره ثابتا ازلا وانما الممتنع زوال الازلي اذا كان وجوده وثبوته متحققا
في نفس الامر واما السؤال الثاني فمندفع ايضا لان القدرة على ما تقدم معنى من شأنه التأتي للايجاد به لا انها
يلازم الايجاد كما تقدم في الصفات فلا يستدعي وجود القدرة في الازل التمكن من المقدور ولا يجب
ان ينتفي التمكن لمعارض القدرة بخلاف العجز فانا قد بينا انه معنى يلازمه امتناع الفعل الممكن على من قام
به العجز اما انه يلازمه امتناع الفعل فلانه لو كان الفعل غير ممتنع عليه لما عقل العجز عن فعل ما هو متمكن منه
واما اشتراط امكان الفعل في نفسه فلانه لو كان الفعل ممتنعا في نفسه فلا يصح الاتصاف بالعجز عنه كما
ذكرناه من امتناع الاتصاف بالعجز عن الجمع بين الضدين وايجاد كل محال وفيه دقة فليتأمل **المسئلة الحادية
عشرة** في استحالة الكذب في كلام الله تعالى لا خلاف في خلافه بين المعتزلة في ان الله تعالى متكلم بكلام في
استحالة الكذب في كلامه وسواء كان الكلام هو القائم بالنفس او الحروف وهو الاصوات على اختلاف
المذاهب وان اختلف مأخذهم في الاستدلال وقد استدل المعتزلة على استحالة الكذب في كلام الله
تعالى بان الكلام من فعله والكذب قبيح لذاته والله تعالى لا يفعل القبيح وهو مبني على فاسد اصولهم
ان الحسن والقبح ذاتي وفي ايجابهم رعاية الصلاح والاصلح وسيأتي ابطاله واما اصحابنا فلهم في بيان
استحالة الكذب في كلام الله تعالى القديم النفسي مسلكان عقلي وسمعي اما المسلك العقلي فقولنا
نعول الصدق والكذب في الخبر من الكلام النفسي القديم ليس لذاته ونفسه بل بالنظر الى ما يتعلق
به من المخبر عنه فان كان متعلقه على ما هو عليه كان الخبر صدقا وان كان على خلافه كان الخبر كذبا وعند
ذلك فلو تعلق من الرب تعالى كلامه بنفسه بامر على خلاف ما هو عليه لم يخل اما ان يكون ذلك مع العلم او لا
مع العلم به لا جائز ان يقال لا مع العلم به والا كان الرب تعالى جاهلا ببعض الاشياء وهو ممتنع كما سيأتي في
الصفات وان كان ذلك مع العلم به فمن كان عالما بالشيء يستحيل ان لا يقوم به الاخبار عنه على ما هو به وهو
معلوم بعض وعند ذلك فلو قام بنفسه الاخبار عنه على خلاف ما هو عليه حالة كونه عالما به مخبرا عنه على
ما هو عليه لقام بالنفس الخبر الصادق والكاذب بالنظر الى شيء واحد من جهة واحدة وذلك معلوم البطلان
فان قيل فنحن نجد من انفسنا انا حال ما نكون عالمين بالشيء يمكننا ان نخبر الخبر الكاذب ونعلم كوننا كاذبين
ولولا انا عالمون بالشيء والمخبر عنه لما تصور علمنا بكوننا كاذبين قلنا الخبر الذي نعلم من انفسنا كوننا
كاذبين فيه انما هو الخبر اللساني واما الخبر النفسي فلا نسلم صحته علينا بكذبه حالة الحكم به قال الشيخ
غير ان من نظر الى ما حققناه في مسئلة الكلام علم ضعف هذا المسلك فعليك بالالتفات اليه واما المسلك
السمعي فهو انه قد ثبت صدق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالمعجزة القاطعة في دلالتها فيما هو دعوى
فيه على ما سنبينه في النبوات وقد نقل عنه بالخبر المتواتر ان كلام الله تعالى صدق وان الكذب عليه محال
وكان ذلك مقطوعا به وفيه نظر اذ لقائل ان يقول صحة السمع متوقف على صدق الرسول وصدق الرسول

في استحالة الكذب في كلام الله تعالى

بلغ

علم

متوقف على استحالة الكذب على الله تعالى من حيث ان ظهور المعجزة على وفق تحديه بالرسالة نازل منزلة التصديق
من الله تعالى له في دعواه فلو جاز الكذب على الله تعالى لامكن ان يكون كاذبا في تصديقه فلا يكون
الرسول صادقا واذا توقف كل واحد منهما على صاحبه كان دورا ممتنعا فان قيل اثبات الرسالة لا يتوقف
على استحالة الكذب على الله تعالى لكونه دورا فانه لا يتوقف اثبات الرسالة الا على الاخبار بكونه رسولا
حتى يدخله الصدق والكذب بل اظهار المعجزة على وفق تحديه نازل منزلة الانشاء واثبات الرسالة له وجعله
رسولا في الحال وذلك كقول القائل لغيره وكلتك في اشغالي واستنبتك في اموري وذلك لا يحتمل
تصديقا ولا تكذيبا قلنا فلو ظهرت المعجزة على يد شخص لم يسبق منه التحدي اذ هو جائز على اصول
اصحابنا لم يكن المعجزة دالة على نبوته واثبات رسالته اجماعا ولو كان ظهور المعجزة على يده نازلا منزلة الانشاء
لرسالته لوجب ان يكون رسولا مشرعا بعد ظهورها وليس كذلك فان قيل لان الانشاء مشروطا بالتحدي فهو
بعيد بالنظر الى حكم الانشاءات فان من انشا امرا وانشاه ابتداء لغيره لا يتوقف على سابقة الدعوى ثم لمن
اثبت ذلك له وسعد بان يكون كذلك ولكن غايته ثبوت رسالته بطريق الانشاء ولا يلزم منه ان يكون
صادقا في كل ما يخبر به دون دليل عقلي يدل على صدقه فيما يخبر به او تصديق الله له في ذلك ولا دليل عقلي
يدل على ذلك وتصديق الله له لو توقف على صدقه في خبره كان دورا كما سبق غير ان التمسك بمثل هذا المسلك
السمعي في بيان استحالة الكذب في الكلام اللساني الدال على الكلام النفساني صحيح كما تقدم تقريره والسؤال
الوارد عليه ثم ينقطع هيهنا فان صدق الكلام اللساني وان توقف على صدق الرسول فصدق الرسول
غير متوقف على صدق الكلام اللساني بل على الكلام النفساني فامتنع الدور الممتنع والله اعلم **النوع الخامس**
في وحدانية الله تعالى ويشتمل على فصلين **الفصل الاول** في تحقيق المعنى الواحد واقسامه ولواحقه
وما هو التوحيد له حقيقة الواحد فقد قال بعض ائمتنا انه الشيء الذي لا يصح انقسامه وفيه نظر فان الواحد
قد يطلق على ما هو قابل للقسمة باعتبار اختصاصه بصفات لا يشاركه فيها احد ومنه يقال فلان واحد في
عصره اي لا نظير له ولا شبيه له في صفاته وكذلك قد يطلق على احاد الناس او الموجودات وان كان واحد وان
كان قابلا للانقسام وقد يطلق على مبدا الكثرة فان اريد بالحد المذكور تحديد الواحد بالاعتبار الاول
فلا يخفى بطلانه وان اريد به تحديد الواحد بالاعتبار الثاني فهو باطل ايضا فانه لا معنى لقول القائل لا
يصح انقسامه الا انه لا تحصل الكثرة منه وكون الكثرة ماخوذة في حد الواحد والكثرة متوقفة في معرفتها على
معرفة الواحد لكونه مبداها واي حد قيل في الكثرة كان الواحد ماخوذا فيه وذلك كما يقال الكثرة ما تعدد
بالواحد وانها المجتمعة من الاحاد او غير ذلك فيكون دورا وفي معنى هذه العبارات قول بعض الاصحاب
الواحد هو الذي لا يصح تقدير رفع الشيء منه مع بقاء شيء منه او الذي لا ينقسم فيه شيء وشيء الا على طريق
التكرار والاقرب ان معرفتنا للواحد الذي هو مبدا الكثرة غير نظرية وان كل ما يقال فيه انما هو على سبيل

التذكير

في وحدانية الله تعالى
في تحقيق معنى الواحد

التذكير والتنبيه لا على سبيل التحديد المشروط فيما سلف وعند هذا فالواجب ان نعرف الواحد بذكر
اقسامه وعد مسمياته فنقول مسمى الواحد اما ان يكون غير منقسم او هو منقسم فان كان غير منقسم فاما ان
يكون قابلا للانقسام فهو الواحد بالعدد مطلقا كالجوهر الفرد وان كان قابلا للانقسام فالاجزاء اما
متشابهة او غير متشابهة فان كان الاول فهو الواحد بالاتصال كالماء المتصل الاجزاء وان كان الثاني فيسمى
الواحد بالتركيب كالواحد من الحيوان او النبات واما ان يكون منقسما بالفعل فلا بد ان يشترك اعداده في
معنى كلي بحيث يصح اطلاق اسم الواحد عليها باعتباره والا فلا معنى لاطلاق اسم الواحد عليها وعلى حسب انقسام
ذلك الكلي المشترك يكون انقسام هذا الواحد فان كان الكلي المشترك جنسا قيل للمتحدة من الانواع انها واحدة
بالجنس كالانسان والفرس بالنسبة الى الحيوان غير ان ما كان واحدا بالجنس فهو كثير بالنوع وان كان الكلي
المشترك نوعا قيل للاعداد الداخلة تحته انها واحدة بالنوع كزيد وعمرو بالنسبة الى الانسان وان كان المشترك
عرضا قيل للمتحدة من الاعداد انها واحدة بالعرض ومن لواحق هذه الاقسام المجانسة وهي الاتحاد في
الجنس والمشاكلة وهي الاتحاد في النوعية والمشابهة وهي الاتحاد في الكيفية والمساواة وهي الاتحاد
في الكمية والموازاة وهي الاتحاد في الوضع وعلى هذا فما كان واحدا بالعدد فقد يتفق ان يكون واحدا بمعنى
عدم النظير والشبيه على ما تقدم والباري تعالى واحد بكلا الاعتبارين اما انه واحد بالعدد فعلى ما تقدم
واما انه واحد بالاعتبار الثاني فعلى ما سياتي في الفصل الثاني فان قيل فما تعنون بانه واحد هل هو واحد
لمعنى او لنفسه قلنا قد نقل عن بعض المتكلمين انه واحد بمعنى والذي ذهب اليه ائمتنا ان الواحد واحد لنفسه
لا لمعنى والا كان ذلك المعنى ايضا واحدا ويلزم ان يكون واحدا لمعنى وهو كذلك ممتنع ثم ان من صار الى ان الواحد
واحد لا لمعنى اختلفوا فذهب ابو هاشم الى ان معنى الواحد يرجع الى صفة نفي وان حاصله يرجع الى نفي
ما عدا الموجود الفرد وذهب القاضي ابو بكر الى ان حاصله يرجع الى صفة اثبات هي صفة نفس غير معللة
لعل الاشبه ما ذكره القاضي وذلك لانا اذا قلنا ان معنى الواحد انما هو سلب ما زاد على الموجود الفرد
فهو عبارة عن سلب الكثرة فالواحد يكون عبارة عن سلب الكثرة فيكون معناه عدما والكثرة انما هي كثرة
من الاحاد فاذا كان معنى كل واحد من الاحاد عدما فالكثرة المركبة من الاحاد يكون عدما واذا كانت الكثرة
عدما فسلبها يكون وجودا وسلبها هو مفهوم الواحد فيكون مفهوم الواحد وجوديا ويلزم من ذلك ان لا
يكون الكثرة عدما بل وجودا لتركبها من الوجودات فالقول بان مفهوم الواحد عدم ما عدا الموجود الفرد يجر
الى كون الكثرة وجودا او عدما معا وهو محال وهو من دقيق الكلام فليتامل هذا ما يتعلق بتحقيق معنى الواحد
واما التوحيد فقد يطلق بالاشتراك على التفريق بين الشيئين بعد سابقة اتصالهما وقد يطلق على الاتيان
بالفعل الواحد منفردا وقد يطلق ويراد به اعتقاد الوحدانية لله تعالى وهذا هو المقصود من اطلاق لفظ التوحيد
في عرف المتكلمين وربما اطلق على الاخبار عن التوحيد ولا حاصل اعتقاد المخبر به **الفصل الثاني** في اثبات

الاتحاد كالعقل والانفصال

الكلام

التوحيد

صح

المبين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للاخر وقد احتج النافون للشركة بمسالك ضعيفة المسلك
الاول وهو ما ذكره الفلاسفة وذلك انهم قالوا لو قدر وجود واجبين كل واحد منهما واجب لذاته فلا يخلو
اما ان يتميز باتفاقهما من كل وجه او باختلافهما من كل وجه او باتفاقهما من وجه دون وجه فان كان الاول
فلا تعدد في مسمى واجب الوجود اذ التعدد والتغاير دون مميز محال وان كان الثاني فما اشتركا في وجوب
الوجود وان كان الثالث فما به الاشتراك غير ما به الافتراق وما به الاشتراك ان لم يكن هو وجوب الوجود
فليسا واجبين بل احدهما دون الاخر وان كان الاشتراك بوجوب الوجود فهو ممتنع لوجهين الاول هو ان
ما به الاشتراك من وجوب الوجود اما ان يتم تحققه في كل واحد من الواجبين بدون ما به الافتراق او لا يتم
دونه فان كان الاول فهو محال والا لكان المعنى المطلق مشتركا متحققا في الاعيان من غير مخصص وهو محال
وان كان الثاني كان وجوب الوجود ممكنا لافتقاره في تحققه الى غيره فالموصوف به وهو ما قيل بوجوب
وجوده به اولى ان يكون ممكنا الوجه الثاني هو ان مسمى واجب الوجود اذا كان مركبا من امرين وهو وجوب
الوجود المشترك وما به الافتراق فيكون مفتقرا في وجوده الى كل واحد من مفرديه وكل واحد من المفردين
مغاير للجملة المركبة منهما ولهذا يتصور تعقل كل واحد من الافراد مع الجهل بالمركب منهما والمعلوم غير المجهول
وكل ما كان مفتقرا الى غيره في وجوده كان ممكنا لا واجبا لذاته اذ لا معنى لواجب الوجود لذاته الا ما لا
يفتقر في وجوده الى غيره وهذا المحال انما لزم من القول بتعدد واجب الوجود لذاته فيكون محالا
وربما استروح بعض الاصحاب في اثبات الوحدانية الى هذا المسلك وهو ضعيف اذ للقائل ان يقول وان
سلمنا الاتفاق بينهما من وجه والافتراق من وجه وان ما به الاتفاق هو وجوب الوجود ولكن لم قلتم بالامتناع
وما ذكرتموه في الوجه الاول انما يلزم ان لو كان مسمى وجوب الوجود معنى وجوديا واما بتقدير ان يكون امرا
سلبيا وهو عدم افتقار الوجود الى علة خارجة فلا ولم قلتم بكونه امرا وجوديا فلئن قلتم الدليل على كونه
وجوديا من ثلثة اوجه الاول ان وجوب الوجود تاكيد الوجود والوجود لا يكون تاكيدا للعدم الثاني ان
الوجوب لا وجوب ولا وجوب عدم فالوجوب وجود ضرورة ان احد النقيضين لا بد ان يكون وجوديا
ان لا وجوب عدم لصحة اتصاف العدم الممكن به ولو كان وجوديا لما كان صفة للعدم المحض الثالث هو انه لو
كان وجوب الوجود عدميا في الخارج لم يكن الشيء في الخارج موصوفا بكونه واجبا وذلك يقتضي نفي واجب الوجود
في الخارج وهو محال قلنا لا نم ان الوجوب تاكيد الوجود بل هو عبارة عن عدم افتقار الوجود الى علة خارجة
قولكم لا وجوب صفة للعدم قلنا فالوجوب ايضا صفة للعدم الممتنع فانه يصدق عليه واجب العدم واتصاف
العدم بلا وجوب وان دل على كونه عدميا فاتصاف العدم بالوجوب يدل على ان الوجوب عدمي وما ذكرتموه
في الوجه الثالث فبعيد عن التحقيق فانه اذا كان الوجوب عدميا وهو عدم الافتقار الى العلة فلا يمتنع ذلك من وجود
واجب في الخارج متصف بصفة سلبية وهو انه لا يفتقر في وجوده الى علة فيكون الوجوب صفة عدمية ان لو كان

وجودية

وجودية فاما ان يكون هي نفس ذات واجب الوجود او داخلة فيها او خارجة عنها فان كان الاول فهو محال لان الذات
الموصوفة بالوجوب قد تكون معلومة واتصافها بالوجوب مجهول والمعلوم غير المجهول وبهذا يبطل القسم
الثاني كيف وانه يلزم منه ان يكون ذات واجب الوجود مركبة وقد قلتم باحالته وان كان الثالث فهو ممتنع
استدلالا والزاما اما الاستدلال فهو ان وجوب الوجود اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان يقال بالاول
والا لما كان صفة مفتقرة الى الذات وان كان الثاني فما وصف به فيقال انه واجب الوجود باعتباره اولى ان يكون
ممكنا واما الالزام فهو ان من مذهب الفلاسفة انه لا صفة وجودية تزيد على ذات الرب تعالى فلو كان وجوب الوجود
صفة وجودية زائدة على ذات الرب تعالى لكان مناقضا لمذهبهم وربما قيل في بيان كونه وجوديا وجوه اخر
اثرنا الاعراض عن ذكرها وعلى هذا فقد بطل القول بالوجه الثاني فانه اذا كان حاصل الوجوب يرجع الى صفة
سلب فلا يوجب ذلك التركيب في ذات واجب الوجود والا لما وجد بسيط اصلا فانه ما من بسيط الا وهو متصف بسلب
غيره عنه وان سلمنا ان وجوب الوجود صفة وجودية ولكن ما ذكرتموه من لزوم التركيب لازم وان كان واجب
الوجود واحدا من حيث ان مسمى واجب الوجود مركب من الذات المتصفة بالوجوب ومن الوجوب الذاتي فما هو
العذر عنه مع اتحاد واجب الوجود هو العذر مع تعدده وربما قيل عليه اسولة اخرى لم نذكرها لضعفها
وسهولة التقصي عنها المسلك الثاني وهو ما ذهب اليه الاستاذ ابو بكر وجماعة من المعتزلة وهو ان الطريق
في معرفة وجود الاله تعالى ليس الا وجود الحادثات لضرورة افتقارها الى مرجح ينتهي اليه وهي لا تدل على اكثر من واحد
وهو ضعيف ايضا لان حاصله يرجع الى الحكم بنفي المدلول لانتفاء دليله وهو باطل على ما سبق في تحقيق الدليل
المسلك الثالث التمانع وعليه اعتماد اكثر ائمتنا وهو ان يقال لو قدرنا وجود الهين متصفين بصفات الالهية
من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك كما سبق بيانه وقدرنا ان احدهما اراد تحريك جوهر في وقت معين والاخر اراد
تسكينه في ذلك الوقت فاما ان يحصل مرادهما معا او لا يحصل مرادهما معا او يحصل مراد احدهما دون الاخر فان
كان الاول لزم منه اجتماع الحركة والسكون معا وهو محال وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين ا انه يلزم منه ان يكون
كل واحد منهما عاجزا والعاجز لا يكون الها ب انه يلزم منه ان يكون كل واحد منهما عاجزا [illegible]
وكل واحد من الامرين ممتنع كما تقدم في بيان كون الاله ليس بعاجز وان كان الثالث وهو حصول مراد احدهما دون
الاخر فيمتنع للوجهين المذكورين في الوجه الذي قبله وهذا المحال انما لزم من القول بتعدد الالهة فيكون
محالا وفيه نظر اذ للقائل ان يقول ما ذكرتموه من الاقسام المحالة انما هو فرع تصور اختلاف الالهين في الارادة
وهو غير مسلم فلئن قلتم دليل تصور ذلك من خمسة اوجه الاول هو انا لو قدرنا انفراد كل واحد منهما صح تعلق الارادة
بالحركة والسكون فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع لانقلب الجائز مستحيلا وهو ممتنع الثاني هو ان صحة تعلق ارادة
كل واحد منهما بالحركة والسكون حالة الانفراد ازلية فوجب القول ببقائها حالة الاجتماع لان الازلي
لا يزول الثالث هو ان زوال الصحة حالة الاجتماع انما يتصور ان لو تنافيا واذا تنافيا فلا بد وان يرد

كل واحدة من الصحتين بالاخرى وذلك ممتنع لان المؤثر في عدم كل واحد من الصحتين انما هو وجود الاخرى لا عدمها
ووجود العلة واجب عند حصول المعلول فلو عدمت الصحتان معا لحصلتا معا وهو محال وهذا الطريق انما
لزم من زوال الصحتين حالة الاجتماع فيكون محالا الرابع هو ان صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة و
السكون حالة الانفراد ثابتة لنفس الارادة ومن ذاتها فلو امتنع ذلك حالة الاجتماع لزم منه قلب الحقيقة
نفس الارادة مع اشتمالها على صفة نفسها وهو محال الخامس انه لو امتنع حالة الاجتماع ما كان جائزا حالة الانفراد
من صحة تعلق ارادة كل واحد منهما بالحركة والسكون لم يخل اما ان يكون ذلك لنفس ارادة المريد او لمعنى زائد
او لصفة اخرى من صفاته او للذات القديمة الاخرى او لارادتها او لصفة من صفاته لا جائز ان يقال بامتناع تعلق
ارادة كل واحد منهما بالحركة والسكون لذاته ولا لنفس ارادته ولا لصفة من صفاته ولا لما تصور ان يكون
تعلقها بذلك حالة الانفراد لتحقق المانع ولا جائز ان يقال بان الامتناع للذات القديمة الاخرى ولا لارادته ولا لصفة
من صفاته لان ثبوت حكم الذات لا يكون الا لما هو مختص بالذات اختصاص قيامه بها لا لما هو خارج عنها
ولهذا فانه لا يصح ان يكون الذات عالمة بعلم قائم بغيرها بل بها فنقول ما ذكرتموه مندفع اما الاول فلانا
لا نسلم ان ما احلنا حالة الاجتماع هو ما كان جائزا في نفسه فان ما كان جائزا انما هو التعلق حالة الانفراد
مشروطا بحالة الانفراد ولم يزل جائزا على هذا الوجه والمحال حالة الاجتماع لم يزل محالا مشروطا بالحالة الاخرى
فلا الجائز انقلب محالا ولا المحال انقلب جائزا ولهذا فانا لو قدرنا الانفراد لصح منه ارادة حركة الجوهر او
سكونه وكذلك بالعكس ومع هذا فقد اجمعنا على استحالة تعلق ارادته بالحركة والسكون معا ولم يكن ذلك
احالة لما كان جائزا فكذلك ما نحن فيه واما الوجه الثاني ففيه جوابان ا لا نسلم امتناع زوال كل ازلي الا اذا
كان وجوديا ولهذا كان عدم العالم قبل وجوده ازليا وزال بحدوثه فلم قلتم ان صحة التعلق وجودية بل انها
غير وجودية لان معنى الصحة يرجع الى الامكان والامكان عدمي على ما سبق في الزوائد ب وان سلمنا ان صحة
التعلق وجودية ازلية ولكن لا نسلم ان ما كان جائزا زال بل الجائز انما هو صحة التعلق مشروطا بحالة الانفراد
وهو غير زائل على ما تقدم واما الوجه الثالث فمنقوض بامتناع صحة تعلق ارادة الاله المنفرد بالحركة و
السكون معا وان كان تعلق ارادته بكل واحد منهما على البدل جائزا وهذا بعينه مندفع بما ذكرناه من الوجه الخامس
والرابع وعلى هذا فوقع السؤال المذكور صعب جدا وعسى ان يكون عند غيري جوابه وقد يرد عليه سؤال
اخرى بتقريب الانفصال عنها وهي ان يفرض تقرير وقوع الاختلاف بينهما في الارادة ما يريد الاله ان يكون
اولى من عدم ارادته او ان عدم الارادة اولى او انه لا اولوية لاحد فان كان عدم الارادة اولى من الارادة فالارادة
يكون ممتنعة لا لكانت ارادته عبثا وان كان الاولوية فليست الارادة اولى من عدمها والا كان ترجيح احد
المتساويين من غير مرجح وهو محال فلم يبق الا ان يكون الارادة كما هو الاولى والاولى في كل شيء لا يكون الا في
احد طرفيه فيتعلق ارادتهما به لما عدم اشتراط الاولى ولكن كل واحد من الالهين لا بد وان يكون عالما بما سبق

الامور

الامور وما يقع وما لا يقع والمعلوم الواقع من كل شيء ليس الا احد طرفيه وتعلق الارادة بخلاف
المعلوم محال وكان متعلق الارادة واحدا سلمنا جواز اختلاف ارادتيهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات
انما يلزم من وقوع الاختلاف لا من جواز الاختلاف فلم قلتم بوقوع الاختلاف سلمنا اللزوم لكن من جواز فرض
الاختلاف ولكنه منقوض بتعلق القدرة بالمقدور وذلك انه لو انفرد احد كان قادرا على ايجاد الحركة ولو
انفرد الاخر كان قادرا على السكون ولو اجتمعا تعذر كل واحد منهما ما كان قادرا عليه حالة الانفراد
والجواب اما السؤال الاول فانما يلزم ان لو لزم رعاية الغرض والمقصد في افعال الله تعالى وهو ممتنع على
ما سبق اما السؤال الثاني فانما يلزم ان لو كان تعلق العلم بالواقع مجردا عن كونه مرادا وحينئذ يكون الارادة تابعة
للعلم بل تعلق العلم بالواقع انما يكون مشروطا بكونه مرادا وعلى هذا فيكون تعلق العلم بالواقع تبعا للارادة
لا ان الارادة يكون تابعة للعلم واما الثالث فمندفع فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالجائز ما لا يلزم من فرض
وقوعه المحال والمحال لازم من فرض الوقوع فالقول بفرض وجود الالهين على وجه يلزم من ذلك فرض المحال محال
واما النقض بالقدرة فمندفع فان كل ما ذكرناه في استحالة وجود الالهين من جهة تعلق ارادتيهما بما يريدان من متضادين
مطرد في قدرتيهما بما يقدر به متماثلين المسلك الرابع انا لو قدرنا وجود الالهين فاما ان يتفقا من كل وجه او
يفترقا من كل وجه او يتفقا من وجه ويفترقا من وجه لا جائز ان يقال بالاول والثاني لما تقدم فيما قبل وان كان
الثالث فلا بد وان يكون ما به الاشتراك غير ما به الافتراق ومتلازمة في كل واحد منهما والا لجاز افتراقهما وخرج
كل واحد منهما عن حقيقته وعند ذلك فاما ان يكون ما به الاشتراك مستلزما لما به الافتراق او ما به الافتراق
مستلزما لما به الاشتراك او ان كل واحد منهما مستلزم للاخر لا جائز ان يقال بالاول والا كان ما به الاشتراك
مستلزما في كل واحد منهما ما وقع به الافتراق فيهما ضرورة اتحاد المستلزم ويلزم من ذلك امتناع وقوع
الافتراق وهو خلاف الفرض ولا جائز ان يقال بالثاني لان الامرين اللذين بهما الاختلاف اما ان يستقل
كل واحد منهما باستلزام المعنى المتحد او احد دون الاخر او انه لا استقلال لكل واحد منهما دون الاخر
فان كان الاول فلا معنى لكون كل واحد مستقلا بالاستلزام الا انه مستلزم له وحده دون غيره وفي
استقلال كل واحد منهما ابطال استقلال كل واحد منهما وهو محال وان كان الثاني فما به الافتراق في الا
لا ملازمة بينه وبين ما به الاتحاد فيه وهو ممتنع كما سبق وان كان الثالث فما به الاتحاد في كل واحد من الالهين
يتوقف تحققه فيه على اجتماع ما به الافتراق بين الالهين فيه والا فلا يتحقق له فيه لعدم استقلال الاخر
المتحقق بالاستلزام ويلزم من ذلك عدم الافتراق بينهما وهو خلاف الفرض واما ان قيل بالقسم الثالث
وهو الاستلزام من الجانبين فهو محال لما سبق في القسمين الاولين اذ هو مركب منهما واعلم ان هذا المسلك
دق النظر فيه وحسن تحريره فانما يلزم ان لو كان ما به الاتفاق والافتراق في الالهين وجوديا وبتقدير ان يكون
ما به الافتراق وجوديا وهما متغايران بذاتيهما وما به الاتفاق سلبيا وهو عدم الافتقار الى العلة كما سبق

في المسلك الذي قبله تقريره فهو غير لازم والا لما تصور وجود مختلفين لصلاحية وقوعهما لان الابدان
يعترفان يتفقان في سلب غيرهما عنهما وهو محال لمخالفته للعقل والحس ثم وان سلمنا انه لازم لاثنين
لم يوجد غير انه يلزم ما قيل من البرهان ان لا توجد الانواع المختلفة بفصولها المتفقة بامور ثبوتية عليه
لها وذلك كالسواد والبياض اذ هما موجودان وهما مختلفان لذاتيهما ومتفقان في اللونية وكذلك
الانسان والفرس وسائر الانواع وما لو فرض المقول عليه تخصيص يكون لا محالة فاسدا في تخصيص المحل وان لم
يكن فساده مفصلا المسلك الخامس لو قدرنا وجود الهين لكل واحد منهما من صفات الالهية ما للآخر
فيهما اشتراكهما في اخص صفة مع احدهما وعند ذلك فلو قدرنا جوهرا حدث فاما ان يستند
حدوثه الى احدهما دون الآخر او اليهما او لا اليهما لا جائز ان يقع الاول اذ ليس اضافته الى احدهما اولى
من الآخر لتماثلهما ولا جائز ان يقع الثاني لانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد مستقلا بالايجاد او لا استقلال
لاحد دون الآخر فان كان الاول فهو ممتنع لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان الثاني فهو مقدور واحد
بين قادرين وهو ممتنع لان احداث كل واحد منهما اذا اثر انما هو بالقدرة والارادة لا بالذات كما يأتي وعند ذلك
فاما ان يقصد كل واحد منهما ايجاد الكل او البعض او بعض الايجاد فان قصد كل واحد منهما ايجاد الكل
فهو ممتنع لتعذر استقلاله به كما وقع به الفرض وان قصد ايجاد بعض المقدور فلا بعض اولى من بعض على ما وقع به الفرض
وان قصد بعض الايجاد فهو متعذر لتعذر وقوع بعض الايجاد بقصده وان لم يستند اليهما ولا الى احدهما
فاما ان يحدث بنفسه او يحدثه آخر لا جائز ان يقع الاول لما سبق في اثبات واجب الوجود ولا جائز ان يقع
الثاني والا فذلك المحدث اما اله او غير اله فان كان الها فالكلام فيه كالكلام فيما تقدم في القسم الاول
وان لم يكن الها فيستبين انه خالق غير الله تعالى كيف وان الكلام مفروض فيما لو لم يحدث غير ذلك الجوهر ويلزم
من ذلك امتناع الحدوث وهو ممتنع وهذه المحالات انما لزمت من فرض وجود الهين فهو ممتنع ولقائل ان يقول
لا نم انه يلزم من اشتراك الالهين في صفات الالهية تماثلهما لجواز ان يختلفا لذاتيهما وهما مشتركان فيما
فرض من اللوازم العامة لهما وعند ذلك فلا يمتنع استناد الحدوث الى احدهما دون الآخر اذ لا تماثل حتى
يقال لا اولوية ولا اختصاص اذ بيان التماثل مما لا سبيل اليه ثم وان سلمنا التماثل غير ان الحدوث غير مستند
الى ذات الاله وطبعه بل الى القدرة والاختيار وعند ذلك فلا يمتنع قصد احدهما لتخصيصه دون الآخر وان
تمسك المعتزلة بهذا المسلك فقد ناقضوا اصلهم في القول بامتناع اختصاص احد المتماثلين بحكم لا
وجود له في الآخر حيث زعموا ان الارادة القائمة لا في محل مماثلة للارادة القائمة في محل مع اختلافهما في حكم
افتقار احدهما الى المحل دون الاخرى وكذلك حكموا بتماثل العلم والجهل مع افتراقهما في صفتيهما وبتماثل الاكوان
التي لا تتغاير مع اختلافها باختصاص كل واحد منها بحيز لا يوجد قبله ولا بعده الى غير ذلك وناقضوا اصلهم
ايضا في امتناع مقدور واحد بين قادرين حيث قالوا بجواز تولد فعل واحد من اعتمادين صادرين عن

قادرين ويلزم ان يكون فعلا لكل واحد منهما المسلك السادس انا لو فرضنا وجود الهين لكل
واحد منهما من صفات الالهية ما للآخر ولم ينفصل احدهما عن الآخر بزمان ولا مكان ولا بصفة من الصفات
فلا يعلم تميز احدهما عن الآخر بصدور الفعل فانه ما من فعل الا ويجوز صدوره من كل واحد منهما وكل موجودين
لا يمكن التوصل الى تميز احدهما عن الآخر فالعلم بهما يكون ممتنعا وهذه الطريقة مما اعتمد عليها حذاق المعتزلة
وبعض اصحابنا وهي بعيدة عن التحصيل فانه وان قدر عدم احتياج احدهما عن الآخر بالصفات الزائدة على ذاتيهما
فلا يمتنع التمايز بالنظر الى ذاتيهما ويكون الاختلاف بينهما لذاتيهما وان اشتركا في الصفات العامة لهما
ثم وان سلمنا امتناع التوصل الى التميز بالدليل فلا يلزم امتناع العلم بالتميز لجواز خلق العلم الضروري
بذلك وان سلمنا امتناع العلم بذلك مطلقا ولكن لا يلزم من امتناع العلم بتميز احدهما عن الآخر امتناعه
في نفس الامر فان انتفاء العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه المسلك السابع انا لو قدرنا وجود الهين
لم يخل اما ان يقدر كل واحد منهما على نصب دلالة تخصه بالدلالة عليه او لا يقدر على ذلك او يقدر احدهما دون
الثاني لا جائز ان يقع الاول اذ الدال على الصانع انما هو صنعه ولا يتصور وجود صنع يعلم اختصاصه باحدهما
ولا جائز ان يقع الثاني والا فهما عاجزان والعاجز لا يكون الها فلم يبق الا الثالث وهو ان يكون احدهما قادرا
والآخر عاجزا والعاجز ليس باله والقادر هو الاله فلا تعدد في الالهية وهذا المسلك ايضا مما اعتمد
عليه بعض اصحابنا والمعتزلة وهو ضعيف ايضا فانا لو فرضنا وجود الهين وقدرنا استحالة القدرة لكل
واحد منهما على نصب دلالة عليه تخصه بما سبق تقريره في القسم الاول فلا يكون كل واحد عاجزا لعدم فرض
المقدور عليه ولهذا فان الاله لا يوصف بكونه عاجزا عن الجمع بين الضدين وايجاد المحالات وعلى هذا فلا
يلزم ما ذكروه من خروج كل واحد منهما عن الالهية وان شئت قلت اما ان يكون نصب الدلالة الخاصة بكل واحد
منهما ممكنة او غير ممكنة فان كانت ممكنة فقد بطل ما ذكروه في تقرير القسم الاول وان لم يكن ممكنة فلا يكون
الاله موصوفا بالعجز عن ايجاد ما ليس بممكن كما تقرر وبه ابطال ما قيل في القسم الثاني وربما انفردت المعتزلة
بمسلك آخر بناء على اصلهم في ان الله مريد بارادة حادثة لا في محل وهو ان قالوا لو قدرنا وجود الهين فالارادة
الحادثة لا اختصاص لها باحدهما دون الآخر وعند ذلك فيلزم ان يكون كل واحد منهما مريدا بتلك الارادة ويلزم
من ذلك ان يكون العلة الواحدة موجبة لحكمين في محلين وهو ممتنع ولهذا يمتنع ان يكون العلم الواحد موجبا
لعالمين في محلين مختلفين وبطلان هذا المسلك اظهر من حيث انه مبني على كون الباري تعالى مريدا بارادة
حادثة لا في محل وقد سبق بطلانه ثم وان سلم ذلك ولكن لم قالوا بامتناع ايجاب العلة لحكمين في محلين وما
ذكروه من الاستشهاد بالعلم فلو قال قائل انما امتنع عليه ذلك لاشتراط قيامه بمحل الحكم وامتناع قيامه
بمحلين بخلاف الارادة لم يجدوا الى دفعه سبيلا حتى انه لو قيل بجواز وجود علم لا في محل كما قيل في الارادة
لما كان ذلك عليه ممتنعا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع ايجاب العلة لحكمين مختلفين غير انه منتقض على

اسولهم بالقاء المضاد للجوهر فانه مخلوق لا في محل على اصلهم ومع ذلك يوجب كون كل جوهر فانيا مع عدم
اختصاصه بواحد من الجواهر وعلى هذا فاذا كانت الطرق العقلية الدالة على الوحدانية مضطربة غير متينة
فالاقرب في الدلالة انما هو الدلالة السمعية على ما ذهب اليه بعض حذاق المعتزلة وذلك قوله تعالى
لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ووجه الاحتجاج به انه اخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الالهة
ولا فساد فيلزم منه انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فان قيل وان سلمنا ان لله تعالى كلاما على ما اثبتموه في الصفات
ولكن لا نسلم ان خبره يجب ان يكون صدقا ولا سيما على اصلكم حيث قلتم ان الكذب غير قبيح لعينه وذاته واذا
لم يكن قبيحا لعينه فما المانع منه وبتقدير عدم الصدق فلا ملازمة بين الالهة والفساد سلمنا ان كلامه
النفساني يجب ان يكون الخبر منه صدقا ولكن ما ذكرتموه دليلا ليس من الكلام النفساني في شيء
فلم قلتم انه من الكلام الدال على الكلام النفساني فغير مسلم ولا بد من اثباته سلمنا انه من الكلام الدال على
الكلام القديم النفساني ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون الخبر منه صدقا وان كان مدلوله صادقا سلمنا انه
لكن اخبر عن لزوم الفساد عن وجود الالهة بتقدير ان يكونوا اصناما كما كان معتقد الجاهلية ام لا الاول
مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى في صدر الاية ام اتخذوا آلهة من الارض اي اصناما وعند ذلك
فلا يلزم من لزوم الفساد بتقدير ان تكون الالهة اصناما لزوم الفساد من كل الهة سلمنا لزوم الفساد
من مطلق الالهة ولكن بتقدير الاختلاف او لا بتقدير الاختلاف الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا فانا لو فرضنا
الالهة من غير اختلاف لم يكن الفساد لازما وغايته ما يلزم من انتفاء الفساد انتفاء الالهة المختلفة ولا يلزم
انتفاء الالهة مطلقا بتقدير الاتفاق سلمنا لزوم الفساد مطلقا ولكن حالا او مآلا الاول ممنوع والثاني
مسلم وهذا فانا لو قال القائل لو جاء زيد لجاء عمرو فانه لا يدل على تعقب مجيء عمرو لمجيء زيد فان حرف لو ليست
للتعقيب بخلاف الفاء وعلى هذا فلم قلتم بانتفاء الفساد سلمنا لزوم الفساد حالا ولكن من وجود الالهة في
السماء والارض او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة اي في السماء والارض
او مطلقا الاول مسلم والثاني ممنوع ويدل عليه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة اي في السماء والارض كما قال اهل
التفسير وعند ذلك فلا يلزم من انتفاء الالهة في السماء والارض انتفاء الهة ليست في السماء والارض سلمنا لزوم
الفساد عند وجود الهة غير الله تعالى مطلقا ولكن يحتمل ان يكون الفساد لازما عند وجود الهة غير الله تعالى
لوجودهم فقط ويحتمل ان يكون ذلك لاجتماعهم مع الله تعالى فان كان التقدير الاول لزم من نفي الفساد نفي الهة غير الله
تعالى وبالتقدير الثاني يلزم نفي الاجتماع وكما ان نفي الاجتماع يتحقق بنفي الهة غير الله يتحقق بنفي الاله
ووجود ما سواه من الالهة وليس احد الاحتمالين اولى من الاخر فلا بد من دليل التعيين سلمنا لزوم الفساد من الهة
غير الله تعالى ولكن لم قلتم بعدم الفساد وذلك لان فساد الشيء قد يكون بفساد تركيبه ووضعه من اختلاف
مقصوده وعند ذلك فمن الجائز ان يكون تركيب السماء والارض ووضعهما فاسدا بالنظر الى تركيب اخر ووضع

آخر في علم الله تعالى وان كان الظن عدم الفساد فيهما سلمنا انهما غير فاسدتين ولكن انما يلزم من عدم الفساد
انتفاء ما يحصل بلزومه الفساد وذلك هو وجود الهة لا يلزم من انتفاء الالهة ان لا يكون ثم اله اخر مع الله كيف
وان مفهوم الاية يدل على وجود اله اخر مع الله تعالى حيث خصص الالهة بالدلالة على انتفائها ولو كان الاله
الثاني مساويا للالهة في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انتفاء الشركة في
الالهية مطلقا غير انه معارض بما يدل على وجود الهين اثنين وبيانه انا قد صادفنا في العالم خيرا وشرا وكل
واحد منهما يدل على مريد له ومريد الخير لا يكون مريدا للشر ومريد الشر لا يكون مريدا للخير واختلاف
الحوادث يدل على اختلاف المريدين والجواب اما السؤال الاول فقد مضى فيما سبق في مسئلة امتناع
الكذب على الله تعالى وقولهم لم قلتم ان ما ذكرتموه من الكلام هو الدال على الكلام النفساني قلت لانعقاد الاجماع
بالتواتر القاطع في كل عصر الى وقتنا هذا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم المصدق بالمعجزة القاطعة على
ما بيناه في النبوات اخبارا عن القرآن الوارد على لسانه انه كلام الله واتفق الامة من المسلمين قاطبة مجمعة عليه فان
هذه الاية فيه وكلام الله اما كلامه القائم بنفسه او الدال على كلامه القائم بنفسه وليست هذه الاية
من الكلام النفساني فكانت من الكلام الدال على ما في النفس وقولهم لم قلتم انه يجب ان يكون صادقا قلنا
لما سلف ايضا وقولهم اخبر عن الفساد بتقدير ان تكون الالهة اصناما ام لا قلنا الاية اخبرت عن لزوم الفساد
بتقدير ان يكون فيهما الهة مطلقا فتقدير كون الالهة اصناما اضمار في اللفظ ما ليس فيه وهو ممتنع
من غير دليل بعينه فانه ان الاية وردت بسبب اتخاذ الاصنام الهة غير ان الاعتماد على دلالة اللفظ الوارد على
خصوص السبب كيف وانه يمتنع الحمل على الالهة بتقدير ان يكون اصناما لان الاية اخبرت عن لزوم فساد السماء
والارض بهم وذلك غير لازم من وجود الهة يكونون اصناما وقولهم الفساد لازم بتقدير الاختلاف او لا بتقدير
الاختلاف قلنا الاية مخبرة عن لزوم الفساد بتقدير وجود الالهة فيهما مطلقا فيجب اعتقاد ملازمة الفساد
لتقدير وجود الالهة مطلقا ثم الاختلاف اما ان يتوقف عليه الفساد او لا يتوقف فان توقف عليه الفساد
فيجب اعتقاد ملازمة الاختلاف لوجود الالهة مطلقا حذرا من تعطيل دلالة اللفظ وان لم يتوقف عليه الفساد
فالسؤال ساقط عن اصله وقولهم الفساد لازم حالا او مآلا قلنا الاية انما وردت تقريعا لمن اعتقد الالهة غير الله
واحتجاجا على ابطال معتقده باتفاق الامة واهل التفسير ولو كان الفساد لازما مآلا لا حالا لما كان
التقريع والاحتجاج على ابطال ما اعتقده صحيحا اذ كان للخصم ان يقول الفساد لازم لكن مآلا لا حالا
وقولهم الفساد لازم من وجود الهة في السماء والارض قلنا الاية انما وردت لبيان امتناع وجود الهة
غير الله تعالى تقريعا لمعتقد ذلك كما سبق وانما يتم التقريع والدلالة ان لو حمل ذلك على الهة مطلقا غير
اضافة الالهة الى السماء والارض نظرا الى اعتقاد الجاهلية لذلك كما قال تعالى اين شركائي وليس المراد
منه تثبيت الشركاء بل ذكر ذلك نظرا الى اعتقاد المخاطب وكذلك قوله تعالى ... الى الله

على ما سبق تقريره في ابطال الجهة ويدل على ذلك قوله لو كان فيهما آلهة الا الله فانه يشعر بجواز ان يكون
الله تعالى في السماء وفي الارض ولهذا لو قال القائل لو كان في البلد عالم غير زيد لكان الصلح فانه يشعر
بكون زيد عالما ويجواز كونه في البلد ولو لم يكن زيد عالما ولا جائز الوجود في البلد لم يكن الكلام صحيحا
ولا من لغة العرب ولا يخفى امتناع كون الرب تعالى في السماء والارض على ما سبق غير انه ذكر ذلك نظرا
الى اعتقاد المخاطبين لا غير قولهم يحتمل ان يكون الفساد لازما من اجتماع الالهة غير الله تعالى مع الله تعالى
قلنا الآية ظاهرة في الاخبار عن لزوم الفساد من تقدير الهة غير الله فاسناد الفساد الى الجمعية مع الله تعالى
تقدير زيادة على ما اضيف الفساد اليه من غير دليل فيمتنع قولهم لم قلتم بعدم الفساد قلنا عنه جوابان
الاول ان المراد من قوله تعالى لفسدتا اي لخربتا على ما ذكره اهل التفسير وخراب السماء والارض على ما هو
المتبادر الى الفهم من لفظ الخراب وهو انحلال التركيب وانفصال اجزاء التاليف واختلال الاحوال ولا
يخفى ان السماء والارض وما هما عليه من التاليف والتركيب غير منحل ولا مضطرب وما هما عليه من الاحوال
من سير الكواكب والافلاك وشروق النيرات وغروبها وصعودها وهبوطها ولزوم الفصول الحادثة في
اوقاتها وجميع ما يلازمها من الامور العلوية والسفلية على غاية الاعتدال وحسن النظام وفي نظر كل عاقل
متوجه حق انه لو اراد مريد تقدير حالة السماء والارض في كل ما هي عليه ... كلف نفسه شططا ولا نهج حاجة
انما يكون بما هو مفهوم لا بما هو غير مفهوم الثاني ان الآية على ما سبق انما وردت للتقريع من اعتقد الهة غير
الله تعالى فلو كان الفساد حاصلا لكان ذلك تقريرا لا تقريعا الثالث ان حرف لو في اللغة مشعر بامتناع الشيء
لامتناع غيره لا بوجود الشيء لوجود غيره وفي القول بتحقق الفساد قلب الواجب قولهم لا يلزم من ذلك انتفاء
الشريك الواحد وان لزم منه انتفاء الشركاء قلنا الآية حجة انتفاء الهة غير الله تعالى بلفظها وهي حجة في نفي الشريك
الواحد بالنظر الى معناها لان انتفاء الالهة انما كان لانتفاء لازمه وهو الفساد اللازم من الاختلاف
بينهم فالواحد منهم لو قدر منفردا عنهم مع الله تعالى لكان من جملة المخالفين فيكون الفساد لازما له ايضا
ويلزم انتفاؤه من انتفائه قولهم الآية لا تدل على وجود اله غير الله تعالى نظرا الى المفهوم قلنا لا نسلم ان المفهوم
حجة وان سلمنا انه حجة فلا يقع في معارضة معنى المنطوق وما ذكروه من المعارضة المعنى عنه جوابان
الاول ان الاستدلال على وجود الاله انما هو بسبب حدوث الجائزات وافتقارها الى المرجح من حيث هي
جائزة ولا اختلاف بينها فيه والفاعل لها انما يريد بها من جهة حدوثها او وجودها والوجود من حيث هو وجود
ليس بشر حتى يمتنع صدوره من مريد الخير بل الشر انما هو عدم ذات او كمال ذات كما يقوله الفلاسفة او عبارة عن
مخالفة الاغراض كما يقوله المتكلم وليس في ذلك من باب الاحداث والايجاد في شيء فلا يكون مراد الوجود والحدوث
الثاني انا لو قدرنا ان ذلك مما يصح صدوره وارادته ولكن لا نسلم امتناع استناده الى مريد الخير فانما يمتنع ذلك
على فاسد اصول القائلين بالصلاح والاصلح وتحسين العقل وتقبيحه للاشياء في ذواتها وسنبين ابطال ذلك

والله اعلم **النوع السادس** في افعال الله تعالى ويشتمل على اصلين الاول في التعديل والتجوير والثاني
انه لا خالق الا الله تعالى **الاصل الاول** في التعديل والتجوير ويشتمل على ثلث عشرة مسئلة آ في
التحسين والتقبيح ب في انه لا حكم قبل ورود الشرع ج في انه لا يجب رعاية الغرض في افعال الله تعالى وانه لا
يجب عليه شيء اصلا د في الالام واحكامها ه في تكليف ما لا يطاق و في معنى النعمة وانه هل لله على الكافر
نعمة ام لا ز في معنى الهداية والاضلال ح في معنى الختم والطبع وغيره ط في معنى اللطف وحكمه ي
في معنى التوفيق والخذلان والعصمة يا في الآجال يب في الارزاق يج في الاسعار **المسئلة الاولى**
في التحسين والتقبيح ذهبت المعتزلة والكرامية والبراهمة والثنوية والتناسخية وغيرهم الى ان الافعال
منقسمة في انفسها الى حسنة وقبيحة غير ان منها ما يعرف بضرورة العقل كحسن الايمان وقبح الكفران و
الكذب الذي لا غرض فيه ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه
نفع ومنها ما يدرك بالسمع كحسن العبادات وقبح ترك الواجبات الشرعية عند المعتزلة ثم اختلف المعتزلة
فذهب الاوائل منهم الى ان الحسن والقبح غير مختص بصفة موجبة لتحسينه وتقبيحه وذهب الجبائي ومن تابعه
الى ان الحسن والقبح مختصان بصفة موجبة لتحسينهما وتقبيحهما وذهب بعض المعتزلة الى الفرق فقال
القبيح متميز بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن وعلى هذا يتفرع الخلاف بينهم في فروع الاول ان الضرر المحض
الذي يصدر من الصبيان والبهائم هل يوصف بكونه قبيحا ام لا وكذلك الكذب الصادر من الصبيان الذي لا غرض
من النفع هل يوصف بكونه قبيحا ام لا فمن مال الى مذهب الاوائل منهم حكم بنفي القبيح ومن مال الى مذهب
الجبائي حكم بالتقبيح الثاني الاختلاف في العبارات المحدثة الدالة على معنى الحسن والقبح فمن قال ان الحسن و
القبح غير مختص بصفة موجبة للتحسين والتقبيح قال في حد الحسن هو الفعل الذي لا يستحق فاعله الذم
عليه والمراد من الذم الاخبار المنبئ عن نقص حال المخبر عنه مع القصد لذلك ولولا القصد لما كان ذما فان هو
بالملك ويحتج الاول انه يلزم عليه افعال البهائم فانها لا يستحق الذم عليها ولا يوصف افعالها بكونها حسنة
بموافقة من الخصوم وكل قائل بمجاري العادات الثاني انه يلزم عليه ترك القبيح فانه حسن عندهم وليس بفعل
بل هو ترك فعل ومنهم من زاد في الحد مع علمه به احترازا عن الالزام بالبهائم وهو فاسد ايضا فان تعلق العلم بالمعلوم
لا يغير صفته بل يتعلق به على ما هو عليه والا لكان العلم به جهلا فان كان الفعل حسنا في نفسه متقدم تعلق
العلم به لا يخرج عن كونه حسنا فاذا اخذ تعلق العلم به في تعريف الحسن كان مستقصيا اليه بحسنه وان لم يكن حسنا
في نفسه فتعلق العلم به لا يجعله حسنا واذا كان كذلك لم يكن لاخذ تعلق العلم به مفيدا في الرسم بل الايراد بحاله
ومن هؤلاء من قال الحسن هو ما للقادر عليه فعله وهو ايضا باطل لانه اما ان يراد بقولهم للقادر عليه فعله الاذن
في فعله او انه غير ممنوع عنه او التمكن منه حقيقة او معنى لغوي فان كان الاول فاما ان يراد بالاذن اذن الشارع او العقل
فان اريد به اذن الشارع فقد عاد تفسير الحسن الى معنى شرعي ثم يلزم ان لا يكون الافعال قبل ورود الشرع حسنة لعدم

ورود الشرع بالاذن وهو خلاف مذهبهم وان اريد به اذن العقل واما ان يراد به حكم العقل بانه لا يستحق على فعله
ذما ولا عقابا واما معنى اخر فان كان الاول فهو راجع الى الحد الاول وقد ابطلناه وان كان الثاني فلا بد من
تصويره وان اريد به قسم الثاني او الثالث فافعال البهائم لازمة عليه وان كان القسم الرابع فهو غير معقول فلا
بد من تصويره وربما زاد بعضهم فيه مع العلم به وقد عرف ما في هذه الزيادة واما القبيح فقد قيل فيه بناء
على الاصل هو ما يستحق فاعله الذم على فعله ما لم يمنع من استحقاقه مانع وانما قيدوا الحد بقولهم ما لم يمنع
منه مانع لان من اصلهم ان الصغائر قبيحة غير انها لا يستحق على فعلها الذم اذا صدرت ممن يجتنب الكبائر
وهو ايضا فاسد من ثلثة اوجه الاول هو ان الكلام مبني على اصل من لا يرى اختصاص الحسن والقبح بصفة
توجب تحسينه وتقبيحه ولا التحسين والتقبيح راجع الى الشارع وعلى هذا فالقول باختصاص احد الفعلين
باستحقاق الذم على فعله دون الاخر عقلا لا يكون معقولا الثاني انه اذا كان الفعل قبيحا لاستحقاق
الذم على فعله فاذا امتنع مانع لاستحقاق الذم فقد منع المانع من كونه قبيحا الثالث هو ان الاستحقاق
يستدعي مستحقا له ومستحقا عليه الذم اما الفاعل القبيح او غيره لا جائز ان يقال بالاول فانه لا يحسن
ان يقال بانه يستحق الذم لنفسه على نفسه وان كان غيره فاما ان يكون هو الله تعالى او غيره فان كان هو الله
تعالى فهو باطل ايضا لان الله تعالى لا يجب عليه شيء ولا يستحق لما سنبينه وان كان غير الله فهو ايضا
ممتنع فان من ترك الذم لغيره على فعل قبيح صدر عنه لا يقال انه ترك مستحقا عليه ومع ما قيل بناء على هذا
الاصل ايضا ان القبيح هو الذي يصح استحقاق الذم على فعله احترازا من الصغائر في حق مجتنب الكبائر فانها
عندهم قبيحة كما سبق وهي غير مستحقة للذم بل يصح عليها استحقاق الذم وان امتنع الاستحقاق لمانع وهذه
العبارة وان كانت اشد من التي قبلها الا انها فاسدة بما ورد في الوجه الاول على العبارة الاولى واما
من مال الى مذهب الجبائي فقد قال في الحسن هو ما للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تحسينه مع
عروه عن وجوه القبح وفي القبيح ما ليس للقادر عليه فعله مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه وفساد هذه
الحدود بفساد كون الحسن والقبح وصفا ذاتيا للحسن والقبيح كما سيأتي عن قريب واما من قال التعرض من الحسن
والقبيح قال في الحسن هو الفعل العاري عن جميع وجوه القبح وقال في القبيح هو ما ليس للقادر عليه فعله
مع وقوعه على وجه يقتضي تقبيحه وهو فاسد من وجهين الاول انه مبني على ان القبح وصف ذاتي للقبيح وسيأتي
ابطاله الثاني انه ليس تعريف الحسن بانه الذي انتفت عنه جميع صفات القبح اولى من تعريف القبيح بانه الذي
انتفت عنه جميع وجوه الحسن ثم اتفق القائلون بتحسين الافعال وتقبيحها عقلا على ان من فعل فعلا حسنا
واستحق ثوابا او ثناء او فعل فعلا قبيحا او استحق عليه ذما وعقابا انه لا بد وان يكون في ذلك لصفة عائدة الى
نفس الفاعل يستحق بها الثناء والثواب في الذم والعقاب غير الصفة الموجبة للتحسين والتقبيح وسيأتي ابطاله
ومذهب اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم ان الحسن والقبح ليس وصفا ذاتيا للحسن والقبيح ولا ان ذلك مما يدرك

ضرورة

١١٥

بضرورة العقل او نظره بل اطلاق لفظ الحسن والقبيح عندهم باعتبارات غير حقيقية بل اضافية يمكن تغيرها
وتبدلها بالنسبة الى الاشخاص والازمان والاحوال وهي ثلاثة الاول ان الافعال تنقسم الى ما وافق الغرض
فيسمى حسنا والى ما خالفه فيسمى قبيحا والى ما لا يوافق ولا يخالف فيسمى عبثا وبهذا الاعتبار قد يكون
الفعل الواحد حسنا بالنسبة الى من وافق غرضه قبيحا بالنسبة الى من خالف غرضه كقتل زيد مثلا فانه
قبيح بالنسبة الى من والاه حسن بالنسبة الى اعاديه وهو امر اضافي غير ذاتي لا كالسواد والبياض فانه لا يتصور
ان يكون المحل اسود ابيض بالنسبة الى شخصين الاعتبار الثاني اطلاق الحسن على ما امر الشارع بالثناء على
فاعله ويدخل فيه الواجبات والمندوبات وافعال الله تعالى ويخرج منه المباحات لعدم ورود الشرع بالامر
بالثناء على فعلها او تركها ولو قيل ان الحسن ما امر بالثناء على فاعله لكان المباح حسنا لجواز الثناء على فاعله
واطلاق القبيح على ما امر الشارع بذم فاعله ويدخل فيه الحرام ويخرج منه المكروه كراهة تنزيه والمباح حيث
ان الشارع لم يامر بذم فاعله لكن المكروه وان لم يكن قبيحا بهذا الاعتبار فليس حسنا باعتبار الثناء على فعله بل
باعتبار ان لفاعله ان يفعل او انه موافق للغرض واطلاق الحسن والقبح بهذا الاعتبار ايضا مما يختلف فيه ويتبدل
اذ لا امتناع من ورود الشرع بوجوب الفعل في حالة وتحريمه في حالة او بوجوبه على شخص وتحريمه على اخر الاعتبار الثالث
اطلاق الحسن على ما للفاعل ان يفعله ويدخل فيه مع افعال الله تعالى الواجبات والمندوبات والمكروه كراهة
تنزيه والمباحات غير ان اطلاق الحسن على المباح مختلف فيه بين اصحابنا فمنهم من منع منه نظرا الى ان الحسن مقتضيا
التحريض عليه والثناء عليه والدعاء اليه وليس المباح كذلك ومنهم من سوغه نظرا الى ان من فعل مباحا لا يمنع على ان يصدر ان
يقول فعل حسنا من غير نكير من ائمة المسلمين ولو كان غير حسن لما صح ان يقال للفاعل المباح ما فعل حسنا وهو خلاف
المعهود من اصطلاح الشرع وعلى هذا فما للفاعل ان يفعله قد يصير ممنوعا عنه بان يرد الشرع باباحته في
حالة وتحريمه في اخرى فلا يكون ذاتيا واتفقوا على ان فعل الله تعالى حسن في كل حالة وانه موصوف بذلك
سرمدا ابدا وافق الغرض او خالفه وان كان ذلك مما لا يتغير ولا يتبدل بنسبة ولا اضافة لكن ان كان بعد ورود
الشرع ففعله موصوف بكونه حسنا بالاعتبارين الاخيرين وسواء كان واقعا او متوقعا على اي حال كان في صغر
وان كان قبل ورود الشرع فموصوف بكونه حسنا بالاعتبار الاخير منهما ولا يمكن ان يقال افعال الرب تعالى
قبل ورود الشرع بالامر بالثناء عليها حسنة بمعنى ان الامر بالثناء على افعاله قبل ورود الشرع موجود بتقدير
وجود الشرع كما قاله بعض الاصحاب لمستند الطلب [illegible] الامر المعدوم بتقدير وجوده فانا لو فرضنا عدم ورود
الشرع وعدم خطور تجويز وروده بالبال لما خرجت افعال الله تعالى عن كونها حسنة ولو كان الحكم بكونها
حسنة متعلقا بتقدير ورود الشرع لما كانت افعاله متصفة بكونها حسنة وهو خرق للاجماع واما ما كان من افعال
العقلاء قبل ورود الشرع فموصوف بالحسن والقبح باعتبار موافقة الاغراض ومخالفتها او بمعنى ان لهم فعلها
لا بمعنى ورود الشرع بالثناء والذم وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في صفة افعال اهل الجنة بالحسن والقبح

لعدم وجود الشرع في الاخرة واما في وقتنا هذا فهل يوصف ما يقع من افعالهم بالحسن شرعا فيتوقف
على ورود الشرع به فان ورد به فذاك والا فلا او على ما خصصناه من وصف ما سبق من افعال الله على ورود
الشرع بكونها حسنة شرعا لورود الشرع بالامر بالثناء على ما مضى من افعاله يكون التحقيق في وصف
ما وقع من افعال العباد قبل ورود الشرع بالحسن والقبح بتقدير ورود الشرع بالثناء او الذم عليها وان
كانت لا توصف بكونها حراما ولا واجبة ولا مندوبة فان ذلك يتعلق بخطاب التكليف ولا تكليف على ما مضى
من الافعال قبل ورود الشرع ولا يصير مكلفا بها بخطاب وجد بعد انقضائها وهذا بخلاف ورود
الامر بالثناء والذم على ما مضى فان قيل فاذا كان فعل الله تعالى حسنا بكل حال وافعال العباد مخلوقة لله تعالى
عندكم وانه لا اثر للقدرة الحادثة فيها فهي فعل الله تعالى فيكون حسنة بكل حال فكيف صح الحكم على بعضها
بالقبح وقد اختلف اصحابنا في ذلك فمنهم من قال ان القدرة الحادثة مؤثرة في المقدور ومقتضيه على الاول ومنهم
من قال بالكسب من غير تاثير على ما يأتي تحقيق القول فيه وعلى هذا فالحكم بالتقبيح انما هو على فعله او كسبه لا على
فعل الله تعالى ولنا في المسألة ان نقول لو كان شيء من الافعال قبيحا لذاته لم يخل اما ان يكون المفهوم من كونه قبيحا
هو نفس ذلك الفعل او زائدا عليه لا جائز ان يكون نفس ذلك الفعل لثلثة اوجه الاول انا قد نعقل ذات الفعل
ونجهل كونه قبيحا كالكذب الذي فيه منفعة الى ... بالنظر على ما هو مذهبهم والمعلوم غير المجهول
الوجه الثاني انه لو كان نفس ذات الفعل لكان ما حكم عليه بكونه قبيحا قبيحا ضرورة الاشتراك في معنى الذات
ويلزم من ذلك ان يكون الفعل المستحق قبيحا ضرورة مماثلة لما هو قبيح في ذاته وهو الفعل الذي ليس مستحق الوقوع
الثالث انا سنبين ان جميع افعال العباد مخلوقة لله تعالى فلو كان معنى القبيح ذات الفعل والقبيح على اصلهم لا يكون
مخلوقا لله تعالى فلا يكون مخلوقا لله وهو ممتنع كما يأتي وان كان المفهوم من كونه قبيحا زائدا على ذات الفعل فاما ان
يكون صفة له او لا يكون صفة له فان لم يكن صفة له فوصف الفعل به يكون ممتنعا والا جاز اتصاف الجسم بحركة لا
يقوم به وهو محال وان كان صفة له فاما ان يكون صفة ثبوتية او لا لا جائز ان يكون صفة ثبوتية لوجهين الاول
انه قد يكون صفة للعدم كما في ترك الحسن الواجب والترك عدم والثبوت لا يكون صفة للعدم الثاني انه
يلزم منه قيام المعنى بالمعنى وهو ممتنع كما يأتي ولا جائز ان يكون عدمية لان نقيض المفهوم من القبيح لا قبيح ولا
قبيح صفة العدم وهو ترك الفعل القبيح فالقبح لا يكون عدما وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون
الفعل قبيحا لذاته فكان محالا فان قيل الاستدلال في وصف الفعل بكونه ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا
الى غير ذلك من الصفات وما ذكرتموه يلزم منه امتناع اتصاف الفعل بهذه الصفات وذلك لان المفهوم من
كون الفعل ممكنا ومعلوما ومقدورا ومذكورا اما ان يكون نفس ذات الفعل او زائدا عليه والتقسيم
كالتقسيم والتقرير المتقدم كالتقرير الى اخره وهو دفع لما علم الاتصاف به ضرورة فما هو الجواب عنه في صور
الالزام فهو الجواب عنه في محل الاستدلال قلنا هذه الصفات انما هي امور اعتبارية وصفات وهمية

وتقديره

118

تقدير مقدرها المقدر وتقرضها القارض وليس لها مدلول هو في نفس الامر صفة ثبوتية للفعل ولا
سلبية فان قالوا المفهوم من القبيح كذلك فقد خرج القبيح عن ان يكون قبيحا لذاته وهو المطلوب ومن هذا المسلك
نقيض الاستدلال على ان الفعل لا يكون حسنا لذاته ايضا وقد احتج الاصحاب في المسألة بمسالك ضعيفة
المسلك الاول انهم قالوا لو كان الكذب قبيحا لذاته فلو قال القائل ان عشت ساعة اخرى كذبت ضد خبر تلك
الساعة اي كذب فعند ذلك خبره الاول صدقا وان صدق كذب خبره الاول وعند ذلك فاما ان يكون الحسن
منه في تلك الساعة الصدق او الكذب فان كان الصدق فيلزم منه الكذب في الخبر الاول وهو قبيح وما لزم منه
القبيح فهو قبيح فيكون الحسن قبيحا وان كان الحسن هو الكذب فليس الكذب قبيحا لذاته وهو ضعيف من ثلثة
اوجه الاول هو ان للقائل ان يقول ما المانع من ان يكون الصدق في تلك الساعة هو الحسن ولا نسلم انه يلزم من ملازم
القبيح ان يكون قبيحا وليس العلم بذلك ضروريا وان كان نظريا فلا بد من اثباته الثاني سلمنا اتصاف ملازم القبيح
بالقبح ولكن ما المانع من كونه قبيحا من جهة ملازمته القبيح ومن كونه حسنا من جهة تعلقه بالخبر على ما هو به وعلى
هذا فالفعل المطلق لا يوصف بكونه حسنا ولا قبيحا دون النظر الى الوجوه والاعتبارات على ما سبق من مذهب
اوائل المعتزلة وعند اختلاف الوجوه والاعتبارات فلا مانع من الجمع الثالث سلمنا امتناع ذلك ولكن لا مانع
من الحكم على خبره بكونه قبيحا مطلقا بل بتقدير الصدق فلم يلزم من القبح لما بتقدير الكذب فلكونه كذبا ...
الثاني انه لو قال القائل زيد في الدار ولم يكن فيها فلو كان قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ذات هذه الالفاظ
او عدم كونه في الدار او المجموع او امر رابع لا جائز ان يقال بالاول والا كان خبره قبيحا وان كان زيد في الدار ولا جائز
ان يقال بالثاني لان العدم لا يكون علة للامر الثبوتي ولا جائز ان يقال بالثالث لان العدم لا يكون جزء من علة الامر
الثبوتي وان كان الرابع فاما ان يكون ذلك المقتضي لازما لذات القول مع عدم كون زيد في الدار او غير ملازم
فان لم يكن ملازما امكن وجود ذلك الفعل مع عدم زيد في الدار ولا يكون قبيحا وان كان لازما فاما لنفس القول
او لعدم كون زيد في الدار او لهما او لامر اخر فان كان لازما لنفس اللفظ لزم القبح وان وجد زيد في الدار وان
كان الثاني او الثالث فهو ممتنع لما تقدم من ان العدم لا يكون علة ولا جزء علة للامر الثبوتي وان كان الرابع فالكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل ولقائل ان يقول المحكوم بقبحه انما هو اللفظ المشروط بعدم زيد في الدار
والعدم وان لم يكن علة مقتضية للامر الثبوتي ولا جزء علة فلا مانع من ان يكون شرطا وعند ذلك فما ذكروه من لزوم
الح لا يكون لازما المسلك الثالث انه لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضي لقبحه اما ان يكون صفة لمجموع حروفه
او لاحادها لا جائز ان يقال بالاول لاستحالة وجود جملة حروفه معلوما لا وجود له واستحال ان يكون موصوفا
بصفة مقتضية لامر ثبوتي لان المقتضي لامر ثبوتي لا بد وان يكون ثبوتيا والامر الثبوتي لا يكون صفة للعدم ولا
جائز ان يقال بالثاني لان جهة اقتضاء القبح في الخبر الكاذب انما هو الكذب والكذب لا يقوم بكل واحد من احاد
الحروف والا كان كل حرف خبرا وهو محال ولقائل ان يقول ما ذكرتموه انما يصح ان لو كان تقبيح الافعال وتحسينها

ببب اختصاصها بصفة توجب الحسن والقبح وهو غير مسلم بل كون الفعل قبيحا او حسنا انما هو من
الصفات النفسية مثل كون الجوهر جوهرا والعرض عرضا وغير ذلك وذلك لا يستدعي علة يقتضيه على
ما سلف من ايضاح مذهب الاوائل من المعتزلة سلمنا ذلك ولكن فما المانع من ان يكون الحكم بالقبح على كل واحد
من الحروف عند وجوده مشروطا اما الحرف الاول فبوجود باقي الحروف بعده والاخير بوجود الباقي قبله
والمتوسط بوجود اللاحق والسابق والقول بان الجهة المقتضية للقبح انما هي الكذب وهي فلا يقوم الا من جميع
الحروف فيلزم منه امتناع وجود الكذب لاستحالة اتصاف كل واحد من الحروف بتقدير وجوده بالكذب
واستحالة اتصاف الجملة به لتعذر اجتماعها وهو محال وعلى هذا فما هو الجواب في صحة اتصاف الخبر بكونه كذبا
هو الجواب في صحة اتصافه بكونه قبيحا المسلك الرابع انه لو كان قبح الكذب صفة حقيقية لما اختلف باختلاف
الاوضاع والاصطلاحات وقد اختلف باختلاف الوضع والاصطلاحات فلا يكون صفة حقيقية
اما المقدمة الاولى فبيانها ان الالفاظ والاوضاع تابعة للمعاني والمسميات والاصل لا يتغير بالتابع
ولهذا فان معنى الجسم لما كان امرا حقيقيا لم يختلف باختلاف اسمائه واما المقدمة الثانية فبيانها
ان صفة القبح في قول القائل قام زيد مع عدم قيامه قد يتغير بان يصطلح الواضع قوله فلان مقام الا
والنهي وغير ذلك من اقسام الكلام ويخرج ذلك اللفظ عن كونه قبيحا بل ولو كان اللفظ ممن لا يعرف مدلوله لغة
فانه لا يوصف بصفة القبح ولو كان القبح صفة حقيقية لما تغير بالجهل والمعرفة وهو ضعيف ايضا اذ للقائل
ان يقول ما المانع من ان يكون قبح الخبر الكاذب مشروطا بكونه موضوعا للخبر وعدم مطابقة المخبر عنه مع
علم المخبر به وانه مهما اختل شرط من هذه الشروط فقد خرج عن كونه قبيحا كما خرج عن كونه كذبا او القبح انما
هو صفة الكذب فيكون تابعا له في الوجود والعدم المسلك الخامس انه لو كان الكذب الذي لا غرض فيه
قبيحا لذاته لكان الكذب الذي يستفاد به عصمة دم نبي او ولي عن ظالم يقصد قتله قبيحا ضرورة كونه كذبا
وليس كذلك بل هو حسن بل واجب يأثم بتركه اجماعا ولو كان قبيحا لما كان واجبا وللقائل ان يقول لا نسلم ان الكذب
في الصورة المفروضة حسن ولا واجب بل الواجب انما هو دفع الهلاك عن النبي وتخليصه مع القدرة عليه
وذلك ممكن بان يأتي بصورة لفظ الخبر من غير قصد للاخبار فلا يكون كاذبا فيه في نفس الامر وان كان كاذبا
في الظاهر واذا امكن الخلاص في الدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا ولا واجبا وان سلمنا تعذر ذلك مع دون
قصد الاخبار فان الاخبار ممكن دون الكذب بطريق التعريض والتورية وقصد الاخبار عن غير المسؤول
عنه وعلى هذا فلا يكون كاذبا في نفس الامر ولهذا قال صلى الله عليه وآله وسلم ان في المعاريض لمندوحة
عن الكذب وان لم يكن الخلاص متعينا في الدفع لم يكن واجبا ولا حسنا نعم غايته انه كاذب في ظاهر الامر دون
باطنه فلا يكون كذبا ولا قبيحا في نفسه وتعذر الدفع دون الكذب ولكن لا نسلم مع ذلك وجوبه ولا حسنه
بل الواجب والحسن ما لازمه من دفع الهلاك عن النبي ولا نسلم ان اللازم هو نفس الملزوم فاللازم حسن واجب

بكل واحد

واللزوم

والملزوم قبيح نعم غايته ما فيه انه لا يقتضي تحريمه ولزوم الاثم له لانه امر شرعي ولا يمتنع انتفاؤه مع وجود
ما يقتضيه لمانع هو ارجح من المقتضي واما القبح فهو صفة حقيقية لا يزول بالمانع وان زال حكمها الشرعي
المسلك السادس لو كان الظلم قبيحا لوجه عائد اليه للزم منه امر ممتنع وبيان الملازمة من وجهين الاول انه يلزمه
تقدم المعلول على العلة وبيانه ان قبح الظلم متحقق قبل وجود الظلم ولهذا فانه يصح لنا ان نعلمه فلو كان
القبح بجهة عائدة الى الظلم كان المعلول متقدما على علته وهو محال الثاني انه يلزم منه تعليل الوجود بالعدم وتعليل
الوجود بالعدم ممتنع كما سبق وبيانه ان القبح صفة وجودية فان نقيضه لا قبح ولا قبح صفة للعدم فيكون
عدما فالقبح وجود واذا كان وجوديا فلو كان معللا بالظلم لكان المعدوم من جملة علته وبيانه ان الظلم اضرار
غير مستحق وكونه غير مستحق امر عدمي فيكون داخلا في العلة وهو محال وهو فاسد ايضا فان للقائل ان يقول لا نسلم
الملازمة وقولكم في الوجه الاول ان قبح الظلم متقدم على وجود الظلم غير مسلم اذ القبح صفة للظلم والصفة
لا تتقدم على الموصوف المتقدم انما حكم هو اهل العرف على ما سيوجد من الظلم بانه بتقدير وجوده قبيح وليس
في ذلك ما يوجب تقدم قبح الظلم على الظلم او حكم الشارع بترتيب الاثم والمؤاخذة على الظلم بتقدير وجوده
الشرعية يكون سابقا ابدا على الافعال والشرعية من الشارع ليست صفة للفعل وقولكم في الوجه الثاني انه
يلزم منه تعليل الوجود بالعدم غير مسلم قولكم القبح صفة ثبوتية ممنوع قولكم ان نقيضه صفة للعدم قلنا
ان دل ذلك على كون النقيض عدميا فالقبح ايضا صفة لترك الحسن الواجب فيكون عدميا كما سبق وان سلمنا انه
وجودي ولكن لا نسلم ان العدم داخل في علته قولكم عدم الاستحقاق داخل في مفهوم الظلم لا نسلم ذلك وان سلمنا
انه ملازم للظلم ولكن لا يلزم ان يكون اللازم داخلا في مفهوم الملزوم وان سلمنا ان عدم الاستحقاق داخل في مفهوم
الظلم ولكن ما المانع من ان يكون علة القبح من الظلم ما هو الامر الوجودي فيه ولكنه مشروط بالقيد العدمي
فالقيد العدمي شرط لا جزء علة سلمنا امتناع التعليل بمفهوم الظلم ولكن لا يلزم منه امتناع تعليل قبح الظلم
بالظلم لامتناع اتصاف الظلم حقيقة وان لم يكن معلولا لا سيما وذلك لان قبح الظلم عندنا من الصفات النفسية
التي لا علة لها ككون الجوهر جوهرا والسواد سوادا ونحوهما المسلك السابع هو ان فعل العبد لو كان حسنا
او قبيحا لذاته حقيقة لكان مختارا فيه وليس مختارا فلا يكون حسنا ولا قبيحا اما بيان المقدمة الاولى فلان
كل فعل لا يكون العبد مختارا فيه فلا يكون موصوفا بهذه الصفات بالاجماع واما بيان المقدمة الثانية فهو
ان عند وجود القدرة مع الداعي للعبد على الفعل اما ان يكون الفعل واجبا لا يسع تركه او غير واجب يسع تركه
فان كان الاول فهو مضطر الى فعله من غير اختيار وان كان الثاني فان توقف رجحان الفعل على الترك
على مرجح فالكلام في الفعل مع وجود ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم يتوقف على مرجح
فاذا حصل كان حصوله اتفاقيا من غير مرجح فلا يكون العبد مختارا فيه ايضا وللقائل ان يقول لا نسلم ان فعل العبد
غير مختار فيه قولكم اما ان يكون الفعل عند وجود القدرة والداعي واجبا او لا يكون واجبا قلنا القدرة الحادثة

وان كانت مخلوقة لله تعالى بالاجماع منا ومنكم غير ان تعلقها بالمقدور عندنا او ايجاد المقدور مستندا الى العبد
وعلى هذا فنقول ان تعلقت القدرة بالفعل فهو واجب الحصول والا ان لم تتعلق به فهو غير واجب الحصول فوجوب
الحصول بتقدير التعلق بل لا معنى عدم التعلق لا يخرج العبد عن كونه مختارا لامكان عدم التعلق بل لا مع التعلق
والاختيار بهذا التفسير هو المعتبر في اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح ولولا ذلك لكانت افعال الله تعالى
مضطرا بها او اتفاقية وخروج عن ان يكون مختارا او هو خلاف الاجماع منا ومنكم ولئن سلمنا ذلك لا انما
ذكرتموه على امتناع اتصاف فعل العبد بالحسن والقبح الحقيقي ولكنه لازم عليكم في الحسن والقبح الشرعي فان من
كان مضطرا الى الفعل وقدرته غير مؤثرة فيه كحركة المرتعش والنائم والمغمى عليه فانه لا يوصف فعله بحسن
ولا قبح شرعي فما هو جوابكم في الحسن والقبح الشرعي هو جوابنا في العقلي وان سلمنا ذلك لا نزاع في افعال
العباد المختارين فهو غير جار في افعال الله تعالى لا لزوم ان يكون مضطرا الى افعاله او ان يكون وقوع افعاله
اتفاقيا وهو محال وللخصم شبه استدلالية والزامية اما الشبه الاستدلالية فشبهتان الشبهة الاولى
انهم قالوا العقلاء يجزمون على قبح الكذب الذي لا غرض فيه والجهل والكفران والظلم وعلى حسن الصدق
والعلم والايمان والعدل وانه معلوم محض من غير اضافة الى حالة دون حالة ولا عرف ولا شريعة ولهذا
يعتقد ذلك من لا يعرف عرفا ولا يعتقد شريعة كالبراهمة وغيرهم فدل ذلك على كون الحسن والقبح ذاتيا وانه مدرك
بضرورة العقل الشبهة الثانية انهم قالوا من عن له تحصيل غرض واستوى في تحصيله الصدق والكذب فانه
مال الى الصدق واثره قطعا وان لم يكن عارفا بالعرف ولا معتقدا الشريعة وليس ذلك الا لحسنه في نفسه
ولذلك نعلم انه من راى شخصا مشرفا على الهلاك وهو يقدر على انقاذه وهو يميل الى انقاذه وان كان لا يرجو
منه ثوابا بان لا يكون معتقدا للشرائع ولا المجازاة ولا شكرا بان يكون المنقذ غير عالم به بان يكون طفلا
صغيرا او مجنونا لا يعقل ولا ثم من يراه بحيث يتوقع منه الثناء والشكر ولا له فيه غرض من نفع ولا دفع ضرر
بل ربما كان يتضرر بالعناء والتعب فلم يبق الا ان يكون ذلك لحسنه في نفسه واما الشبه الالزامية فعشرة
الاولى انه لو كان السمع مدرك الحسن والقبح لما فرق العاقل قبل ورود الشرع بين من احسن اليه وبين من اساء اليه وهو
ممتنع قطعا الثانية انه لو لم يكن معنى الحسن والقبح مفهوما قبل ورود الشرع لما فهموه عند ورود
الشرع واللازم ممتنع الثالثة انه لو كان حسن الافعال لكونها مامورا بها ومأذونا فيها لما كان فعل الله تعالى
حسنا اذ هو غير مامور ولا مأذون الرابعة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع لتوقف معرفة الوجوب
ولو توقف معرفة الوجوب على الشرع لزم منه افحام الرسل على ما سبق في قاعدة النظر الخامسة انه لو توقف
معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع لما كانت افعال الله تعالى حسنة قبل ورود الشرع وهو خروج عن الدين
السادسة لو كان لا معنى للحسن والقبح الا ورود الشرع بالاطلاق والمنع لجاز من الله تعالى ان يامر بالمعاصي وينهى
عن العبادات السابعة انه لو كان الحسن والقبح متوقفا على ورود الشرع لجاز اظهار المعجزات على يد الكاذب في

جاير

در

116

رسالته وذلك مما يقدح في تصحيح النبوات الثامنة انه لو توقف معرفة الحسن والقبح على ورود الشرع
لامتنع الحكم بنفي القبح عن الكذب في حق الله تعالى والجهل عليه وهو ممتنع التاسعة انه لو توقف معرفة الحسن
والقبح على ورود الشرع لم يحكم بهما من لم يعتقد الشرائع واللازم ممتنع العاشرة لو توقف الحسن والقبح على ورود
الشرع لامتنع تعليل شرع الاحكام والافعال بالمصالح والمفاسد وفي ذلك سد باب القياس وتعطيل اكثر
الوقائع عن الاحكام ولم يقولوا به والجو[اب عن] الشبهة الاولى الاستدلالية فلا نسلم اجماع العقلاء على
الحسن والقبح فيما قيل فان من الملاحدة من لا يعتقد ذلك وهم من جملة العقلاء كيف لا ومن صور النزاع ايلام
البهائم من غير جرم ولا غرض ونحن لا نوافق عليه بل نقول يحسن من الله تعالى ايلام البهائم من غير جريرة ولا
عوض وان سلمنا اتفاق العقلاء على ذلك ولكن لا نسلم ان مدرك العلم الضرورة وبيانه من وجهين الاول ان
الضروري لا معنى له الا ما لو خلي الانسان ودواعي نفسه من مبدا نشوه من غير التفات الى نظر او عرف
وشرع لوجد نفسه مصدقة به غير خالية عنه وذلك كالعلم باستحالة اجتماع الضدين وان الواحد
اقل من اثنين وان الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين وكما يجد الانسان من نفسه من الالم او الغم
والحزن والفرح وغير ذلك ولا يخفى ان ما مثل هذه الاشياء ليس كذلك فلا يكون العلم به ضروريا الثاني
هو ان العلم الضروري لا ينازع فيه خلق لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب والمحال عادة وفي ما نحن
فيه نفي كون العلم بهذه الامور ضروريا بهذه المثابة فلا يكون ضروريا وربما قيل في بيان امتناع الضرورة في
وجهان ايضا الاول ان الحكم بكون الكذب والظلم قبيحا قضية تصديقية والحكم التصديقي لا يمكن دون
تصور مفرداته فلو كان العلم به ضروريا لكان العلم بحقيقة الكذب والظلم ضروريا وليس كذلك وهو فاسد
فان القضية الضرورية هي التي يصدق العقل بها من غير توقف على امر خارج عن تصور مفرداتها بل اذا
تصورت مفرداتها بادر العقل بالنسبة الواجبة لها من غير توقف على امر آخر فيكون معنى الظلم او القبح غير
معلوم محض لا ينافي ان يكون النسبة بين الظلم والقبح بعد تصورهما ايضا وهذا فانا نعلم استحالة الجمع
بين السواد والبياض وان كانت حقيقة السواد والبياض غير معلومة كما يجد كل عاقل من نفسه الثاني
هو ان الضرر لا يحكم بقبحه على مذهب المعتزلة لتحقق نفي عنه جميع وجوه الحسن والا فهو حسن من الوجوه التي
يحسن الضرر لاجلها انما يتوصل اليها عندهم بالنظر والاستدلال وما كان ثبوته نظريا فنفيه يكون
نظريا فاذا كان قبح الضرر متوقفا على انتفاء وجوه الحسن ونفيها نظري فالعلم بقبح الضرر نظري وهو غير
صحيح ايضا فانهم حيث قضوا بكون قبح الضرر ضروريا انما قضوا به على وجه كلي مطلق وهو ان الضرر المجرد عن
جهات النفع قبيح ودعوى العلم الضروري بذلك لا ينافيه عدم العلم الضروري بقبح الضرر في احاد الصور
واما الذي عرف في دليل امتناع الضرورة فالاقتصار على مجرد الدعوى لا يكون كافيا كيف وانه قد لا يؤمن المعارض
بدعوى النقيض وان يعرضوا الدلالة مع تعذرها فقد بطلت الدعوى الضرورية فان الضروري لا يكون

الضرر

نظريا وان سلمنا انه معلوم بضرورة ولكن لا نسلم ان الحسن والقبح ذاتي للحسن والقبيح على ما بيناه في قولهم ان ذلك ما يكون
مع قطع النظر عن التوابع والاغراض واختلاف الاحوال ثم على ما سبق في الشبهة الثانية واما الشبهة الثالثة
فقد ضعفه ايضا اما ما ذكروه من ايثار الصدق على الكذب في الصورة المفروضة فهو استدلال على ما هو
معلوم بضرورة عندهم وهو اما ان يكون العلم به ضروريا في نفس الامر كما هو معتقدهم فلا معنى لاثباته بالنظر وان لم
يكن ضروريا فقد بطل مذهبهم في دعوى الضرورة وان سلمنا امكان الاستدلال فيه ولكن لا نسلم انه ان يتم ما
سلوك الصدق والكذب في العرف الشرعي والعقلي ومخالفة الغرض وموافقته نفيا واثباتا او لا يقال
بذلك فان قيل بالاستواء في جميع هذه الجهات فلا نسلم صحة ايثار الصدق على الكذب وان قيل بالتفاوت فقد
بطل الاستدلال وما ذكروه من صورة انقاذ المشرف على الهلاك فمندفع ايضا اذ لا يمكن ان يكون الميل الى ذلك
لتحصيل غرض من شكر وثناء في العاجل او ثواب في الآجل او لما جبل من رقة الجنسية التي لا ينفك عنها الطبع
الانساني او دفع وهم القبح في حقه بان يقدر نفسه المشرف على الهلاك ويقدر ذلك الغير معرضا عنه فانه يستقبح
لو اعرض عنه فاذا اعرض هو عن انقاذ ذلك الغير يقدر في نفسه تقبيح ذلك الغير اعراضه عنه فيدفع ذلك عن نفسه
بالميل الى الانقاذ وان قدر ذلك في حق من لا يعرف الثواب ولا يتوقع الثناء ولا هو من اهل رقة الجنسية بالنسبة
الى المشرف على الهلاك ولا يعرض قبح الاعراض في نفسه فلعل الميل الى الانقاذ بسبب سبق الوهم الى العكس
وهو اعتقاد ان الثناء والمدح مقارن لصورة الانقاذ لما وجد من مقارنته لصورة الانقاذ الثناء والمدح
في بعض الصور فان فرض في شخص لا يستولي عليه هذا الوهم فلا نسلم ان يميل هذا الشخص الى الانقاذ بل ربما
كان يميل عن الانقاذ دفعا لتضرره به من غير نفع عاجل ولا آجل ولا في معتقد مخالفة عرف شرعي ولا
عقلي ثم وان سلمنا دلالة ذلك على التقبيح والتحسين في افعال العباد ولكن لا يلزم مثله في افعال الله تعالى
مع انها من صور النزاع الا بطريق قياس الغائب على الشاهد وهو متعذر كما سبق وهذا فان السيد لو
ترك عبيده واماءه يكونوا في الفواحش وهو مطلع عليهم وقادر على منعهم لكان ذلك قبيحا منه وقد وجد
مثل ذلك في حق الله تعالى بالنسبة الى العبيد ولم يقبح منه ذلك فان قيل انما يكن تقبيح ذلك من الله تعالى ان لو
كان قادرا على منع الخلق عن المعاصي ولا نسلم انه قادر عليه على ما هو مذهب النظام فان قلتم انه يقدر على ذلك
بان لا يخلق لهم آلة القدرة على المعصية فانما يصح ذلك لو كان هو الخالق لقدرهم وهو غير مسلم كما هو مذهب
معمر وايضا فانه لا يخلو اما ان يكون الرب تعالى عالما بمن يرتكب الفواحش لا يزجر او لا يعلم فان كان الاول
ان يقبح الثاني وان كان الرب تعالى جاهلا بعواقب الامور وهو ممتنع وان كان عالما بانه لا ينزجر فمنعه عن ارتكاب
الفاحشة لا يكون مقدورا للرب تعالى لما فيه من الاتيان بها او لا لزوم من عدم الاتيان بها ان يكون علم
الرب تعالى جهلا اوان الكلام انما هو مفروض فيمن علم الله تعالى انه لا ينزجر عن المعصية فانه لا بد له من فعلها الا
بعدم زجرهم منه مستقبح قلنا اما الاشكال الاول فقد دفع بما سبق من انه لا خالق الا الله تعالى واما الا

الثاني فهو بعينه لازم في حق السيد فانه اذا علم الله تعالى من علم عبيد السيد مع اطلاعه على ارتكابهم الفواحش
انه لا بد وان يقع الفواحش منهم وانهم لا ينزجرون فلا يكون زجرهم من جهة السيد مقدورا له فترك
ذلك لا يكون مستقبحا ومع ذلك فقد استقبح عرفا ولم يستقبح في حق الغائب عرفا فافترقا والجواب
عن الشبهة الاولى انه اما الاول فلا نسلم ان العاقل قبل ورود الشرع يحسن الاحسان ويقبح الاساءة لكن
لا نسلم ان مستند ذلك قبح الفعل وحسنه في نفسه بل مستند ذلك اذا لم يكن هو الشرع فموافقة الغرض ومخالفته
او اتباع العرف العادي حتى انه لو فرض انتفاء ذلك فلا نسلم ان العاقل يحسن الاحسان ويقبح الاساءة وعن
الشبهة الثانية انا لا ننكر ان حقيقة القبح معلومة قبل ورود الشرع لكن بمعنى مخالفة الغرض او بمعنى ان الذي
يرد الشرع فيه بالنهي والمنع عن الفعل ولا نزاع في ذلك وانما النزاع في كون الحسن والقبح ذاتيا لما وصف
من الافعال وليس في فهم القبح بالاعتبار المذكور ما يوجب كونه ذاتيا لما توصف به وعن الشبهة الثالثة
انا لا ندعي انه لا حسن الا ما امر به او اذن في فعله حتى يقال بان افعال الله تعالى ليست حسنة او يستحيل ان يكون
مامورا بها او ماذونا فيها بل ما امر الشارع بفعله او اذن فيه فهو حسن ولا ينعكس لنفسه بل قد يكون الفعل
حسنا باعتبار موافقة الغرض او باعتبار انه مامور بالثناء على فاعله وبهذا الاعتبار كان فعل الله تعالى
حسنا وافق الغرض او خالفه وعن الشبهة الرابعة ما مر في وجوب النظر وعن الشبهة الخامسة ان الحسن
والقبح وان كان يفسر بورود الشرع بالمنع والاطلاق فلا نسلم انه لا حسن ولا قبح الا بالشرع حتى يلزم ما
ما قيل بل الحسن والقبيح اعم من ورود الشرع كما عرف ولا يلزم من تحقيق معنى الحسن والقبح بغير ورود
الشرع بالمنع والاطلاق ان يكون ذاتيا للافعال وعن الشبهة السادسة انه اذا كان حسن الطاعة بمعنى
ورود الشرع بالامر بها وقبح المعصية بمعنى ورود النهي عنها فلا يمتنع الامر عند الله بما كان معصية وقبيحا بسبب
ورود النهي عنه وكذا لا يمتنع ان يرد النهي عما كان طاعة وحسنا بسبب ورود الامر به ويصير ما كان حسنا
قبيحا وما كان قبيحا حسنا بهذا الاعتبار وعن الشبهة السابعة من وجهين الاول انا لا ندعي ان الحسن والقبح
لا يكون الا بورود الشرع كما قررناه وعند ذلك ولا يلزم انتفاء الحسن والقبح قبل ورود الشرع الثاني
كان لا معنى للحسن الا ما حسنه الشرع ولا معنى للقبح الا ما قبحه الشرع فلا نسلم انه يلزم من انتفاء القبح قبل ورود
الشرع جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب في الرسالة اللهم الا ان يكون مدرك امتناع ذلك القبح وليس كذلك
وهذا هو الجواب عن الشبهة الثامنة والتاسعة والجواب عن الجواب عن الشبهة العاشرة وان منع الحكم
بالحسن والقبح على المصالح والمفاسد باعتبار ورود الشرع قبل وروده فلا يمتنع ذلك باعتبار آخر كما سبق اذ
امكن تعليل الفعل بما فيه من المصلحة الحسنة باعتبار موافقتها للغرض وبما فيه من المفسدة القبيحة باعتبار
مخالفتها للغرض وعلى هذا فالقياس لا يكون منقطعا سلمنا ان حسن الافعال وقبحها لذواتها ولكن لا نسلم
حسن الحسن وقبح القبيح لوجه هو في نفس علته كما ذهب اليه المتأخرون من المعتزلة وبيان اشاعرة من وجه

الاول ان ما اختص من الحسن والقبح من الوجه والصفة جاز ان يكون مجهولا غير معلوم وعندهم ولو جاز اختصاص
احد الفعلين المتماثلين بوجه مجهول يوجب تقبيحه او تحسينه فما المانع من اختصاص احد المتماثلين بصفة
نفسية غير معلومة وذلك مما لا يبقى معه تعيين التماثل بين شيئين اصلا الثاني انه لا مانع من اختصاص الفعل
عند هذا القائل بوجه يوجب حسنه وبوجه يوجب قبحه ولهذا قال في حد الحسن ما اختص بوجه من وجوه الحسن
مع عروه عن وجوه القبح وكذا في القبيح ما اختص بوجه من وجوه القبح مع عروه عن وجوه الحسن وعند ذلك فلا يمتنع
ان يكون الفعل الواحد حسنا وقبيحا وليس ذلك من اصل هذا القائل واما ان يقع بانه لا حسن ولا قبيح فيلزم انتفاء
الحسن والقبح مع وجود علته فلا يكون ما قيل انه علة علة لان شرط العلة الاطراد كما يأتي وهو خلاف الفرض
وان قيل بثبوت حكم احد الوجهين دون الاخر فليس هو اولى من العكس على انه مخالف لمذهب هذا القائل الثالث
ان من مذهب الجبائي القائل بهذا القول انتفاء الاحوال ومع القول بانتفاء الاحوال يمتنع التعليل الرابع
ان قبح الكذب عندهم معلل بخصوص الكذب وقبح الظلم معلل بخصوص الظلم وكذلك حسن الايمان معلل
بخصوص الايمان وحسن الصدق معلل بخصوص الصدق ولهذا قالوا انا اذا علمنا جهة الكذب علمنا
القبح وان جهلنا ما عداه وكذلك في باقي الصور والقبح حكم واحد وكذلك الحسن وقد بان ان تعليل الحكم
المتحد بعلل مختلفة ممتنع فيما تقدم وسيأتي بيانه ايضا شرح واوضح في العلل والمعلولات وان قالوا ان
الحسن والقبح القبيح معلل بوجوه عائدة الى الافعال ولكن لا نزاع ان من فعل فعلا احسانا واستحق عليه الثواب
والثناء او فعلا قبيحا واستحق عليه الذم والعقاب لا بد وان يكون فيه صفة عائدة الى نفس المحسن والمسيء
كما هو مذهب القائلين بالتحسين والتقبيح العقلي كما سبق ايضاحه وبيانه ان تعليل استحقاق المحسن الثواب
والمسيء الذم والعقاب اما ان يكون القائل به قائلا بالاحوال او بنفيها فان كان قائلا بنفي الاحوال فلا حكم
ولا علة وان كان قائلا بالاحوال فالوصف الموجب لاستحقاق الثواب او العقاب بفعل الحسن او القبيح اما ان يكون
معلوما او مجهولا لا جائز ان يقال بكونه غير معلوم لما سبق في ابطال تعليل الحسن والقبح بوجوه عائدة الى
الفعل غير معلومة وان كان معلوما فاما ان يكون هو نفس فعل الاحسان والاساءة او كون الفاعل عالما
بقبح ما يفعله او مريدا له او عالما بحسن ما يفعله او مريدا له او معنى اخر فان كان الاول فالاحسان والاساءة
من صفات الافعال والافعال لا توجب للفاعل حالا او قر بدليل يدل عليه ان الفعل لا معنى له الا وجود الاثر
عن المؤثر ووجود الاثر ليس من صفات المؤثر فلا يكون موجبا لحكم في المؤثر كما يأتي تقريره في العلل والمعلولات
وايضا فان الفعل حادث فلو اوجب حكما في الفاعل لوجب ذلك في الباري تعالى من اتصافه باحكام وصفات قائمة بذاته
لم يكن قبل وجود الفعل ويلزم من ذلك ان يكون ذات الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع على ما سبق وايضا
فان ترك الواجب اساءة وهو نفي محض والنفي لا يكون علة الحكم الحالي وان كان الوصف هو كون الفاعل عالما
بالحسن او القبح مع القصد والارادة فهو ممتنع على اصلهم ايضا وبيانه ان كل من كان عالما مكلفا بضرر انسان وقصد

ايجاده

بلغ

ايجاده فيجب ان يكون مسيئا مستحقا للذم والعقاب على اسلامه وكذلك من علم مصلحة انسان وقصد ايجادها
فهو محسن ومستحق للثناء والمدح وعلى هذا فيلزم ان يكون محسنا ومسيئا عند اجتماع الامرين لضرورة
وجود حقيقة الاحسان والاساءة على ما ذكروه ومع ذلك لو كان النفع المتأخر عن الضرر السابق مرجوحا فانه
لا يكون محسنا عندهم وكذلك لا يكون مسيئا عندنا اذا كان الامر بالعكس مع ان حقيقة الاحسان موجودة وما
سبق من الاساءة غير مخلة بالاحسان اللاحق وكذلك بالعكس وان كان مآبه التعليل شيئا اخر فلا بد من تصويره
واقامة الدليل عليه وبما استقصيناه الى ههنا تمام مسألة التحسين والتقبيح [illegible] في انه لا
حكم قبل ورود السمع مذهب اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم ان الاحكام بجملتها سمعية ولا حكم قبل ورود
السمع وذهبت المعتزلة بناء على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح عقلا الى ان الافعال منقسمة الى حسنة
وقبيحة كما عرف فاما الحسن فقالوا ينقسم الى ما يقضي العقل فيه باستواء فعله وتركه في النفع وانتفاء الضرر
عنه ويسمى مباحا ومما قيل ان المباح ليس حسنا والى ما فعله اولى من تركه ثم ما فعله اولى من تركه فمنه
ما يلحق الذم بتركه فيسمى واجبا ومنه ما لا يلحق الذم بتركه فيسمى مندوبا ثم قسموا الواجب العقلي فقالوا الاخر
اما ان يكون وجوبه لمعنى في نفسه او لا لمعنى في نفسه بل لغيره فان كان الاول فهو كشكر المنعم والايمان
والعدل والانصاف ونحو ذلك وان كان الثاني فمنه ما يستقل العقل بدركه كوجوب النظر ومنه ما لا
يستقل العقل بدركه دون السمع كوجوب العبادات من جهة ما فيها من اللطف المانع من الفحشاء واختلفوا في
وجوب الفعل الذي يلزم منه ترك القبيح من حيث هو ترك القبيح فقال بعضهم ان اتحد الترك كان واجبا وان
تعدد لا يكون الواحد من التروك واجبا والا كان المباح الذي يلزم منه ترك الحرام واجبا وقال الكعبي ما كان
تركا للحرام فهو واجب من حيث هو ترك الحرام وان كان مباحا واختلفوا ايضا في عدم فعل القبيح هل هو واجب
ام لا واتفقوا على انه يجب على العاقل دفع الضرر عن نفسه عقلا وعن غيره شرعا واما القبيح فينقسم ايضا الى
ما يلحق الذم بفعله ويسمى حراما ثم منه ما هو حرام لعينه كالكذب والظلم ومنه ما هو حرام لغيره كالفعل الذي
يلزم منه ترك الواجب ثم اختلفوا فيما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فمنهم من قال انه قبل ورود الشرع على الحظر
ومنهم من قال على الاباحة ومنهم من قال على الوقف وقد احتج الاصحاب بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى وما
كنا معذبين حتى نبعث رسولا ووجه الاحتجاج انه امن من العذاب قبل بعثة الرسل فدل على انه لا وجوب ولا حرمة
قبل بعثة الرسل من حيث ان الواجب ما لا يؤمن من العذاب على تركه والحرام ما لا يؤمن من العذاب على فعله وان
العقل غير موجب ولا محرم والا لقال وما كنا معذبين حتى نبعث عقلا فان قيل ليس في الاية ما يدل على
ثبوت الاحكام بالشرع قبل ورود الشرع فلعله ورد وده واما بعد وروده فمسكوت عنه في الاية والمسكوت
عنه لا يكون الا يدل لا على ثبوت حكم فيه ولا نفيه عنه الا بطريق المفهوم ولا نقول بحجيته سلمنا دلالة الاية
على لزوم العذاب بعد بعثة الرسل ونفيه قبل البعثة ولكن ليس فيها ما يدل على لزوم العذاب بالبعثة ولا كان

لازما عندها وهذا كما تقدم لا اكرمك حتى يجي راس الشهر فانه لا يدل على ان الموجب للاكرام مجي راس الشهر وان
كان الاكرام متحققا عنده سلمنا لزوم العذاب بالبعثة ولكن لا نم ان لزوم العذاب من لوازم الوجوب و
الحظر مطلقا فانه قد لا يعذب من ترك الواجب او فعل القبيح بناء على عفو او شفاعة واذا لم يكن لازما لم يلزم من
وجوده ولا نفيه وجود الحكم ولا نفيه سلمنا ملازمة العذاب للوجوب والحظر ولكن بعد ورود الشرع او قبله
الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء العذاب قبل ورود الشرع انتفاء الوجوب والحظر قبله
سلمنا انه من لوازم الوجوب والحظر ولكن الوجوب والحظر المستفادان من الشرع او العقل الاول مسلم
والثاني ممنوع وعلى هذا فلا يلزم من انتفاء الوجوب والحظر المستندين الى الشرع قبل ورود الشرع انتفاء
الحظر والوجوب مطلقا سلمنا انه من لوازم الوجوب والحظر مطلقا ولكن لا نم انه يلزم من اسناد اللازم الحكم الى
الشرع اسناد الملزوم الى الشرع سلمنا انه يلزم من ذلك اسناد الوجوب والحظر الى الشرع وانه لا يتحقق قبل ورود
الشرع ولكن ليس فيه دلالة على امتناع ما عدا الوجوب والحظر قبل الشرع وذلك كالمندوب والمباح والتخيير و
البطلان وغيره من الاحكام سلمنا دلالة الاية ما ذكرتموه على حصر مدارك الاحكام في الشرع ولكنه معارض
بما يدل على امتناعه وذلك انا لو حصرنا مدارك الاحكام في الشرع لافضى الى افحام الرسل كما سلفناه في
وجوب النظر والجواب عن السؤال الاول ان المقتضى للاية انما هو انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع لا بعده
لوقوع الاتفاق عليه ووقوع الخلاف فيما قبله وبه جواب السؤال الثاني ايضا وعن الثالث ان وقوع العذاب
بالفعل وان لم يكن لازما للوجوب والحظر فملازمة عدم الامن من العذاب كما تقدم واللازم قبل ورود الشرع
منتف على ما نطقت به الاية فالملزوم وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الرابع والخامس والجواب عن السادس
انه اذا سلم لزوم عدم الامن العذاب للوجوب والحظر وسلم انتفاء اللازم قبل ورود الشرع فيلزم انتفاء اللازم
وهو المطلوب وعن السابع انه ليس المقتضى لا لاية غير انتفاء الوجوب والحظر وما عداهما فانما نفيه بدليل
اخر وعن الثامن ما سبق في وجوب النظر وما تمسك به من جهة النقل ايضا فهو ان الله تعالى لا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل ووجه الاحتجاج به انه نفى احتجاجهم على المؤاخذة بترك الواجبات وارتكاب المحرمات
بعد بعثة الرسل فاثبت بمفهومه الحجة قبل البعثة وذلك يدل على نفي الموجب والمحرم قبل البعثة وعلى اثباته
بعدها غير انه دلالته دون الاول لكونه مفهوما ودلالة الاول منطوق بها ولا يخفى وجه الكلام عليه نفيا
واثباتا واما المسلك العقلي فما بيناه في وجوب النظر من امتناع الايجاب والتحريم بالعقل وقد سبق ايضا
تقريرا واعتراضا وانفصالا لا لاصحاب مع علمهم انه محتص بنفي الوجوب والتحريم واما دليل ابطال
الاباحة فهو ان المباح اما ان يراد به ما لا حرج في فعله ولا تركه واما ان يراد به المخير فيه بين الفعل والترك
او معنى اخر فان كان الاول فلا ننكر كون الافعال قبل ورود الشرع مباحة بهذا التفسير غير ان النزاع واقع في
التسمية وهذا فان افعال الباري لا حرج عليه في فعلها ولا تركها وكذلك افعال البهايم والصبيان ولا

بكونها مباحة لفظا وان كان الثاني فالمخير لا بد له من مخير ضرورة ولا مخير عن الشرع والعقل ولا شرع قبل ورود الشرع و
العقل فانما يخير عندهم فيما لم يقض فيه بحسن ولا قبح والا فلو كان الفعل حسنا لكان واجبا او مندوبا عندهم
ولو كان قبيحا لكان حراما او مكروها كما سبق من تفصيل مذهبهم وعلى هذا فتخيير العقل فرع تحسينه وتقبيحه وقد
ابطلناه ثم يلزم عليه شبهة القائلين بالحظر وهو ان العالم وما فيه ملك لله تعالى والتصرف في ملك الغير بغير اذنه
قبيح والقبيح لا يكون مخيرا فيه ولا يلزم من عدم ورود السمع من الشرع انتفاء القبح والا لزم من انتفاء التخيير من
الشرع انتفاء التساوي وليس احد الامرين اولى من الاخر وان كان الثالث فلا بد من تصويره واقامة الدليل
عليه فان قيل المباح هو المأذون في فعله وقد ورد دليل الاذن وان لم يرد بصورة الاذن وبيانه هو
ان خلق الطعوم في الماكولات والذوق فينا وعرفنا بالادلة العقلية انها نافعة لنا غير مضرة مع تمكنه
لنا منها بالخلق وقدرنا عليها وهو دليل الاذن منه لنا في الاكل وذلك كما لو قدم الملك الطعام بين يدي انسان
وعرف انه نافع له غير مضر ومكنه منه فانه يكون اذنا منه له في الاكل عرفا قلنا فاذا كان مأذونا فيه من جهة الشرع
فاباحته من جهة الشرع لا من جهة العقل وان كان ممتنعا فيه تسليم المطلوب واما القائلون بالوقف فان ارادوا
به ان الحكم على الافعال بالوجوب والحظر والاباحة موقوف على ورود الشرع فهو المطلوب وان ارادوا به التوقف في
الحكم المتردد بين دليل الوجوب والحظر والاباحة فخطا لا استحالة دليل هذه الاحكام قبل ورود الشرع كما
تقدم المسئلة ... وانه لا يجب رعاية الغرض والمقصد في افعال الله تعالى وانه لا يجب عليه شيء اصلا
مذهب اهل الحق ان رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تعالى غير واجب وانه لا يجب عليه فعل شيء ولا تركه و
وافقهم على ذلك طوائف الالهيين وجهابذة الحكماء المتقدمين واجمعت المعتزلة على ان الباري تعالى لا يخلو فعله
عن غرض ومقصود وصلاح للخلق اذ هو تعالى متقدس عن الاغراض وعن الضرر والانتفاع وهو حكيم
في فعله منفيا للعبث عنه في ابداعه وصنعه ثم اتفقوا على وجوب رعاية الصلاح في فعله وعلى وجوب
الثواب في الطاعات والالام غير مستحقة كما في حق البهايم والصبيان ووجوب العقاب واحباط العمل
الصالح على المعاصي واحباط الصغاير عند اجتناب الكباير ووجوب قبول التوبة والارشاد بعد الخلق في
اكمال العقل الى وجوه المصالح بالاقدار عليها واقامة الحجج الدالة عليها ثم التزموا على فاسد اصولهم ان ما يناله
العبد في الحال والمال من الاوجاع والالام والضرر والشر فهو الصالح له ولم يتحاشوا بحجة الضرورة في
مكابرة العقل في ان خلود اهل النار في النار هو الصالح لهم والانفع لنفوسهم وما فارق البغداديون
منهم البصريين القول بوجوب ابتداء خلق الخلق وتهيئة اسباب التكاليف من اكمال العقل واستعداده
الات التكليف والبصريون لا يرون ذلك واجبا ابتداء وتفضلا من الله تعالى واما الاصلح فمنهم من اوجبه
فمنهم من اوجبه ومنهم من نفاه بناء على ان ما من صالح الا وفوقه ما هو اصلح منه الى غير النهاية ومنهم من
قال بوجوب رعاية الاصلح في الدين دون الدنيا وعند ذلك فلا بد من تحقيق مسالك اهل الحق في التنبيه

على شبه اهل الضلال في معرض الاعراض والانفصال وقد احتج الاصحاب على امتناع وجوب رعاية الحكمة في
افعال الله تعالى بمسالك المسلك الاول انه لو كان فعل الباري تعالى لغرض وحكمة وغرض فذلك الغرض اما قديم او حادث
فان كان قديما فاما ان يلزم قدم الفعل لقدم غرضه او لا يلزم فان لزم فهو محال على ما سنبينه من حدوث الفعل
وان لم يلزم قدم الفعل لقدم غرضه فالغرض غير حاصل من ذلك الفعل لحصوله بدونه والا يكون الغرض
حاصلا من فعله فلا يكون في فعله غرض وهو المط وان كان الغرض حادثا بحدوث الفعل فاما ان يفتقر الى فاعل
او لا يفتقر فان لم يفتقر الى فاعل لزم حدوث حادث من غير فاعل وهو محال لما فيه من سد باب اثبات واجب الوجود
فان افتقر الى فاعل فذلك الفاعل اما ان يكون هو الله تعالى او غيره لا جائز ان يكون غيره لما سنبينه من انه لا
خالق غير الله تعالى وان كان هو الله تعالى فاما ان يكون ايجاده لفعله لغرض او لا غرض له فيه فان كان الاول فالكلام
فيه كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل وان كان الثاني فقد خلا فعله عن الغرض وهو المط فان قيل فعله
لذلك الغرض لغرض هو نفسه فلا خلو عن غرض من غير تسلسل قلنا فيلزم مثله في كل مفعول مخلوق وهو ان
الغرض منه هو نفسه من غير حاجة الى غرض آخر غيره وهو المط المسلك الثاني انه لو كان فعله لغرض فذلك
الغرض اما ان يرجع الى الباري تعالى او الى المخلوق لا جائز ان يرجع الى الاول اذ الباري تعالى متقدس عن الاغراض والضرر
والانتفاع وان عاد الى المخلوق فقد قيل في ابطاله لانه اما ان يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة الى الله تعالى
اولى من عدم الحصول او العدم اولى او ان الحصول وعدم الحصول متساويان بالنسبة اليه فان كان الاول فهو
ناقص بذاته مستكمل بغيره وهو محال ويمتنع القسم الثاني كيف ويلزم منه عدم الحصول لا الحصول وان كان الثالث
فليس القول بالحصول اولى من عدمه وهو فاسد ايضا وان كان حصول الغرض وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى
سواء فلا يمتنع الفعل لعود الغرض الى المخلوق وان اوردنا التقسيم ايضا على عود الغرض الى المخلوق وقيل اما ان
يكون حصوله وعدم حصوله بالنسبة الى الله تعالى سواء او الى آخر اولى والجواب الجواب اما الطريق في ابطال
عود الغرض الى المخلوق من وجهين الاول انا لو فرضنا ثلثة اشخاص مات احدهم مسلما قبل البلوغ وبلغ الآخر
ومات احدهم مسلما والآخر كافرا فمن مقتضى اصول الخصم على ما استدعاه التعديل ان يكون رتبة المسلم البالغ
فوق رتبة الصبي المسلم لكونه اطاع بالغا وتخليد الكافر في الجحيم لكفره فلو قال الصبي يا رب العالمين لم حرمتني عن
الرتبة العالية التي اعطيتها المسلم البالغ ولم تمنعه اياها فلو قيل في الجواب لانه اطاع بالغا فقال الصبي فلم لا
انظرتني الى ان ابلغ واطيع فحصل لي هذه الرتبة فلو قيل في الجواب لاني علمت انك لو بلغت لعصيت فكان اخترامك هو الاصلح
لك وانحطاطك الى هذه الرتبة اصلح لك فيقول الكافر فلم لا امتني قبل البلوغ حتى لا اكون في ...
البلوغ فلا يبقى لموجب الغرض جواب وهذا قاطع في نفي لزوم الغرض لا غبار عليه الوجه الثاني انا نعلم قطعا
ان خلود اهل النار في النار من فعل الله تعالى ونعلم انه لا فائدة لهم ولا غرض في خلودهم في النار ولا لغيرهم فيه
بل والعاقل اذا فتش علم ايضا انه لا فائدة للجمادات والعناصر والمعدنيات وغيرها من انواع النبات في وجودها

اذ لا يجد

اذ لا يجد بذلك لذة ولا الما ولا فرق بين كونها وعدم كونها ولا غرض في اماتة الانبياء وانظار ابليس
وتكليف نوع الانسان مع ما فيه من الالام والمشاق ولزوم الحرج بل وكل عاقل ايضا اذا راجع نفسه وامعن
النظر بين الوجود ولا وجود فانه يود انه لم يوجد لما يعترضه من الآفات الدنياوية والاخروية ولهذا نقل عن
المقتدى بهم من الاولين الكرام ذلك والتزهد حتى قال يا ليتني كنت نسيا منسيا وقال الآخر يا ليت امي لم تلدني
وقال الآخر يا ليتني لم اك شيئا الى غير ذلك من الاقوال الدالة على كراهة الوجود ومنافية الغرض والصالح
للعبد لا يكون مكروها له فان قيل لو لم يكن فعل الباري تعالى لغرض ومقصد مع ان الدليل قد دل على كونه
حكيما في فعله عالما بما صنعه لكان عابثا والعبث قبيح والقبيح لا يصدر من الحكيم المطلق والخير المحض فان كان
عالما بقبحه وعالما باستغنائه عنها فاذن لا بد له في فعله من غرض يقصده وحكمة يطلبها من فعله نفيا للنقص
والعبث عنه ولا ننكر امتناع عود الغرض من فعله اليه ولكن ما المانع من عوده الى المخلوق وما ذكرتموه فغايته
ما فيه عدم العلم بوجود الغرض فيما ذكرتموه من الصورة وليس فيما يدل على عدم الغرض في نفسه اذ لا يلزم
من عدم العلم بالشيء العلم بعدم الشيء ولا عدمه في نفسه كيف وانه يمكن ان يكون خلود اهل النار في النار هو
الانفع لهم لعلم الباري تعالى منهم انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا كما اخبر به الكتاب العزيز ويلزم من ذلك زيادة العقاب
في حقهم مضافا الى ما كان مستحقا عليهم ولا يخفى ان التزام شر قليل دفعا للشر الكثير اولى من التزام الشر الكثير
ويمكن ان يكون الفائدة في ذلك نفي الخلف عن خبر الله تعالى عنهم بالخلود او لحمل غيرهم حيث تعلق علمه بذلك واما
الفائدة في خلق الجمادات وغيرها فالعناية بنوع الانسان لاجل انتظام احواله في معاشه ومعاده والاستدلال
بما فيها من الآيات والدلائل الباهرات على وجود واجب الوجود ووحدانية المعبود ليعبده ويعظمه فيستحق على
عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل وبالاعراض عنها وعن النظر فيها العذاب الاليم واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وآله
وسلم حكاية عن الله تعالى كنت كنزا لم اعرف فخلقت خلقا لاعرف به وقال تعالى ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب وقد قال صلى الله عليه وآله عند نزول هذه الآية
ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها ثم قرأ هذه الآية وقال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما
باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار وقال اخبارا عن المؤمنين في معرض الثناء والمدح لهم ربنا
ما خلقت هذا باطلا وقال تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا ان الله
على كل شيء قدير وان الله قد احاط بكل شيء علما الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان خلق مثل هذه انما
هو لغرض الاستدلال بها عليه ليعبدوه ويعظموه تحصيلا للثواب الجزيل كما سبق واما اماتة الانبياء فلعله الا
نفع لهم لعلم الله انهم لو عاشوا لتضرروا في ابدانهم او اديانهم فكان اخترامهم هو الانفع لهم ويحتمل ان يكون الباري
تعالى علم انهم لو عاشوا لافضى ذلك الى فتنة بعض الامة فكان اخترامهم اصلح لهم واولى واما فائدة انظار ابليس
فيحتمل ان يكون لما فيه من زيادة امتحان المكلفين لينال الواجب مقاومته الثواب الجزيل واما تكليف نوع الانسان

بلغ

مع ما يوجب من المشاق والالام في الدنيا فالغرض تحصيل الثواب الجزيل في الاخرة وما نقل عن بعض المتقدمين
من الكراهة للوجود فغايته انه لم يظهر له الغرض من وجوده وما هو النافع له وليس في ذلك ما يدل على عدم الغرض
في وجوده بل لعل وجوده الانفع له وقد استاثر الله تعالى بعلمه ذلك دونه والجواب انا لا ننكر كون الله تعالى
حكيما في فعله ولكن ذلك يتحقق بما يتقنه في صنعته ويحققه على وفق علمه به وارادته ولا يتوقف ذلك
على ان يكون له في فعله غرض وغاية والعبث انما يلزم في فعله باشتماله الغرض فيه ان لو كان فعله مما يطلب فيه
الغرض وهو محل النزاع ونفي صدور ما لا غرض فيه من البارى تعالى مبني على فاسد اصولهم من التحسين و
التقبيح الذاتيين وقياس الغائب على الشاهد وقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم فيما ذكروه من عدم العلم بوجود
الحكمة والغرض وليس في ذلك ما يدل على نفي الغرض في نفسه ليس كذلك بل العلم بانتفاء الغرض فيما ذكرناه من الصورة
الاولى والثانية ضروري وان انقدح الاحتمال فيما وراء ذلك من صورة الاستشهاد مع بعده وقولهم
يحتمل ان يكون خلود اهل النار في النار انفع لهم من النعيم خروج عن المعقول ومكابرة لضرورة العقل ثم
ذلك انفع لهم لعلمه انهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه انما يلزم ان لو اعادهم مكلفين وهو قادر على اخراجهم
غير مكلفين وان كلفهم فهو قادر على منعهم من المعاصي بما يخلق فيهم من الطاعات او بعدم اقدارهم عليها او اقدارهم على التوبة
بعد الفعل والعفو والصفح بعد الفعل بل وهو الاليق بكرمه والاقرب الى رافته ورحمته من ان ينتقم
منهم مع انه لا ينتفع بعذابهم ولا يتضرر بالعفو عنهم بل العفو والعقوبة بالنسبة الى جلاله سيان
فكان اخراجهم هو الانفع لهم والاصلح كيف وقد وجد في الشاهد المدحة للعافي دون المنتقم بل والعقلا
باسرهم يستقبحون مقابلة معصية واحدة بالخلود في العذاب الابدي السرمدي فلا اقل من استحسان العفو وترجيحه على
العقوبة مع ذلك وليس مستندهم فيما قضوا به الا التحسين والتقبيح وقياس الغائب على الشاهد والتقليد في اثبات
ما على خلاف هذه القواعد وقولهم الغرض من ذلك نفي الخلف في خبر الله تعالى والجهل عنه قلنا فالغرض لا يرجع عليهم
اليهم اذ لا نفع لهم في ذلك وهو خلاف الغرض كيف وان النزاع انما هو في اعتبار الاغراض العائدة الى المنافع
والمضار والمصلحة والمفسدة الدنيوية والاخروية وليس النزاع في وجوب وقوع الفعل من الله تعالى ضرورة
استحالة الخلف في خبره واستحالة وقوع خلاف معلومه فان ذلك متفق عليه وتسمية ذلك غرضا في فعل
الله تعالى على مثل هذه الامور فلا نزاع معه في غير اللفظ وما ذكروه من الغرض في خلق السموات والارض وما بينهما
فجوابه من وجهين الاول انه لو كان ما ذكروه غرضا لوجب حصوله من كل وجه ولما كان البارى تعالى عاجزا
عن تحصيل غرضه من الوجه الذي لم يحصل وليس كذلك بل وكم من هالك ممن خلق لاجل صلاحه وانتظار حواله والاستدلال
على ما ينفعه كالغريق في الحرق والهالك بالاسباب السماوية والارضية وليس من الصلاح خلق شئ لمنفعة
شخص يكون هلاكه فيه مع علم الخالق به ولو قال الخالق انما قصدت صلاحه بما علمت ان هلاكه فيه كان قوله
مردودا مستنكرا بل وكم من تارك النظر والاستدلال بموجودات الاعيان فهذا الوثني الناظر اليوم الى

غيره لم يحل له الا مثل الاخر كثير الثاني ان الفائدة في وجود الله تعالى وما يجب له من الصفات وما يجوز وما لا
لا يمكن عودها اليه تعالى اذ هو تعالى متقدس عن الاغراض كما سبق فلا بد وان يكون عائدة الى المخلوق وذلك
الفائدة عند البحث عليها لا تخرج عن الالتذاذ بالمعرفة والثواب عليها وذلك كله مقدور ان يحصله الله تعالى
للعبد من غير واسطة بان يخلق له العلم الضروري به وبصفاته وان يفعل له الثواب الجزيل بدون النظر والطاعة
فلا حاجة الى هذا التكليف والمشقة مع امكان حصول الغرض دونه بل ربما كان التكليف مع امكان حصول
الغرض دونه عبثا والعبث على الله تعالى ممتنع وبه يخرج الجواب عما ذكروه في القول الاول في التكاليف وايجاب
العبادات فان قيل الثواب جزاء على النظر والمشاق اللازمة له ولما الطاعات بفعل المامورات واجتناب
المنهيات الذي ابتداؤه وانفى الى من هو خرج عن الدين ومكرمين للدخول في منن الله تعالى واسباغ نعمه وكيف
السبيل الى ذلك وان المعرفة مع القول بالتحادية بمرأى من الايمان ممكن في تحصيل اللذات واقداره على ما يصده
عنه من الطاعات وتكميل عقله للفهم والادراك الى غير ذلك من النعم التي لا تعد ولا تحصى وذلك مسببه بنعم غير
سابقة طاعة او فضل عبادة الثالث هو ان الخصم معترف بان ما يفعله العبد من الطاعات واجب عليه ولجاء اليه
شكر الله تعالى على ما اولاه من نعمه واسبغ عليه من جزيل نعمه فكيف يستحق الثواب على ما اداه من الواجبات والجزاء
على ما حتم عليه من العبادات وكيف السبيل الى الجمع بين القول بوجوب الطاعة على العبد شكرا والثواب
على البارى تعالى جزاء وذلك من جهة ان الشكر لا يجب الا بعد سابقة النعم المتطول بها ابتداء لا بطريق الوجوب
والجزاء الواجب لا يكون الا بعد سابقة خدمة وطاعة متبرع بها الا بطريق الوجوب في مقابلة النعم
السابقة وقوله تعالى ولتجزى كل نفس بما كسبت وقوله تعالى ويجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين
احسنوا بالحسنى فليس المراد به التعليل وانما المراد به تعريف ماله الى الحال كما في قوله تعالى فالتقطه ال فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله تعالى الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ونحو لا تنكر
وقوع مثل ذلك وانما تنكر كونه مقصودا بالتكليف حتى يقال انه كلف لكذا ولعله كذا وبهذا يخرج الجواب
عما ذكروه من النصوص الدالة على ان المقصد من خلق السموات والارض وما بينهما انما هو النظر والاعتبار الرابع
ان ما ذكروه يرجع حاصله الى ان حكمة خلق السموات والارض وما بينهما اظهار الدلائل والايات وايجاب
الطاعات وتعريف الخلائق بين المامورات والمنهيات الذي يجدها بعض المخلوقين في مقابلة طاعته و
تعبه في النظر والاستدلال لا يزيد على اللذة التي يجدها من ابتدا التفضل والانعام من الله تعالى الذي لا
سبيل الى الخروج عن مقتضاه ان الله تعالى قادر على ان يخلق له اضعاف تلك اللذة في التفضل الابتدائي من غير
تعب ولا نصب وذلك مما لا ينقدح به عاقل ولا يستحسنه كيف وقولهم ان امامة الانبياء انفع لهم وللعالم
كما ذكروه فحاصله يرجع الى امتناع وقوع خلاف المعلوم وقد سبق جوابه والا فلو قطع النظر عن تعلق العلم
بوجود الاضرار الملازمة لبقائهم لقد كان قادرا على دفعه عنهم وعن غيرهم دون اماتتهم وفوت المنفعة

الحاصلة بهدايتهم وارشاد الخلق الى نجاتهم وما ذكروه من الغرض في انظار ابليس من زيادة الامتحان
به لينال الثواب الجزيل عليه لا يصح من وجهين الاول انه لو كان الغرض منه ذلك لكان حاصلا من كل وجه
حتى لا يكون الرب تعالى عاجزا عن تحصيل غرضه بانظاره ابليس ونحن اذا تصفحنا وجدنا متبعيه اكثر من
مخالفيه فكان الاضرار بالانظار اكثر من النفع الحاصل به وذلك يمتنع على اصلهم لا الاصلح ان يكون غرضا
الثاني انه المقصود منه اذا كان زيادة الثواب الحاصل من الامتحان به فالرب تعالى قادر على تحصيل هذا للعباد
دون هذه الواسطة التي الغالب منها الاضرار لا النفع وتمام تقريره ما سبق في التكاليف واذا ثبت
امتناع رعاية الغرض في افعال الله تعالى فقد بطل القول بوجوب رعاية الصالح والاصلح ويدل على
امتناع ذلك ايضا انه لو وجب على الله تعالى رعاية الصالح والاصلح للزم ان يكون القربات من النوافل انما
الى افعالنا ولجب فعلها انها من صلاحنا اذ الرب تعالى قد امر بها او ندب اليها وهو لا يامر ولا يندب الا بما هو
صالح او اصلح فاذا كان فعل الصالح والاصلح على الله واجبا كان واجبا بالنسبة الينا ضرورة عدم الفرق
بين الشاهد والغائب وكيف وان اصل الخصم في ذلك انما هو قياس الغائب على الشاهد فيمتنع القول بالوجوب في الفرع مع
امتناعه في الاصل فان قيل لا يلزم من وجوب رعاية الصالح والاصلح على الله تعالى وجوب النوافل بالنسبة الينا لكونها
صالحة فان وجوب رعاية ذلك في حقنا انما يوجب الكلفة والجهد وهو اضرار وفيه خلاف الباري تعالى فانه قادر
على نفع الخير وصلاحه من غير ان يلحقه ضرر ولا جهد ولا كد ولا تعب فافترقا وليس القول بوجوب رعاية الصلاح
والاصلح على الله تعالى مستندا الى قياس الغائب على الشاهد ليلزم ما ذكرتموه بل هو مستند الى ما ذكرناه من امتناع
صدور العبث عن الحكيم في فعله وصنعه قلنا اما ما ذكروه من الفرق فهو يرجع على قاعدتهم في وجوب الطاعة
والشكر على العبد في مقابلة نعم الله تعالى عليه بالابطال وان نظر الى ما يستحقه من الثواب في مقابلته فهو باطل
بما اسلفناه ومع بطلانه فيلزم القول بمثله في محل النزاع وما قيل من ان مستند الوجوب في حق الله تعالى انما هو
نفي العبث والقبح عن الله تعالى فقد سبق جوابه ثم ما يخص ابطال القول بوجوب رعاية الاصلح فلو كان الا
هو مقدور لله تعالى فالاصلح غير متناهية فما من اصلح الا وفوقه ما هو اصلح منه الى غير النهاية ووجوب
رعاية ما لا يمكن الوقوف فيه على حد ولا نهاية ممتنع فان قيل انما يمتنع رعاية الاصلح ان لو لم يكن ما قيل بوجوب
رعايته مقدورا مضبوطا وقد امكن ضبط ذلك وتقديره بما يعلم الله تعالى ان الزيادة عليه مما يوجب للعبد الفسوق
والطغيان او الاهمال [illegible] رعاية ذلك غير ممتنع قلنا عنه جوابان الاول هو انه ما من امر يقدر طغيان الانسان عنده
الا والرب تعالى قادر على عصمته عنه وعند ذلك فاعتبار ما هو الاصلح من الاصلح لا الاول الى الثاني ان ما ذكروه
ينقض قاعدتهم في وجوب تكليف العبد رعاية لمصلحة العبد مع العلم بانه سيكفر ويفجر فان امتنع رعاية الاصلح
نفيا للطغيان فليمتنع التكليف رعاية لدفع الفجور والكفر ان المسلك الثاني ان العالم فيه كفر وايمان وظلم واحسان
وعدل وجور الى غير ذلك من المتقابلات التي احد المتقابلين فيها حسن والاخر قبيح لذاته على اصلهم وكل واحد

مقدور لله تعالى وموجود بايجاده على ما سبق وعند ذلك فاما ان يكون وجود ما قيل بحسنه اصلح من وجود
ما قيل بقبحه او وجود ما قيل بقبحه اصلح من وجود ما قيل بحسنه او كل واحد منهما اصلح من الاخر او لا واحد منهما
اصلح من الاخر فان كان الاول فيلزم منه ان لا يوجد القبيح اذ الاصلح مقابل له وان كان الثاني فيجب ان يكون القبيح اصلح
من الحسن ومع احالته فيلزم منه ان لا يوجد الحسن اذ الاصلح مقابل له وان كان الثالث فهو ظاهر الاحالة وان
كان الرابع فهو مخالف لما قيل من القول بان الحسن ليس اصلح من القبيح وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجوب
رعاية الصلاح والاصلح فيكون ممتنعا واذا ثبت امتناع اعتبار الغرض في افعال الله تعالى وامتناع وجوب
رعاية الصلاح والاصلح لزم بطلان ما بني عليه من وجوب الثواب على الطاعات والعقاب على المعاصي و
التكليف والتمكين مما كلف به العبد الى غير ذلك مما عددناه واما وجه الاحتجاج على امتناع وجوب شيء على الله
تعالى مطلقا بجهة العموم فهو ان الواجب قد يطلق بمعنى الثابت اللازم ومنه سقط وجب الحائط اي ثبت ولزم وقد
يطلق على ما يلزم الحرج بفرض عدمه وقد يطلق على ما هو متعلق الامر اللازم وقد يطلق على ما يلحق بتركه ضرر
من ذم او غيره وقد يطلق بمعنى الساقط ومنه يقال وجبت الشمس اذا سقطت وعند ذلك فاما ان يراد بالواجب
على الله تعالى احد هذه المحامل او غيرها فان اريد به احد هذه المحامل فهو ممتنع اما الاعتبار الاول فلانه لا
يتوقف على وجوب التمكين مما كلف به العبد مع انه غير لازم لاتفاقهم ولاتفاق الائمة على التكليف بالايمان
لمن علم انه لا يؤمن كابي جهل عليه اللعنة وغيره وهو غير ممكن منه لعلم الله تعالى انه غير واقع ووقوع خلاف
المعلوم محال والا كان علم الباري تعالى جهلا وهو ممتنع على ما سبق وبهذا يبطل الوجوب بالاعتبار الثاني
ايضا واما الاعتبار الثالث فهو ممتنع لاستحالة كون الرب تعالى مامورا او منهيا بالاتفاق والرابع ايضا ممتنع
لان الرب تعالى متعال ومتقدس عن الاضرار والانتفاع والذم على فعل شيء او تركه والخامس فغير مراد بالاتفاق
وان اريد غير هذه المحامل فلا بد من تصويره لنتكلم عليه فان قيل لا نسلم الحصر في الاقسام المذكورة وذلك انا
نعني بكون الفعل واجبا انه يحسن وان تركه قبيح وهو خارج عما ذكرتموه وان سلمنا الحصر فيما ذكرتموه ولكن لا نم
امتناع تفسيره بما يلزم الحرج من فرض عدمه لا لذاته بل لغيره فمعنى وجوب رعاية الصلاح في فعله انه يلزم من فرض
عدمه العبث في حق الله تعالى والعبث قبيح والباري تعالى عالم بقبح القبيح وعالم باستغنائه عنه فيكون فعله له
ممتنعا ولو فعله لكان جاهلا او مفتقرا وهو على الله تعالى محال ومعنى كون الثواب على ايلام البهائم واجبا انه
يلزم من عدمه الظلم في حق الله تعالى والظلم عليه محال على ما سيأتي واما تصحيح ابي جهل فلا نحتج بها الا الايمان
منه ممكن وهو ممكن منه لكونه مقدورا له وهذا هو القدر الذي يوجبه من التمكين وهو واجب والجواب
اما السؤال الاول فمبني على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه واما الثاني فمندفع اما قولهم انه يلزم منه العبث
فقد [illegible] امتناعه وقولهم يلزم منه الظلم انما يتصور ان لو كان قابلا لاتصافه بالظلم وليس كذلك فان الظلم انما
يتصور في حق من تصرف في ملك غيره من غير حق او خالف امر من تجب طاعته فيما هو داخل تحت امره وحكمه وذلك كله

مما لا يمكن تحقيقه في حق الله تعالى على ان ذلك ايضا مبني على اصولهم في التحسين والتقبيح وقد ابطلناه ثم
يلزم على ما ذكروه ان التكليف بالايمان لمن علم الله تعالى انه لا يؤمن قولهم الايمان ممكن في نفسه فعلى الايمان
غير كاف في التمكين الا مع الاقدار عليه قولهم انه مقدور قلنا الا انه قادر عليه قبل الفعل اذ القدرة
عندنا لا تسبق الفعل على ما يأتي تقريره ثم وان سلمنا كونه مقدورا لكنه لا فرق في عدم التمكين بين ما كان
مستحيلا باعتبار ذاته وبين ما كان ممتنعا باعتبار غيره لاستوائهما في امتناع الوقوع **المسألة الرابعة**
في الالام واحكامها مذهب اهل الحق ان الالام مقدورة لله تعالى واذا اصلها فهي حسنة سواء كانت ابتداء
بها او بطريق المجازاة وسواء تعقبها عوض او لا وان العوض عليه غير واجب على ما سبق بل ان كان فلا
يكون منه الا بطريق التفضل والانعام وهو جائز عقلا في الدنيا والاخرى واما الواقع فمستنده السمع
فما ورد به كان والا فلا واما الالام الصادرة من المخلوقين بعضهم في حق بعض فان كان من صدر عنه الايلام
مكلفا فمنها ما هو جائز ومنها ما هو حرام على حسب ورود الشرع بذلك وان كان من صدر عنه الايلام
غير مكلف فلا تبعة عليه في الدنيا والاخرى عقلا الا ما ورد الشرع بطريق التاديب والزجر والمنع في
التعويض على ذلك الشرع الله تعالى في الدنيا والاخرى انما هو السمع واما المعتزلة فانهم قالوا الايلام اما ان يكون
من الله تعالى او من المخلوقين فان كان من الله فقالوا انما يحسن ان يكون مستحقا على جريمة سابقة او يجلب نفع
او يدفع ضرر او بان يعوض عنه في الدار الاخرة بما يزيد على مقدار الالم ثم اختلفوا في الاعواض الواجبة على
الله تعالى فذهب العلاف والجبائي وكثير من متقدمي المعتزلة الى دوامها كدوام الثواب ووجوب تأخيرها الى
الدار الاخرة زائدا على قدر ما يستحق من العوض معجلا والى حباطها بالكفر والفسق كحباط الثواب والى كان
الكافر والفاسق في كل وقت في الاخرة نعيم العوض وعقاب الكفر والجمع ممتنع وذهب ابو هاشم الى خلافهم مستحقا
في الكل ومما اختلف فيه المعتزلة انه هل يتصور التفضل من الله تعالى بمثل العوض ابتداء فمن قال لم يجوز ذلك
جوز الالام لمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة ومن جوز ذلك لم يجوز الالام الا بشرط
التعويض واعتبار الغير بذلك الالم وكونها لطفا في زجره او عن غوايته وذهب عباد الصيمري الى جواز
الالام المحض للاعتبار من غير تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة
على التفضل بمثل العوض الا اذا علم الله تعالى انه لا ينتفع الا بجهة التعويض واتفقوا على امتناع الايلام
دون هذه الامور لانه يكون ظلما والظلم قبيح لذاته غير انهم اختلفوا في القبيح هل هو مقدور فذهب
النظام والجاحظ وغيرهما من قدماء المعتزلة الى استحالة كونه مقدورا وذهب الجبائي وابو الهذيل وكثير من
المعتزلة الى كونه قادرا عليه غير انه ما كان فاعلا له لعلمه بقبحه ولاستغنائه عنه فاستحال صدوره عنه لعدم الداعي
اليه ولو صدر عنه لدل على جهله بقبحه او على كونه محتاجا اليه وذلك على الله تعالى محال واما ان كان الايلام من الخلق
بعضهم في حق بعض فيجب على الله تعالى الانصاف للمظلوم من الظالم وعند ذلك فاما ان يكون للظالم عوض عند الله

اولا

او لا عوض له فان كان الاول فيجب ان يصرف الى المظلوم ما يستحقه الظالم من الاعواض بقدر الايلام وان كان
الثاني فيجب عليه صرفه عن الايلام ابتداء بوجه من الوجوه او ان يعوضه من عنده ثم اختلفوا في وقوع اعواض
البهائم فمنهم من قال بذلك في الدنيا ومنهم من قال به في الاخرة في غير الجنة ومنهم من قال يوفيها في الجنة وهل
يجب عليه تخليدها قولهم لما يعلم ان عوضها دائم غير منقطع فاختلف فيه ايضا بينهم لكنهم اتفقوا على ان الاعواض
المستحقة على الخلق غير دائمة واما الثنوية فمعتقدهم ان الالام قبيحة لذاتها ولا يحسن بوجه من الوجوه غير انها صادرة
عن الظلمة دون النور واما التناسخية فلم يجوزوا صدور الالام من الله تعالى ابتداء بوجه من الوجوه الا بطريق المجازاة
على ما سبق من اقتراف الجرائم وتحقيق ذلك في البهائم ان يكون ارواحهم قبل اشتغالها الى ابدان البهائم في ابدان
اشرف من ابدان البهائم وقد اقترفت الجرائم فنقلت الى ابدان البهائم لتعذيب على جرائمها ثم التزموا على هذا الاصل
ان البهائم مكلفة عالمة بما يجري عليها من الالام وانها مجازاة على فعلها ولولا ذلك لما تصور انزجارها بالالام
عن العود الى الجريمة بتقدير اشتغالها الى بكونها اشرف من ابدان البهائم ومنهم من زاد على هذا وزعم ان ما من
جنس من اجناس البهائم الا وفيهم نبي مبعوث اليهم من جنسهم ومنهم من زاد على هذا وزعم ان جميع الجمادات احياء
مكلفة وانها مجازاة على ما يقترف من الخير والشر ثم اختلفوا في التكليف فمنهم من قال بان الله تعالى خلق الارواح
ابتداء ومنهم من قال لم يخلقها الا للتكليف ولهم اختلافات كثيرة في امر التناسخ واحكامه
ليس لها عند التصدي على الرد عليهم واما البكرية فانهم لما اعتقدوا قبح الالام لذاتها ولم يروا حسنها لما
حسنه المعتزلة والتناسخية واعتقدوا ورود الامر بذبح الحيوان من الله تعالى زعموا ان البهائم لا يتالمون كما
الاطفال الذين لا يعقلون وعند هذا فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا والاشارة الى ابطال مذهب
الخصوم ثانيا اما التحقيق مذهب اهل الحق فهو ان الالام ممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فوجوده لا يكون الا
بايجاد الله تعالى على ما سبق بعد وما يكون فعلا لله تعالى فلا يكون قبيحا في ذاته لما سبق في ابطال التحسين
والتقبيح الذاتيين وعلى هذا فما القبيح عند اهل الحق لا يكون مقدورا لله تعالى بمعنى انه موجود غير مقدور بل بمعنى
انه لا وجود له فيكون مقدورا واما الرد على المعتزلة اما قولهم بحسن الالام عقابا على ما سبق من الجرم فهو
اعتمدوا في ذلك على قضاء العقل بحسن انتصاف من اولم اعدا من المتعدي عليه الايلام وحسن ضرب العبد
تاديبا على الاساءة ليزجر العود وما عن مثلها ونحن لا نشكو استحسان مثل ذلك في حقنا للتشفي والانتقام ودفع الم
الغيظ عن نفس المجني عليه ولا يلزم مثله في حق الرب تعالى لاستحالة ذلك عليه وعند ذلك فلا يلزم ان يكون بالالام حاكم
حسنا مع استغنائه عنه فان قيل الرب تعالى وان كان غنيا عن ذلك الا انه يجب القول بحسن الايلام عقوبة على
الجناية لوجهين الاول ما استقر في العقول من ذم الجاني على جنايته وان قدر استغناء المجني عليه عنه الثاني انه
لو لم يحسن ذلك لكان اغراء للجاني بالجنايات وارتكاب المحرمات قلنا اما الوجه الاول فدعوى محل النزاع واما الثاني
فمنتقض عليهم بوجوب قبول التوبة واما قولهم بحسن الايلام لغرض العوض فانما يصح ان لو كان الرب تعالى قادرا

ظ
لم

على التفضل ابتداء بمثل ذلك العوض من غير سابقة الم فلا يحسن منه الايلام فان قيل لا نسلم ان الله تعالى قادر على التفضل
بمثل العوض وذلك لان العوض مستحق غير مشوب بالمنة والتفضل بخلافه قلنا اما من اعترف منهم بان التفضل
بمثل العوض مقدور لله تعالى فالالزام لازم عليه ومن منع من ذلك فنمنعه بانه مردود عليه وذلك لانا بينا فيما تقدم
انه لا يستحق على الله تعالى شيء ولا يجب فالعوض لا يكون مستحقا فيكون تفضلا من الله تعالى غير انه تخصص باسم العوض
لكونه مسبوقا بالايلام واذا كان تفضلا فهو مثل التفضل السابق على الايلام والقادر على احد المثلين يكون قادرا على
المثل الاخر وعلى هذا نقول التفضل بمثل الثواب مقدور لله تعالى وان كان ممنوعا عند بعض المعتزلة وما قيل
من لزوم سابقة المنة فمع بطلانه بما سلفناه لازم ايضا في العوض بتقدير كونه غير مستحق ثم وان سلمنا ما ذكروه
على تحسين الالم للعوض لكن يلزم عليه القضاء بتحسين ايلام الواحد منا الغير ابتداء اذا كان ملتزما بالعوض
وهو خلاف الاجماع منا ومن المعتزلة ومن كافة الائمة فان قيل الباري تعالى عالم بعواقب الامور وقادر على
التعويض بخلاف الواحد منا فلا يلزم من التحسين في حق الله تعالى التحسين في حق الواحد منا مع انطواء
العاقبة عنه وجواز تحقق الالم من غير عوض بخلاف الرب تعالى قلنا هذا باطل بجواز ايلام الولي والقيم
الطفل بقطع السلع والفصد والحجامة والتاديب بالضرب المولم ارتقابا لما يتوقع من النفع وان كان
غير متحقق وعلى هذا امتنع تحسين الالم لتحصيل نفع او دفع ضرر وكل ما قيل في العوض فهو متحد فيهما
والقول بتحسين الالم والعوض والاعتبار معا فباطل اذ العوض اما ان يكون مؤثرا في التحسين او لا فان لم يكن
مقدورا على التفضل بمثله او ازيد وليس الكلام الا على ما سبق والاعتبار ايضا غير مؤثر لما فيه من الزام الضرر
المكلف لنفع الاخر وليس هو اولى من العكس فيكون ظلما والظلم عندهم قبيح لذاته وبمثل هذا يبطل قول
الصيمري بالتحسين بمجرد الاعتبار والقول بان الالم انما حسن للعوض مع القدرة على التفضل بمثله اذا علم
الله تعالى انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فهو ايضا باطل فانه اذا كان قادرا على التفضل بمثل ذلك العوض
من غير سابقة الم ولا هو محتاج الى التاليم ولا هو متضرر بالتفضل فالتاليم يكون عبثا لا فائدة فيه فيكون
قبيحا وعلى ما ذكروه لا ينفعه الا بجهة العوض لا يخرج الالم عن كونه قبيحا وقولهم ان الايلام دون هذه الامور يكون
ظلما من الله تعالى والظلم قبيح لذاته فقد سبق الكلام على الطرفين وقولهم فان القبيح لذاته مقدور عليه
لله تعالى فباطل لاستحالة القبيح لذاته كما سبق ثم وان قدر وجود القبيح لذاته فلا يتصور وجوده من الرب تعالى
فلئن قالوا لو تصور من الله تعالى ايلام الكافر وعقوبته على كفره فلا فرق في الالم المقدور في حق الكافر وبين الالم
في حق من لم يسبق منه جناية غير وجود الجناية في احدى الصورتين وعدمها في الاخرى وذلك غير داخل
في حقيقة الالم المقدور وكان الالم في حق غير الجاني مقدورا لله تعالى وذلك الايلام قبيحا فكان القبيح مقدورا
قلنا انما اختلف الالمان بما اوجب قبح احدهما وحسن الاخر فالمانع ان يكون وجود ذلك الفارق الموجب
للقبح مانعا من الاقتدار وان عدمه يكون شرطا في الاقتدار وعدم الاطلاع على جهة المانعية والشرط الاخر لا يوجب

انتفاها

انتفاها المانعية او الشرط فلما سبق في تعريف الاداء لذلك وان سلمنا كونه مقدورا لله تعالى ولكن انما لو لم يقل اندفع
عنه قولهم ان ذلك يدل على جهله بقبحه او احتياجه اليه غير مسلم وما المانع من ايجاده مع العلم بقبحه او احتياجه اليه
غير مسلم وما المانع لايجاده مع العلم بقبحه واستغنائه عنه وليس العلم بذلك ضروريا ولا نظريا فلا بد من الدليل
عليه واما الرد على الثنوية في اعتقادهم قبح الالام لذواتها فما سبق في التحسين والتقبيح واما في اعتقادهم
وجود مدبرين مبدا الخير ومبدا الشر فسياتي فيما بعد واما الرد على التناسخية في ان الالام قبيحة فما سبق واما
في اعتقادهم حسنها بالاعواض فما ذكرناه على المعتزلة وفي التناسخ ما سياتي ايضا في موضعه واما انكار الكرامية
لحلول الالام بالبهائم والاطفال فمكابرة للعقل والحس وما يشاهد منهم من الاضطراب والنفرة عند الضرب
والجراحات والاحراق بالنار وبكاء الصبيان عند وجود الاشياء المولمة وانكاره لذلك لا يتقاصر في البعد عن
انكار حيوتهم وحركاتهم وحسهم وادراكهم ووضوح ذلك فيما هو الغنى عن ابطاله **المسئلة الخامسة**
في تكليف ما لا يطاق نقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري رح في بعض الاقوال انه قال لا يمتنع التكليف بالمحال كالجمع
بين الضدين والامر بما هو من ملكة الزمن بالقيام ونحوه والذي اليه ميله في اكثر اقواله الجواز وهو لازم على مذهبه
ضرورة اعتقاده ان الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل مع تقدم التكليف بالفعل على الفعل وان القدرة الحادثة
غير موثرة في ايجاد الفعل فيكون العبد مكلفا بفعل غيره والى هذا مال اكثر اصحابنا وقد نقل عن بعض البغداديين
من المعتزلة بما يوافق هذا القول فانهم قالوا بجواز تكليف العبد بفعل في وقت علم الله انه يكون ممنوعا منه وهو
تكليف ما لا يطاق وله بهذا ايضا ذهب بكر ابن اخت عبد الواحد حيث قال ان الختم والطبع على القلوب مانعان
من الايمان والاخلاص مع كونه مامورا بالايمان ومن اصحابنا من مال الى القول الاول وهو امتناع التكليف
بالمحال وهو مذهب البصريين واكثر البغداديين ثم اختلف من اصحابنا في جواز التكليف بما لا يطاق عقلا فمنهم من
منع منه ومنهم من لم يجوزه واجمعت الامة على جواز التكليف بما علم الله انه لا يكون عقلا او على وقوعه شرعا
كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا يؤمن كابي جهل وغيره خلافا لبعض الثنوية وعند ذلك فلا بد من التنبيه على
ماخذ كل فريق فيما ذهب اليه وبيان الحق من الباطل منه وقد احتج الاصحاب على جواز التكليف بما لا يطاق بان
العبد مكلف بالفعل قبل وجود الفعل وكل تكليف بالفعل قبل وجود الفعل فهو تكليف بما لا يطاق اما المقدمة
الاولى فبالاجماع واما المقدمة الثانية فبيانها ان المكلف بالفعل قبل وجود الفعل لا قدرة له على الفعل وكل
لا قدرة له على الفعل فتكليفه بالفعل تكليف بما لا يطاق اما المقدمة الاولى فبيانها ما سياتي بعد واما الثانية فمعلوم
بنص واذا ثبت جواز التكليف بالقيام حالة كون الشخص قاعدا مثلا مع استحالته جاز تكليف العاجز عن القيام به
كالزمن والتكليف بالمستحيل لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه ضرورة اشتراك الكل في امتناع وقوع الايمان من المكلف
حالة التكليف فان قيل لا نسلم ان التكليف بالفعل قبل وجود الفعل تكليف بما لا يطاق قولهم انه لا قدرة له على الفعل قبل
وجود الفعل لا نسلم ذلك وما يذكرونه في بيانه فسياتي الكلام عليه ايضا ثم هو على خلاف قوله تعالى وقه على التبليغ

بلغ

البيت من استطاع اليه سبيلا اثبت الاستطاعة على الحج قبل وجوده وكذلك قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية طعام مسكين اثبت الطاقة على الصوم قبل الشروع فيه سلمنا انه لا قدرة على الفعل قبل وجود الفعل
ولكن لا يلزم من جواز التكليف بالفعل قبل الفعل مع كونه مقدورا حال الفعل جواز التكليف بالمستحيل الذاتي
والمعجوز عنه وبيان الفرق من ستة اوجه الاول هو ان تكليف القاعد بالقيام لا يعد قبيحا وتكليف الزمن بالقيام
وتكليف الجمع بين الضدين قبيح في العقل الثاني ان القيام ممكن للقاعد متصور الوجود بخلاف قيام الزمن والجمع
بين الضدين الثالث هو ان الزمن مع بقاء مانعه من القيام وهي الزمانة بخلاف غير الزمن الرابع هو ان المانع من القيام
اذا لم يكن ممنوعا منه بزمانة او غيرها وان لم يكن قادرا على القيام فهو قادر على ضده وهو ما هو متلبس به ولا كذلك
المعجوز عنه والمستحيل لذاته الخامس هو ان الاقتدار على قيام القاعد ملازم لارادته قيامه في العادة بخلاف
المعجوز عنه والمستحيل لذاته السادس هو ان التكليف هو طلب ما فيه كلفة والطلب يستدعي مطلوبا وذلك المطلوب لا بد
فيه ان يكون مقدورا له في الاعيان ضرورة امتناع طلب الحاصل فيشترط فيه ان يكون متصورا في الذهن
فان طلب ما لا تصور له في الذهن ممتنع وهذا الشرط متحقق في طلب القيام من القاعد وهو غير متحقق في طلب الجمع بين
الضدين لاستحالة تصوره في الذهن ولو تصور ذهنا لما امتنع وقوعه عينا او كان طلب القيام من الزمن مع زمانته
ومع هذه الفروق فلا يلزم من تجويز التكليف في الاصل المتفق عليه جوازه في محل النزاع والجواب عن قولهم لا كلام في انتفاء
القدرة على الفعل قبل الفعل قلنا سلمنا ابطال ذلك وكل ما يتشككون به علينا ما ذكروه من الاستدلال بالآيتين
فحاصله يرجع الى التمسك بالظواهر المحتملة للتاويل في مسائل القطع فلا يقبل وبيان قبولهما للتاويل اما الآية
الاولى فالاستطاعة وان احتمل حملها على القدرة وكان ظاهرا فيه غير انه محمول على ما نقله الائمة عن النبي عليه السلام
من تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة وهذا يجب الحج على من لا قدرة له على الحركة كالزمن اذا كان واجدا للزاد والراحلة
ومن يقوم بايصاله واما الآية الاخرى فيحتمل ان يكون المراد من الطاقة القصد وهي ما ياتي به لمطلق القدرة
المقارنة للفعل عادة وتقدير ارادته ولا امتناع فيه وان سلمنا امتناع حمله على هذا المحمل لكنه يحتمل ان يكون الضمير في
قوله تعالى يطيقونه راجعا الى الفداء ويكون تقدير الكلام وعلى الذين يطيقون الفداء ويكون معنى طعام الفداء ملك
ما يفتدى به والفداء وان لم يكن مذكورا في الآية غير انه يجوز عود الضمير الى ما ليس مذكورا اذا كان في الكلام ما يدل
عليه كما في قوله تعالى كل من عليها فان فان الضمير في عليها عائد الى الارض وان لم تكن مذكورة وقوله تعالى حتى توارت
بالحجاب فان الضمير في قوله توارت عائد الى الشمس مع عدم ذكرها وقوله تعالى فاثرن به نقعا فالضمير في به عائد الى الوادي
الذي كانت فيه وان لم يكن مذكورا واما الفرق الاول فحاصله يرجع الى التحسين والتقبيح العقلي وقد ابطلناه
واما الفرق الثاني فلا نسلم ان القيام في حق القاعد ممكن حالة قعوده وقبل خلق القدرة عليه فالتكليف متحقق قبل
خلق القدرة فيكون تكليفا بما ليس ممكنا كما في العاجز والتكليف بالحج متحقق الامكان بتقدير خلق القدرة المقارنة للفعل
لا يخرج الفعل قبل خلق القدرة عن كون التكليف به تكليفا بما لا يطاق والا كان تكليف العاجز عن القيام بالقيام تكليفا

بما لا يطاق

بما لا يطاق لامكان ازالة المانع وخلق القدرة له عليه وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الفرق الثالث ايضا
واما الفرق الرابع فقد خرج ايضا فان القدرة على ضد الفعل المكلف به لا توجب القدرة على نفس ذلك الفعل واذا لم يكن
الفعل المكلف به حالة التكليف به مقدورا فهو تكليف بما لا يطاق ولهذا كان التكليف بالحركة الى جهة السماء صاعدا
في حق الآدمي تكليفا بما لا يطاق بالاجماع حيث لم يكن ذلك مقدورا وان كان قادرا عندهم على الضد وهو
التحرك الى جهة السفل على وجه الارض واما الفرق الخامس فلم ايضا فان ملازمة الاقتدار لارادة الفعل في
حق غير العاجز لا يخرج الفعل عن كونه ممنوعا منه قبل خلق القدرة عليه كما سبق واما الفرق السادس فقد
اجاب عنه بعضهم بان التكليف ينقسم الى تكليف طلب واستدعاء للفعل والى تكليف تعجيز واعلام بحلول
العقاب وعلى هذا فما ورد التكليف به وهو ممكن فهو تكليف اقتضاء وطلب وهو الذي يستدعي تصور المطلوب
في نفس الطالب ويشترط فهمه للمطلوب منه وما ورد التكليف به وهو محال كالجمع بين الضدين وتكليف الزمن
بالقيام فالمراد بالتكليف به الاعتبار الثاني وليس بطلب فلا يستدعي تصور المطلوب في نفس الطالب وهو بعيد فانا
ان نعتبر في باب التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه ممكن او ليس بممكن فان قال انه ممكن مع انتفاء القدرة عليه
فقد سلم ما سبق وان اعترف بعدم الامكان فيلزم منه امتناع ورود التكليف بمعنى الطلب والاقتضاء مطلقا
وهو خلاف اجماع الامة والحق في ذلك ان يقال ما قد بينا ان طلب القيام من القاعد مع عدم القدرة عليه كطلبه
من العاجز وعند ذلك فاما ان يكون القيام المطلوب من العاجز متصورا لحصوله في نفس الطالب او لا يكون متصورا
فان كان متصورا فقد بطل الفرق وان لم يكن متصورا فهو ايضا غير متصور مع عدم القدرة ويلزم من ذلك
اما الاستواء في جواز التكليف او في عدمه والاستواء في عدم جواز التكليف خلاف ضرورة الاتفاق على جواز
تكليف القاعد الذي ليس هو بزمن بالقيام فلم يبق الا الاستواء في جواز التكليف وقد تمسك بعض اصحابنا في جواز
التكليف بما لا يطاق بقوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ووجه الاحتجاج به انهم لو امتنع التكليف
بما لا يطاق ولو كان ذلك محالا في نفسه لكان مندفعا بنفسه من غير حاجة الى السؤال في دفعه فحيث سالوا دفعه
دل على كونه جائزا فان قيل لا نسلم ان الآية ظاهرة في دفع سؤال التكليف بالمحال وانما يكون ظاهرة فيه ان لو كان
التكليف بالمحال ممكنا اذ ما لم يكن ممكنا فيكون مندفعا كما ذكرتموه ولا حاجة الى سؤال دفعه وعند ذلك فيتوقف
امكان التكليف بالمحال على كون الآية ظاهرة فيه ويتوقف ظهورها فيه على كونه ممكنا وهو دور ممتنع سلمنا انها ظاهرة
في دفع التكليف بالمحال لكن يحتمل ان يكون المراد بها دفع ما فيه كلفة ومشقة على النفس وهذا يصح تسمية من كلف
عبده ما يشق عليه مشقة مفضية الى هلاكه كلفه ما لا طاقة له به ويدل عليه اول الآية وهو قوله تعالى
ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا والمراد بالاصر ما فيه ثقل ومشقة هكذا قال اهل اللغة
سلمنا ان المراد به تكليف المحال لكن ليس فيه ما يدل على جواز التكليف به انه حكاية حال الداعين ولا حجة في قولهم
ولو صرحوا بالجواز سلمنا صحة الاحتجاج بقولهم لكن لا يخلو اما ان يقولوا بان كل تكليف تكليف بما لا يطاق او بعض

التكاليف بعد البعض وان كان الاول فالسؤال يكون بدفع كل تكليف ولا فائدة للتخصيص بما لا يطاق وان كان
الثاني فما التكليف له لتكليف عاجز او غير عاجز فما يطاق اما تكليف العاجز او من ليس بعاجز لا جائز ان يقع الاول
والا كان ما يطاق هو تكليف من ليس بعاجز ولا يخفى ان العكس اولى وان كان الثاني فقد بطل ما ذكره موجب
الدليل العقلي والجواب عن السؤال الاول هو ان الاية وضعها اللغة يدل على طلب دفع التكليف بما لا يطاق
ولهذا يتبادر فهم ذلك من الاية عند اطلاقها الى الفهم وان كنا قائلين بجواز التكليف بما لا يطاق وامكانه وعند
ذلك يلزم القول بالامكان ضرورة حمل اللفظ على ظاهره فانه لو لم يكن ممكنا لما كان للسؤال فائدة على ما سبق
الا بطريق التاويل وهو خلاف الاصل وعن السؤال الثالث فانه ترك الظاهر من غير دليل وليس في اول الاية ما يدل
على نفي الظاهر في اخرها اذ لا احالة في طلب دفع ما فيه ثقل ومشقة وطلب دفع ما لا يطاق في نفسه بل ربما
كان ذلك مما يوجب حمل اخر الاية على ظاهره تكثير الفائدة التاسيس اذ هي اولى من التاكيد وعن الثالث
ان الرب تعالى انما ذكر ذلك في معرض التعريض لهم على ما قالوه بالتحريض والندب الى مثل هذه الدعوات وانتفاء
المعترض فيكون الاحتجاج بذلك لا بقولهم فيقطع عن الرابع انا نقول ان كل تكليف فانه عندنا في الحقيقة تكليف
بما لا يطاق على ما اسلفناه غير ان العرف قد خصص التكليف بما لا يطاق بتكليف الفعل لذاته كالجمع بين الضدين
وتكليف العاجز عن القيام بالقيام ونحوه دون التكليف بالفعل قبل خلق القدرة عليه والشارع انما يخاطب
اهل العرف بما يفهمونه وعند ذلك فيجب حمل اللفظ على ما لا يطاق عرفا لا اصطلاحا الكلي بامثال هذه الظواهر
انما ينفع في المسائل التي يقنع فيها بالظهور دون القطع وما نحن فيه ليس كذلك واحتجوا ايضا بقوله تعالى يوم يكشف
عن ساق ويدعون الى السجود فلا يستطيعون وهو دليل التكليف بالسجود مع عدم الاستطاعة عليه وهو
اضعف من الاول فانه مع امكان حمل نفي الاستطاعة على نفي السهولة والانقياد من غير حرج ومشقة فليس
ما يدل على تكليفهم بالسجود حتى يقال انه مع عدم الاستطاعة اذ الدعاء في دار الاخرة للسجود ليس تكليفا لانعقاد
الاجماع على ان الدار الاخرة ليست دار تكليف بل دار مجازاة ومقابلة على ما فعل في الدنيا وان ثبت ان ذلك تكليف
فانه قبل خلق القدرة عليه فانه تكليف بما لا يطاق ولا هو حجة على الخصم فان من اصحابنا من قال في كون التكليف
بما لا يطاق واقعا فان التكليف قبل خلق القدرة متفق على وقوعه بين الامة الا ان يريد به التكليف بالمحال
الذي لا يتصور تعلق القدرة القديمة ولا الحادثة به كالجمع بين الضدين ونحوه فهذا موضع الاختلاف في
الوقوع وقد استدل من قال بوقوع التكليف بالجمع بين الضدين بتكليف ابي لهب بتصديق النبي صلى الله عليه
وآله وسلم في اخباره ومن اخبار النبي صلى الله عليه وآله ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله تعالى النبي بذلك فقد كلفه
بان يصدقه في اخباره بانه لا يصدقه فتكليفه بتصديقه تكليف له بان لا يصدقه وهو تكليف بالجمع بين الضدين
واستدل ايضا بقوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اخبر انه لا يؤمن غير من آمن مع انهم كانوا
مكلفين بتصديقه فيما يخبر به ومن ضرورة ذلك تكليفهم بان لا يصدقوه وتصديقه لانه تصديقا له في خبره انهم

لا يؤمنون

لا يؤمنون والحصر انه يقول لا اراد النبي عليه السلام ان ابا لهب لا يؤمن قطعا وغايتها ورد فيه قوله تعالى سيصلى نارا
ذات لهب وليس في ذلك ما يدل على الاخبار بعدم الايمان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطعا اذ لا يمتنع بقاء
المؤمن عند كونه بتقدير الامتناع فذلك ممكن ان يكون ممن سيصلى نارا ذات لهب بتقدير انه لا يؤمن وكذلك ايضا
قوله تعالى لن يؤمن من قومك الا من قد آمن بتقدير انه لا يهديهم الله وان لا يبعث دواعيهم الى الايمان ثم وان
سلمنا وجود الاخبار بعدم الايمان والتصديق في الايتين قطعا لكن لا نم تصور تكليفهم ان يصدقوه في انه
لا يصدقوه وهذا انما اتفق عليه المعتزلة ومن قال بامتناع وقوع التكليف بالجمع بين الضدين ولمن قال
الشوبر بامتناع جواز التكليف بخلاف معلوم الله تعالى فسندهم في الاقبح العقل وقد ابطلناه
السادسة في انه هل لله تعالى على من علم اصراره على الكفر نعمة ام لا في معنى الحمد والشكر والتعظيم ولا نزاع
خلافا لقوم من اصحابنا في ان الله تعالى ليس له نعمة دينية على من علم الله تعالى اصراره على الكفر واما النعم الدنيوية فقد اختلف
فيها جواب الشيخ ابي الحسن الاشعري فاثبتها تارة ونفاها اخرى ووافقه على كل واحد من القولين جمع من
اصحابنا وميل القاضي ابي بكر الى الاثبات واجمعت المعتزلة على ان الله تعالى انعم على الكفار بالنعم الدينية و
الدنيوية ونحن الان نذكر حجة كل فريق ونتبعه على ما فيها ثم نذكر ما هو المختار ان شاء الله تعالى احتج نفاة النعم
الدينية والدنيوية فقد احتج على ذلك بان النعمة هي اللذة الخالصة عما يوجب الضرر المساوي او الراجح في
العاجل والاجل وذلك غير متحقق في من علم الله تعالى انه يموت على كفره فان ما امده به من اسباب الترفه والتنعم وازاحة
العلل وخلق الشهوات والتمكن من ادراك اللذات والمرادات ونصب الادلة والايات الدالة على الهداية والحث على ذلك
ببعثة الرسل المؤيدين بالمعجزات القاطعة وتكميل العقل واله الادراك لتحصيل السعادة الاخروية وان كانت
على صور النعم فهي نعم على الحقيقة وليست بنعم وبيانه هو ان ما يلزم حصول الاضرار الراجح عليها وما يكون للاضرار اللازم
منه المرجحات عليه لا يكون نعمة بيان المقدمة الاولى المنصوص من جهة الاول قوله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون
واملي لهم ان كيدي متين ووجه الاحتجاج به انه جعل ما يقدمه للكفار نعمة استدراجا مفضيا الى الهلكة
في معناه قوله تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لا يشعرون الثاني قوله تعالى
انما نملي لهم ليزدادوا اثما الثالث قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله ليعذبهم بها في
الحيوة الدنيا الرابع قوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار الخامس قوله تعالى فاما
الانسان اذا ما ابتليه ربه فاكرمه ونعمه فيقول ربي اكرمن كلا ووجه الاحتجاج به ان الابتلاء بصورة
الاكرام والانعام لتعرضه للشكر والقيام بموجب ما انعم به عليه فاذا قابله بالكفر كان ذلك سببا للهلاك
لذلك رد عليه ما توهمه من الاكرام بقوله كلا فقد بان ان ما اعطوه من صور النعم عليهم من الاضرار الراجح و
بيان المقدمة الثانية وهي ان كل ما يكون الاضرار اللازمة عنه راجحة فلا يكون نعمة وان كان على صورة
صور النعم لهو نعمة فان من قدم بين يدي انسان طعاما لذيذا مشتهى وانه ليسمى اكلا ولكن فيه ما هو
مسموم والمضيف يعلم ان الطعام مسموم وانه مفض للهلاك ولا كل جاهل بكونه مسموما فانه لا يعد ذلك

بلغ

انعاما عليه بل اهلاكا له وتقدير نعمة عليه وان حصل به في الحالة الراهنة لذة وقضاء شهوة فكذلك
ما نحن فيه وهذا امر ظاهر لا مرية فيه وربما احتج بقوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات
من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيمة فانه يدل ظاهرا على انه قصد بخلق هذه
الطيبات الانعام على المؤمنين دون الكافرين واما من اثبت النعمة الدينية والدنياوية فقد قال ان النعم
الدينية فلا يخفى ان الله تعالى انعم على المؤمنين بخلق العقول المدركة ونصب الادلة على وحدانيته وكما
يليق به وما لا يليق وبعثة الرسل والحث على سلوك طريق الهداية والتجنب عما الى الضلالة وبينه اسباب
النجاة والتمكين من ذلك ومعلوم ان هذه الامور من اجل النعم المطلوبة والتفضلات المرغوبة وانه قد انعم بها
على الكفار حسب ما انعم بها على المؤمنين غير ان الكفار اساؤوا الى انفسهم واعملوا حسب مصالحهم ووضع
مضادهم بتصاممهم عن الاصغاء الى سماع انذار الرسل وتعاميهم عن النظر في الادلة والايات الدالة على ما
يخلصهم من الهلاك ويوصلهم الى النعيم المقيم وذلك لا يخرج ما انعم الله به عليهم من الامور المذكورة عن ان يكون نعمة
وذلك كما لو قدم انسان طعاما شهيا لا ضرر فيه غير مضر بين يدي مضطر في مخمصة وهو متمكن من تناوله
ففيه نجاته من الهلكة فانه يعد نعمة وان امتنع المضطر من الاكل حتى هلك بسوء صنعه واما النعم الدنيوية
فلا يخفى ان ما للكفار فيه من تحصيل اللذات العاجلة من المطعومات والمشروبات والمنكوحات وغير ذلك
من انواع المرادات مخلوقة لله تعالى وقد مكنهم منها وازاح العلل المانعة عنهم من غير سابقة استحقاق عليه ان
ذلك من اجل النعم وغايته انهم كفروا وسلكوا طريق الضلال المؤدي الى الهلاك وقابلوا الاحسان بالاساءة
والنعمة بالكفر الموجب للعقاب وذلك لا يخرج ما فعل في حقهم ابتداء عن كونه نعمة وهذا كما انه لو ابتدأ انسان
بالاحسان والانعام على غيره ثم عاقبه بجناية عليه فان العقوبة على الجناية لا يخرج الفعل الاول عن كونه
نعمة واحسانا هذا ما يخص كل واحد من النعمتين من الدلالة العقلية واما الدلالة السمعية فمنها ما يدل
على وجود النعمة غير مختص باحدى النعمتين دون الاخرى ومنها ما يدل على خصوص كل من النعمتين اما الدلالة
الاولى فمن جهة الكتاب والاجماع اما من جهة الكتاب فايتان الاولى قوله تعالى يعرفون نعمة الله ثم ينكرونها والثانية
قوله تعالى في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك واما الاجماع فهو ان الامة متفقة على ان الكفار مأمورون
بشكر انعم الله تعالى عليهم واما ما يدل على خصوص نعمة الدنيا من جهة الكتاب فقوله تعالى في حق آل فرعون كم تركوا من
جنات وعيون وزروع ومقام كريم ونعمة كانوا فيها فاكهين وقوله تعالى لثمود واذكروا اذ جعلكم خلفاء
من بعد عاد وبوأكم في الارض الى غير ذلك من الايات ثم اعترضوا على الحجة الاولى فقالوا اما قوله تعالى سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون فقد قال اهل التفسير في الاستدراج انه يتم على العبد نعمة ولا يلهم الشكر عليها او يقضي عليه
بنقمة ولا يلهم الصبر عليها وذلك يقتضي ثبوت النعمة لا نفيها او قوله تعالى انما نملي لهم ليزدادوا اثما فالمراد من الاملاء
الانعام وازدياد الاثم بسبب ما يعقبه من الجنايات ومن يكون من المجهولات وليس فيه ما يدل على نفي النعمة عنهما

فردا

فردا ما من النعم الدينية ولا الدنيوية فقوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم ليس فيه دلالة ايضا لان الاموال
والبنين ليست سببا للعذاب والا كانت سببا له في حق الانبياء والاولياء وليس كذلك بل السبب انما هو
ترك الشكر عليها وذلك لا يخرجها عن كونها نعما او يدل عليه قوله تعالى المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات
الصالحات خير اثبت كون الباقيات الصالحات خيرا منها وذلك يستدعي الاشتراك في اصل الخير واصل
الخير نعمة لا نقمة وقوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا لا استدلال بها لقليلا او بقوله النار وليس فيه ما يدل
على نفي ما ذكرنا من النعم ولا اثباتها وقوله تعالى فاما الانسان اذا ما ابتليه ربه الاية فهو صريح في الاكرام
والنعمة والقول بان الابتلاء بالاكرام والانعام ليعرض للشكر على النعم عليه حتى اذا تركه عوقب فيه مما
يوجب كون المتروك شكره نعمة والا لما استحق الشكر عليه ولما عوقب بتركه والقول بان كل ما يكون الاضرار
اللازم له زائدا عليه لا يكون نعمة فانما يلزم ذلك ان لو كان الاضرار لازما من النعمة المفروضة وليس كذلك
بل انما هو لازم من الكفر ومقابلة الاحسان بالاساءة والانعام بالكفر على ما بيناه وان سلمنا لزومه عن النعمة
المفروضة فلزوم الضرر الراجح عن النعمة المرجوحة لا يخرجها عن حقيقتها او عن كونها نعمة كما لا يخرجها عن
كونها لذة واما الاستشهاد بالطعام المسموم فغير مناسب لما نحن فيه فاذا الاكل غير عالم بمخالطة السم للطعام
لا هو متميز في حاله عن الطعام ولو كان لكان لذيذا او لم يتناوله سبب للهلاك بخلاف ما نحن فيه فان النعم متميزة
عن الاسباب الموجبة للهلاك ولا النعم سبب للهلاك فلا يلزم من كون ذلك ليس نعمة ان لا يكون ما نحن فيه
نعمة وقوله تعالى قل من حرم زينة الله الاية فدليل على اختصاص من امن في الدنيا بالطيبات يوم القيمة وليس
فيها ما يدل على انه قصد الانعام بخلقها في الدنيا على المؤمنين دون الكفار واما من فرق بين النعمة الدينية
والدنيوية حتى انه نفى النعمة الدينية دون الدنيوية فقال النعمة الدنيوية هي اللذة الحاصلة فيها وذلك محقق
لا امرية فيه على ما تقدم تقريره واما النعمة الدينية فهي الهدى والهدى انما يتحقق بشرح صدورهم على ما قال تعالى
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ولم يتحقق ذلك فلا يكون نعمة في حقهم والحق في هذه المسئلة
انها اجتهادية وليست قطعية ولعل حاصل الخلاف فيها لا يرجع الى غير التسمية وذلك ان من نفى النعم الدينية في
لا ينكر حصول اللذات في الدنيا وتحقق اسباب الهداية غير انها لا يسميها نعما لما يعقبها من الهلاك والنقم ومن
اثبت كونها نعما فهو لا ينازع في تعقب الهلاك لها غير انه سماها نعما او بصورها ولا حرج في الاصطلاح اللفظي
بعد فهم المعنى وقد جرت العادة بتعقيب الكلام في معنى النعمة بتحقيق معنى الحمد والشكر والتعظيم اما الحمد فقد
قيل هو الشكر ومنه يقال الحمد لله شكرا فجعل الشكر مصدر الحمد وقيل الحمد هو الرضى ومنه يقال الحمد فتحي حمداي
حتى رضاه والحق ان الحمد المطلق اعم من الشكر فانه يتناول الشكر على النعمة والثناء على الخصال الحميدة والصفات الكاملة
ولهذا يقال حمدته على نعمه وحمدته على علمه وشكره وشجاعته والشكر يختص بالنعمة والتعظيم فاما ان
يكون من الخالق لغيره او من المخلوق لغيره فان كان من الخالق لغيره فقد يطلق ويراد به جميل ما الذي طاعة وقد يراد

بإرادة منفعة سواء كان من المخلوق لغيره فقد يطلق ويراد به معنى في النفس زائد على القول وعلى العلم يكون
المنعم منتهيا اليه ميل اليه هاشم وقد يراد به المدح بالقول وما يقوم مقامه من الافعال كالقيام والتقدم
ضده والمشي بين يديه ونحوه واليه ميل كثير من المعتزلة وقال عباد هو العلم بجلالة المعظم وتمييزه عن المنحطين عن رتبته
ولعل هذا الاختلاف في اختلاف هذه المعاني وانما النزاع في اطلاق اسم التعظيم عليها والمتبع في ذلك كله التوقيف
وعلى هذا فشكر النعمة في اللغة هو اظهار النعمة واما في اصطلاح الاصوليين فقال بعضهم هو الثناء على
المحسن بذكر احسانه وبهذا الاعتبار يسمى الله تعالى شاكرا والذي ذهب اليه ائمتنا ان شكر المنعم عمل في
القلب واعتراف بالنعمة على جهة الخضوع والتعظيم ثم ما يجب من ذلك فانما يجب بالشرع على ما تقدم وكذلك النعم
عند الاعمال وغيرها وعلى هذا يكون الحكم في وجوب التعظيم ايضا **المسألة السابعة** في معنى الهداية و
الاضلال اما الهداية والاضلال وان اطلقا بازاء محامل على ما سيأتي غير ان الهداية عند ائمتنا حقيقة في خلق
الهدى وهو الايمان ومجاز فيما سواه وربما ذهب بعض اصحابنا الى انها حقيقة ايضا في الدعاء وشرح سبيل
الرشد والزجر عن طريق الغي مع كونها حقيقة في خلق الهدى فيكون اسم الهداية عنده مشتركا بين المعنيين حقيقة
والاعتماد على الاول واما الاضلال فهو حقيقة في خلق الضلال ومجاز فيما عداه وذهبت المعتزلة الى ان
الهداية والاضلال حقيقة فيما وراء هذين المحملين على ما يأتي تحقيقه وقد احتج الاصحاب بالنصوص والاطلاق
العرفي اما النصوص فمنها قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل
صدره ضيقا حرجا الاية وايضا قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله
من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولكن
الله يهدي من يشاء وهذه النصوص ظاهرة في الهداية والاضلال بالاعتبار المذكور اذ هو المتبادر الى الفهم منها
واما الاطلاق العرفي فهو انه لو قال القائل فلان هداه الله فانه لا يتبادر منه الى الفهم عند الاطلاق غير خلق
الهدى وكذلك اذا قال اضله الله لا يتبادر منه الى الفهم غير خلق الضلال فان قيل لا نسلم ان الهداية والاضلال
حقيقة فيما ذكرتموه والمراد بالنصوص انما هو الهداية بمعنى الارشاد الى طريق الجنان ومنه قوله تعالى والذين
قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم قال اهل التفسير اي الى طريق الجنان وهو
متعذر الحمل على خلق الايمان بعد الموت ومنه قوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم اي بطريق الجنان بسبب ايمانهم
والاضلال في مقابلته وهو تعمية الطرق عليهم سلمنا تعذر الحمل على هذا المعنى ولكن امكن حمل الهداية على الدعاء
وشرح سبيل الرشد والزجر عن طريق الغي ومنه قوله تعالى واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى وليس
المراد منه خلق الهدى فان من خلق له الهدى لا يستحب العمى عليه بل المراد بقوله فهديناهم اي دعوناهم وشرحنا
لهم سبيل الرشد والاضلال في مقابلته سلمنا تعذر الحمل عليه ولكن ما المانع من حمل لفظ الهداية على التسمية
بذلك للمؤمن مهتديا والاضلال في مقابلته ومنه يقال ضللت فلانا اذا نسبته الى الضلال ووصفته به ومنه

بلغ

حمل بعضهم الاضلال على نفس المعاقبة في العاجل والآجل تمسكا بقوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر
والجواب اما منع كون الهداية والاضلال حقيقة فيما ذكرناه فجوابه ما ذكرناه من الاطلاق النصي والعرفي وما
ذكروه من الاحتمال الاول فقد قال بعض الاصحاب فيه انه يمتنع حمل النصوص المذكورة عليه لما فيه من تأويل
النص على الهداية والاضلال في الحالة الناجزة وما قيل من الاحتمال فلا يمكن الا في الدار الآخرة وفيه نفي
الهداية والاضلال في الدنيا مع اتفاق الامة على خلافه الثاني هو ان الهداية والاضلال في النصوص المذكورة
مقيدان بالمشيئة والاختيار وهو متعذر في الاحتمال المذكور ضرورة وجوبه في حق المؤمن غير متعلق
بالاختيار على اصل المتأول الثالث هو ان قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الاية
في وصف الهداية الواقعة في الدنيا وهذه الاجوبة بعيدة عن التحصيل اما الاول فانه ليس من النصوص المذكورة
ما يدل على تنجيز الهداية والاضلال في الدنيا اما في قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
فدليل على تنجيز شرح الصدر وجعله ضيقا حرجا في الدنيا وليس فيما يدل على تنجيز الهداية والاضلال
اذ امكن ان يكون المراد من قوله فمن يرد الله ان يهديه اي في الدار الآخرة يشرح صدره للاسلام في الدنيا
ومن يرد ان يضله في الآخرة يجعل صدره ضيقا حرجا في الدنيا وقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام
ويهدي من يشاء لا يمتنع ان يكون محمولا على الدعاء الى دار الاسلام في الدنيا والهداية في الآخرة اذ ليس
في اللفظ ما يدل على تخصيص الهداية بالدنيا لا من جهة اللفظ ولا المعنى وكذلك الكلام فيما بقي من النصوص
وليس في حمل النصوص على الهداية والاضلال على ما قاله الخصم ايضا ما يوجب نفي الهداية والاضلال في
الدنيا لجواز استفادته من دليل آخر واما الوجه الثاني فانما يلزم ان لو تعذر ان يكون المتأول قائلا بايجاب
الهداية بالاعتبار المذكور والا فلو تعذر ان يكون قائلا به فلا يخرج بذلك عن الاختيار وهو ان يكون
ذلك بالقدرة والمشيئة الازلية وان كان لا بد من وقوعه ولو كان لزوم الوقوع او لزوم عدمه مع كونه متعلقا
بالقدرة والمشيئة مما يخرج الرب تعالى عن كونه مختارا للزم منه ذلك وان حمل لفظ الهداية والاضلال على خلق الهدى
والضلال في الدنيا ايضا وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون وقوع ذلك معلوما لله تعالى او عدمه فان كان المعلوم
هو الوقوع فلا بد منه وان كان المعلوم هو العدم فلا بد منه حتى لا يكون علم الله تعالى جهلا وذلك يوجب
خروج الرب تعالى عن كونه مختارا مع ان الوقوع وعدم الوقوع بالقدرة والمشيئة الازلية ولا محيص عنه
واما الوجه الثالث فقد سبق ابطاله في ابطال الوجه الاول والاقرب في ذلك ان يقال لا شك في صحة اطلاق
لفظ الهداية والاضلال بالمعنى المذكور فيما ذكروه من النصوص وما ذكروه غير ان النزاع فيما وراء ذلك وهو
انه هل هو حقيقة او بطريق المجاز وقد بينا جهة الحقيقة فيما ذكرناه من ضرورة تبادره الى الفهم عند اطلاق اللفظ
بخلاف ما عداه وهو امارة الحقيقة فان الغالب انما هو اشتهار اللفظ في جهة الحقيقة دون جهة المجاز ولما
واما الاحتمال الثاني فلا ننكر ورود لفظ الهداية بمعنى الدعاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم الاية فالمراد

للهداية بمعنى خلق الهداية فانهم كانوا المسو المادا والايات الباهرة من ظهور الناقة من بطن الصخرة الصماء
وارتسموا بما رسم لهم صالح من قسمة الماء بين الناقة وبينهم على ما قال تعالى لها شرب ولكم شرب يوم معلوم
ثم انهم عادوا الى ما نهوا عنه واستحبوا الضلالة على الهدى ومن سلمنا ان المراد من الاية ما ذكروه من الاحتمال
غير انه يمتنع حمل بعض ما ذكرناه من النصوص عليه لانه اثبت الهداية والاضلال وجعلهما متقابلين حيث
قال فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فالشرح
والضيق متقابلان والشرح ملازم للهداية والضيق ملازم للاضلال فالملزومان متقابلان والهداية
بمعنى الدعاء وشرح سبيل الخيرات لا يقابل الاضلال بالمعنى المذكور لتصور اجتماعهما ولئن سلمنا امكان
حمل ما ذكرناه من النصوص عليه غير انه لا بد له من دليل ضرورة ان ما ذكرناه حقيقة على ما تقدم واما الاحتمال
الثالث فالجواب عنه من وجهين الاول انا لا نم صحة اطلاق الهداية والاضلال على تسمية الشخص مهتديا او
مضلا فانه لا يحسن ان يقال هدى فلان لفلان اذا سماه مهتديا وكذا في الاضلال وايضا فانه لو جاز اطلاق
الاضلال على تسمية الشخص مضلا لجاز ان يقال للانبياء عليهم السلم مضلون للكفرة اذا سموهم بذلك وهو غير
سائغ في الاطلاق الثاني وان سلمنا صحة الاطلاق بذلك ولكن يمتنع حمل ما اوردناه من النصوص عليه لوجوه
خمسة الاول ان الرب تعالى انما ذكر الهداية والاضلال واسناد كل واحد الى مشيته في معرض التمدح والاستعلاء
ولو كان المفهوم من ذلك محمولا على التسمية لبطلت فائدة التخصيص بالتمدح الثاني انه لو كان المراد ما ذكروه
لما امتنع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم الهداية لمن شاء لعدم امتناع التسمية عليه بذلك وهو خلاف قوله
تعالى انك لا تهدي من احببت الثالث هو ان الله تعالى اخبر بتقدم شرح الصدر على من اراد هدايته وضيقه على
من اراد اضلاله وذلك مما لا يتوقف عليه الهداية والاضلال بمعنى التسمية الرابع هو ان الامة مجمعة على التضرع
الى الله تعالى بالهداية وتجنب الاضلال مع حث الشرع وندبه الى ذلك فحمل ذلك على مجرد التسمية مما يخرج
عن تصرفات العقلاء الخامس انه بعيد عن الفهم وما ذكرناه قريب فيمتنع الحمل عليه الا بدليل وبهذا الوجه يمتنع
ما ذكروه من تاويل الضلال على نفس العاقبة ايضا وعلى الجملة فالبحث في هذه المسئلة بحث عن امر لغوي لا عقلي
والمستند فيها نفيا واثباتا ظني غير قطعي **المسئلة الثامنة** في معنى الطبع والختم والاكنة وقد ورد الكتاب بلغ
العزيز بالطبع والختم والاكنة على القلوب قال الله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم الاية وقال تعالى ختم الله على قلوبهم
الاية وقال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وقد اختلف المتكلمون في مدلول هذه الالفاظ فذهب
اهل الحق الى انه عبارة عن خلق الضلال في القلوب واما المعتزلة فمختلفون الى مذاهب نبينها ونشير الى الرد عليهم
والانفصال عنها ان شاء الله تعالى ووجه الاحتجاج على مذهب اهل الحق هو ان خلق الضلال في القلوب مانع
من الايمان والهدى بمعنى انه يتعذر الجمع بينهما والختم والطبع والاكنة في اللغة موانع على الحقيقة فوجب تسميتها
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع عن الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء اذ الاصل انما هو الاطراد

اللهم الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه فيحتاج الى البيان فان قيل انما يتعين حمله على ما ذكرتموه ان لو
تعين وليس كذلك بل يمكن ان يحمل هذه الالفاظ على معنى الوسم فان الطبع والختم في اللغة هو الوسم وعلى هذا فلا
يمتنع ان يخلق الله تعالى في قلوب الكفار سمة يتميز بها عن قلوب الابرار على ما قاله الجبائي وابنه ابو هاشم ويبين
ذلك الملائكة لفائدة مقدرة من راوه متسما بسمة الكفر حتى ينزجر الكافر عن كفره فانه اذا علم انه كفر وسم بسمة يتحقق
بها ذمه ولعنه من الملائكة المقربين كان ذلك سببا لزجره وذلك اقوى مصالحه الدين سلمنا امتناع حمله
على هذا المحمل ولكن ما المانع من الحمل على وصف الرب تعالى للكفرة بكفرهم وهو تسميته بما اتصفوا به من الكفر
على ما ذهب اليه اوائل المعتزلة وهذا فانه يصح ان يقول القائل ختمت على فلان بالكفر والضلال اذا كان آيسا
من هداه سلمنا امتناع الحمل على هذا المحمل ايضا ولكن ما المانع من حمل الختم والطبع على قطع اللطف عن الكفار
وهو ما علم الله تعالى ان العبد يؤمن عنده ولا يكفر على ما قاله الكعبي من المعتزلة وذلك لان قطع اللطف مانع من
الايمان فامكن اطلاق اسم الختم والطبع عليه مجازا لا بمعنى في خلق الضلال سلمنا امتناع حمله على هذا ايضا لكن
ما المانع من حمل الطبع والختم على ما يخلقه الرب من منع الايمان على ما ذهب اليه بشر بن يزيد وعبد الواحد وكان
اخت عبد الواحد غير ان عبد الواحد يرى ان لا يبقى العبد مع الختم والطبع مامورا بالايمان ولا منهيا عن
الكفر حتى لا يفضي الى التكليف بما لا يطاق ولانه اذا كان الايمان مامورا به فالمنع منه يكون قبيحا بخلاف بكر
اخت عبد الواحد سلمنا امتناع الحمل على هذا ايضا ولكن ما المانع من الحمل على منع الاخلاص دون الايمان كما ذهب
اليه اصحاب عبد الواحد فانه زعم ان الختم والطبع منع الاخلاص دون الايمان حتى يمتنع انه يكون مع ذلك مامورا بالايمان
دون الاخلاص والجواب عن الاحتمال الاول من الاسئلة اوجه الاول هو ان الوسم اما ان يكون لما هو مانع من الايمان
او بما لا يمنع فان لم يكن مانعا من الايمان فلا يتحقق به التمييز بين الكافر والمؤمن فلا يكون في معنى الوسم وان كان
مانعا فهو المعني بالضلال ولا منافاة بينه وبين ما ذكرناه الثاني هو ان ما ذكروه في تحقيق فائدة الوسم من
الانزجار غير مطرد في حق من لا يعتقد صانعا ولا يعتقد وجود الملائكة على ما لا يخفى الثالث ان ما ذكروه
وان استمر في الختم والطبع فلا يطرد في الاكنة فان من وسم شخصا بسمة يتميز بها عن غيره لا يقال اغشاه الله في الكفر
بالاكنة وعن الاحتمال الثاني من وجهين الاول انا لا نم صحة ذلك لغة فانه لا يقال ختم فلان على قلب فلان وطبع
عليه واغشاه بالاكنة بمعنى وصفه بالكفر الثاني انه وان صح الاطلاق لغة لكن يمتنع حمل الختم والطبع الوارد في
النصوص المذكورة عليه لوجهين الاول ان النصوص الواردة دالة على التمدح والاستعلاء وفي حمل الطبع
والختم وتغشية الاكنة على الوصف بمجرد التسمية ابطال فائدة التخصيص بالتمدح والاستعلاء المقصود من ذلك
من الواحد منا وهو ممتنع الثاني انه تعالى اخبر بان الختم على القلوب مانع من الايمان حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لاجل الختم ومجرد الوصف بالكفر لا يمنع من الايمان فيمتنع
الحمل عليه واما الاحتمال الثالث فجوابه ايضا الاول منع صحة ذلك لغة فانه لا يطلق الطبع والختم

وتغشية الاكنة على قطع الالطاف وتركها القسم الثاني هو ان الالطاف اما ان يكون ممكنة او غير ممكنة فان
كانت ممكنة فعند الخصم يمتنع قطعها لكونها واجبة على الله تعالى عندهم وان لم يكن ممكنة فلا يكون قطعها
مضافا الى الله تعالى والختم والطبع وتغشية الاكنة في النصوص مضاف الى الرب تعالى والمضاف الى الله تعالى غير
ما ليس مضاف اليه فان قيل باضافة الختم والطبع على القلوب وتغشيتها الاكنة الى الله تعالى من حيث انه لا يمكن
من لطفه بهم يؤمنون عنده فليس ذلك باولى من اضافته الى الانبياء وغيرهم لمساواتهم للرب تعالى في هذا المعنى
واما الاحتمال الرابع فباطل ايضا فان المنع من الايمان اما ان يكون بان لا يخلق لهم الايمان او بان يخلق ضد
من الايمان فان كان الاول فالباري تعالى غير خالق للايمان عندهم وليست اضافة الختم والطبع
وتغشية الاكنة الى الله تعالى بهذا التفسير اولى من اضافته الى المؤمنين لمشاركتهم لله تعالى في هذا المعنى
وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يقع بان الايمان مامور به او غير مامور به فان كان مامورا به فالمنع منه قبيح
عندهم ولانه يفضي الى التكليف بما هو ممنوع منه وهو قبيح عندهم ايضا وان كان غير مامور به فهو خلاف الاجماع
من المسلمين قبل ظهور هؤلاء المبتدعة الخارقة لقواعد الدين وفي ابطال المذهبين المذكورين وبهذا الجواب
يندفع الاحتمال الخامس ايضا ويزيد جواب اخر وهو ان الله تعالى اخبر بان الختم مانع من الايمان كما سبق تحقيقه
فمن فسر الختم بالمنع من الالطاف دون الايمان كان مراغما لدلالة النص بدعوى الاصل لها **المسألة التاسعة**
في معنى اللطف وحكمه واللطف في عرف المتكلمين عبارة عن كل ما يقع صلاح المكلف عنده بالطاعة
والايمان دون فساده بالكفر والعصيان وقد اختلفوا فيما وراء ذلك فقالت المعتزلة انه لا يختص بشيء
دون شيء بل كل ما علم الله تعالى ان صلاح العبد فيه فهو لطف به ثم قد يكون ذلك من فعل الله تعالى كخلق القدرة
للعبد واكمال العقل ونصب الادلة وتهيئة الات فعل الصلاح وترك الفساد وقد يكون من افعال العبد نفسه كنظره
وفكره فيما يجب عليه ويوصله الى تحصيله وقد يكون من فعل غيره من المكلفين كالاعانة له في تحصيل المصالح
ودفع مفاسده والتاسي به في افعاله الصالحة وايمانه وطاعته والانزجار عن افعاله الفاسدة اعتبارا به حتى
انهم قالوا الكفر الكافر اذا كان فيه صلاح الغير بطريق الانزجار والاعتبار كان كفره لطفا بذلك الغير وان كان
فسادا بالنظر الى نفسه وقد لا يكون فعلا بل ترك فعل وذلك كما لو علم الله تعالى انه لو بسط الرزق لعباده لبغيهم
لبغوا في الارض ولو ترك بسط اصلحوا فيكون ترك بسط الرزق لطفا بهم والى هذا مال القاضي ابو بكر ومنع بعض
المعتزلة انه يجب على الله تعالى اقصى ممكن في اللطف والزموا على هذا الاصل انه ليس في مقدور الله تعالى لطف لو
فعله لامن الكفرة والا كان تاركا للواجب وذهب الشيخ ابو الحسن واكثر ائمتنا الى ان اللطف شيء مخصوص وهو
خلق القدرة على فعل الصلاح من الايمان والطاعة وهو الاقرب من جهة ان كل ما يقدر سوى القدرة على فعل
الصلاح قد لا يقع معه الصلاح والقدرة الحادثة على اصل الشيخ كاستحسنه مقارنة للمقدور وهو ملازم
لها فكانت بوصف اللطف اولى من غيرها وبالجملة فاصل هذا الخلاف آيل الى الاصطلاح اللفظي والاقرب

قرب

بلغ

قريب فهم المعنى واما الذي يجب الاعتناء بابطاله القول بوجوب اللطف على الله تعالى وانه ليس في مقدوره
لطف لو فعله لامن الكفرة اما الاول فقد سبق ابطاله في مسألة نفي وجوب الغرض في افعال الله تعالى واما
الثاني فمع انه مراغم لقوله تعالى ولو شاء لجمعهم على الهدى وقوله تعالى ولو شاء الله لجعل الناس امة واحدة
فهو مبني على فاسد اصولهم في وجوب اللطف على الله تعالى وانه لو كان لطف في مقدوره ولم يفعله لكان
تاركا للواجب وقد ابطلناه [illegible] في التوفيق والعصمة والخذلان اما التوفيق في اللغة
عبارة عن تهيئة العبد للموافقة واما في عرف المتكلمين فمختلف والذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري واكثر
الائمة من اصحابنا اليه ان التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة وهو موافق للوضع اللغوي اذ الموافقة انما هي
بالطاعة وبخلق القدرة الحادثة يكون التهيؤ للموافقة ضرورة حصول الموافقة عنده وعدم حصولها عند عدمه
وان لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في الايجاد وعلى هذا فمن زعم من اصحابنا كالامام ابي المعالي ان التوفيق هو خلق
الطاعة لعدم تاثير القدرة الحادثة في الطاعة فقد ابعد عن الوضع اللغوي من حيث ان الطاعة بها الموافقة
لا التهيؤ للموافقة وان كان لا حرج عليه في الاصطلاح على ذلك مع نفسه واما المعتزلة فمختلفون في ذلك
فمنهم من زعم ان التوفيق هو الدعوة وايضاح سبيل المراشد وتبيين مقاصدها ومنهم من زعم ان التوفيق هو
اللطف على ما سبق تحقيقه والمذهبان باطلان اما الاول فلانه يلزم منه ان يقال الكفار موفقون لتحقق هذا
المعنى في حقهم وهو ممتنع واما الثاني فمن جهة ان الامة مجمعة على تسويغ الدعاء وطلب التوفيق من الله تعالى فلو كان
هو اللطف كما ذكروه فاما ان يكون ممكنا او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا فهو واجب على الله تعالى ولا بد من وقوعه
ولا معنى لطلب ما لا بد منه ولا لتضرع في وجوده كما انه لا معنى لقول القائل اللهم لا تظلمني حيث انه لم يكن
الظلم من الله تعالى متصورا وان لم يكن ممكنا فلا معنى لطلب ما لا يمكن واما العصمة فهي في اللغة ماخوذة من المنع ومنه
قوله تعالى اخبارا عن ابن نوح ساوي الى جبل يعصمني من الماء اي يمنعني وقوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم
اي لا مانع وقوله تعالى والله يعصمك من الناس اي يمنعهم عنك وقوله تعالى واعتصموا بحبل الله اي تمسكوا بما
الالتجاء الى فضله ومن سواه ويقال للقلل الجبال عواصم لامتناع من التجاء اليها بها عن غيره واما العرف الاصطلاحي
فذهب الشيخ ابو الحسن والائمة من اصحابنا ان مدلول العصمة ما هو مدلول التوفيق على ما سبق من تسليمه هو موافق
للوضع اللغوي ايضا فان خلق القدرة على الطاعة والايمان لازم الطاعة والايمان ويلزم من الطاعة امتناع
المعصية ومن الايمان امتناع الكفر ان خلق القدرة على الطاعة والايمان يكون عصمة عن المعصية والكفر وعلى
هذا فالاشبه اطلاق اسم العصمة على خلق الطاعة والايمان نفسهما لامتناع وقوع المعصية والكفر معهما فان
قيل اذا كان خلق القدرة على الايمان او خلق الايمان عصمة مانعة من الكفر فخلق القدرة على الكفر او خلق القدرة
يكون ايضا مانعا من الايمان وليس خلق القدرة على الكفر مانعا من الايمان وكذلك خلق الكفر بدليل قوله تعالى وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا دل على انتفاء كل مانع غير المستثنى واذا لم

يكون خلق القدرة على الكفر او خلق الكفر مانعا من الايمان فكذلك خلق القدرة على الايمان وخلق الايمان
مانعا من الكفر وايضا فان اطلاق المنع من الشيء انما يحسن عند المحاولة لذلك الشيء ولا يحسن بتقدير كون
الشخص كارها له غير مريد ومن خلق له الايمان او خلقت له القدرة عليه على وجه يكون مقارنا له فلا يكون
محاولا للكفر بل كارها له فلا يحسن اطلاق المنع بالنسبة اليه والجواب عن الاول لا نسلم ان خلق القدرة على
الكفر ليس مانعا من الايمان حال كونه كافرا واما الاية فهو دليل على ان المانع انما هو استبعاد قدرة الله على ان
يبعث بشرا رسولا وذلك عين الكفر وليس فيها ما يدل على ان الكفر ليس بمانع وعن الاشكال الثاني ان صحة
اطلاق المنع على الشيء يستدعي وقوع المحاولة وصحة المحاولة الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم من عدم
وقوع المحاولة للكفر في حق المؤمن امتناع صحة المحاولة له واما المعتزلة فمدلول اسم العصمة عندهم ايضا ما هو
مدلول اسم التوفيق على اختلاف مذاهبهم غير ان من فسر التوفيق منهم باللطف اختلفوا فمنهم من قال اللطف انما
يسمى عصمة اذا قارنه الايمان والطاعة وقبل ذلك لا يسمى عصمة ومنهم من قال انه يسمى قبل ذلك عصمة اذا كان في
علم الله تعالى ان ذلك اللطف يعود الى الايمان والوجه في ابطال ما ذكروه ما ابطلنا به تفسير التوفيق بالدعوة في
اللطف فعليك بنقله الى ههنا واما الخذلان فهو عند الشيخ ابي الحسن واصحابه ضد التوفيق فكما ان التوفيق
خلق القدرة على الطاعة فالخذلان خلق القدرة على المعصية وهو على وفق العرف اللغوي فان الخذلان في عرف
اهل اللغة المنع من درك المراشد وقطع الاسباب المعينة عليها وخلق القدرة على الكفر اذا كانت مقارنة للكفر
مانعة من درك المراشد فكان ذلك خذلانا واما البصريون من المعتزلة فقالوا الخذلان هو ذم الله تعالى العصاة
وتوبيخهم واما الشيء او عدمه كما يقع تحرك الجوهر عند عدم سواد ما او بياض ومع هذا فالحصول وقتا للشيء امكن
ان يكون ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقع قدوم زيد عند طلوع الكمي فالخذلان عبارة عن قطع الالطاف المعبر عنها
بالتوفيق عند من سبق تعريفه والمذهبان بعيدان اما الاول فلانه على خلاف الاشعار اللغوي واما الثاني
فلان ما قطع عن اللطف اما ان يكون ممكن الوجود او غير ممكن فان كان الاول فهو واجب على الله تعالى عندهم فيمتنع قطعه
وان كان الثاني فاليوم كما لا يكون قطعه مقدورا كان ليس القول بكونه خاذلا للكافر باعتبار عدم خلق
اللطف في حقه اولى من كون الواحد منا خاذلا له بهذا الاعتبار ضرورة الاشتراك في عدم الاقتدار عليه
وبالجملة فالبحث ايضا في هذه المسألة لفظي واللغة ما ذكرناه ولا حرج في الاصطلاح بعد فهم المعنى **المسألة**
الحادية عشر في تحقيق معنى الاجل ووجه الاختلاف فيه والنظر في الاجل في طرفين الاول في حقيقته فنقول
الثاني في انه هل يجب قطعه ام لا اما حقيقة الاجل فاعلم ان اجل كل شيء هو وقت تحققه واما ما هو الوقت فتمام
الكلام في تحقيقه وبيان اختلاف الناس فيه وما هو الحق منه فيما بعد لكن لا بد من الاشارة الى ما اليه ميل
المحققين من اصحابنا في تحقيق معنى الوقت ليتبين الغرض عليه ههنا وان كان [illegible] وقت
كل شيء هو ما قارنه من معلوم متجدد [illegible] ذلك الشيء قبله وسواء كان ذلك المعلوم المتجدد وجودا كما يقع قدوم زيد

عند

عند طلوع الشمس او عدما كما يقع تحرك الجوهر عند عدم سواد ما او بياض ومع هذا فالحصول وقتا للشيء امكن ان
يكون ذلك الشيء وقتا له فانه كما يقع قدوم زيد عند طلوع الشمس ويحصل طلوع الشمس وقتا لقدوم زيد فقد
طلعت الشمس عند قدوم زيد فيحصل قدوم زيد وقتا لطلوع الشمس على حسب قصد الموقت وارادته وظهور
ما حصل وقتا عند المخاطب بالنسبة الى الشيء الموقت به فالتاقيت لكل شيء تخصيص تحققه بمقارنة معلوم
متجدد وعلى هذا فلا يتصور التاقيت مرة بالقديم لعدم تجدده وسواء كان ذلك القديم عدما او وجودا او لا
يتصور تاقيت القديم بوقت لان الوقت متجدد كما سبق والقديم لا يكون موقتا في تحققه بالمتجدد والا
كان القديم متجددا او المتجدد قديما وهو محال اذ قيل بان القديم سابق وجوده مع وجود المتجدد من غير ان
بالتفسير المذكور فهو حق كما يقع وجود الرب تعالى الان مع وجودنا فان قيل ما ذكرتموه في تفسير الاجل مخالف
للاشعار اللغوي اذ الاجل في اللغة يشعر بالتاخير الى امد معلوم ومنه سمي الدين موجلا نظرا الى تاخير المطالبة به
الى وقت معلوم قلنا ليس كل الاجل في اللغة هو التقدير بالوقت والتخصيص غير ان الموجل الى الوقت
قد يكون تاخير التاخير المطالبة في وقته المقدر فاجل تاخير المطالبة هو وقته واجل الاداء هو وقته معا ثم
هل يجب قطع الاجل المقدر في حكم الله تعالى ام لا فقد اختلف المتكلمون فيه فذهب الاشاعرة وغيرهم الى ان ذلك
وان من قتل ظلما او بحق فقد مات بمضي الاجل المقدر من غير زيادة ولا نقصان ووافقهم على ذلك الجبائي
وابو هاشم ومتاخرو المعتزلة واما المتقدمون من المعتزلة فقد اختلفوا فمنهم من قال من مات حتف انفه
فقد مات باجله ومن قتل فقد انقطع اجله بالقتل وانه لو لم يقتل لبقي الى وقت المقدر ومنهم من قال بجواز الموت
والحياة بتقدير عدم القتل ومنهم من فصل وقال اذا اتفق هلاك عدد كثير بحرق او غرق او غير ذلك امكن ان يقع
في بعضهم من غير تعيين انه لو قدر عدم ذلك السبب جاز ان يحيى وان يموت ولا يجوز ان يقع في الكل انه لو قدر عدم
ذلك السبب في حقهم بجواز موت الكل معا من غير سبب انه خرق العادة لا بجهة الاعجاز فيقدح في المعجزات وهذا
بخلاف الواحد او الاثنين مما لا ينتهي الحال فيه الى خرق العادة وذهب ابو الهذيل العلاف منهم الى ان من
قتل لو لم يقتل لمات قطعا والمقصود تقدير بقائه واما الرد على من قال بوجوب البقاء بتقدير عدم القتل
وان القطع فالمنع للاجل المحتوم المقدر فمن جهة الاستدلال والالزام اما الاستدلال فهو ان من قيل انه وقت
معلوم فلا يخلو اما ان يكون وقوع قتله في ذلك الوقت معلوما لله تعالى او غير معلوم له لا جائز ان يكون غير
معلوم له والا كان الرب تعالى جاهلا بعواقب الامور وهو محال وان كان عالما به فلا بد من وقوعه في ذلك الوقت
والا كان علمه جهلا وهو محال واذا كان كذلك استحال ان يكون له اجل يحيى فيه بعد ذلك الوقت في علم الله تعالى اذ فيه
من التناقض ما لا يخفى فمعلوم ان الله تعالى اذا علم ان اجله المقدر انما هو وقت قتله لا غير وان القتل لم يكن قطعا
اما من جهة الالزام فمن ثلثة اوجه الاول هو ان القول بالبقاء بتقدير عدم القتل في الوقت المعلوم لا يتاتى ان
يقال معه بجواز الموت لانه معه بجواز الموت لا جائز ان يقع بعد الجواز فانا لو فرضنا عدم تعلق علم

بالبقاء الى ذلك الوقت كان الموت جائزا اذ تعلق علم الله بان الاجل يمتد الى ذلك الوقت لا يمنع من جواز القتل
عنده قبل ذلك الوقت فلا يمتنع من الموت قبل ذلك الوقت والا لما الفرق تحكم غير معقول واذا كان
الموت بتقدير عدم تعلق العلم بالاجل المقدر جائزا او تعلق العلم بالاجل غير مانع من جواز الموت فحق
واذا كان الموت جائزا قبل ذلك الاجل فقد بطل القول بوجوب البقاء الوجه الثاني في الالزام انهم حكموا
بان الموت حتف انفه غير قاطع لاجله والقتل قاطع ولو قيل ما المانع من انه لو قدرنا عدم موته في
ذلك الوقت لبقي الى اجل معلوم عند الله تعالى فان الموت في ذلك الوقت قاطع لاجله كما قلتم في القتل لم يجدوا
الى الفرق سبيلا الثالث هو انهم قضوا بان ما يحصل بالذبح شيئا ما ليس بحيوان غائر لا يكون قاطعا للاجل
المعلوم بل الكلام وقع في قتل مع اجله ولو قيل ما الفرق بين الامرين كان الجواب متعذرا فان قيل ما
ذكرتموه وان دل على ان القتل غير قاطع للاجل لكنه معارض بما يدل على كونه قاطعا للاجل وان الاجل مما يتطرق
فيه الزيادة والنقصان وبيانه من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فهو ان القاتل يعترف بكونه
يكون جانيا بالاتفاق عقلا وشرعا ولو لم يكن قاطعا لاجل المقتول لما كان بقتله جانيا ولا ظالما واما من
جهة المنقول فمن جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في
كتاب وهو دليل جواز ازدياد الاجل ونقصانه وايضا قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وهو دليل ثبوت
اجلين واما من جهة السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال من سره ان يبسط الله في رزقه وينسا
في اثره فليصل رحمه ومعناه يؤخر اجله اذ الاثر هو الاجل قال الشاعر والمرء ما عاش ممدود له امل لا ينقضي العمر
حتى ينقضي الاثر اراد به الاجل والحديث ظاهر في تأخير الاجل وزيادته وان سلمنا امتناع ذلك في قتل الواحد لكن
غير ممتنع في حق جماعة لا يتصور في العادة اخترامهم معا من غير سبب بتقدير عدم قتلهم ولو قيل بوجوب اخترامهم
معا بتقدير عدم الاسباب العامة المهلكة لكان ذلك من خرق العوائد في غير جهة الاعجاز وفيه ما يوجب ابطال
المعجزة وهو ممتنع وان سلمنا امتناع ذلك مطلقا ولكن ما المانع من القول بوجوب الموت بتقدير عدم القتل كما
قال ابو الهذيل ولولا ذلك لكان العلم بانقضاء اجله عند قتله جهلا وهو محال وان سلمنا امتناع القول بوجوب
البقاء بتقدير عدم القتل وامتناع وجوب الموت ولكن ما المانع من جواز الموت والبقاء كما قال الباقون منهم
الاوايل منهم حتى لا يخرج كل واحد عن كونه مقدورا لله تعالى والجواب اما ما ذكروه من الشبه العقلية فجوابها
من وجهين الاول ان ما ذكروه من الشبه العقلية فجوابها من وجهين الاول ان ما ذكروه فيلزمهم على اصلنا
ولا على اصلهم اما على اصلنا فلما علم ان زهوق نفس المقتول وخراب بنيته عقيب مكتسب القاتل كسبه غير
خارج عن محل قدرته وهو فعله وما هو خارج عنه فهو من فعل الله تعالى وجناية العبد وظلمه ليس بسبب كونه
مفوتا للروح اذ هو غير مقدور له بل بكسبه وهو الفعل القائم بمحل قدرته المفضي على وجه العادة الى زهوق
الروح بفعل الله تعالى واما على اصلهم فلجواز اشتمال فعل القاتل وتسلطه على قتل الغير بغير حق على مفسدة

موجبة

موجبة للتحريم كما هو اصلهم وخلق ذلك في اما ان الله تعالى الثاني ان ما ذكروه منتقض بالاجل في الذبح الحيوان
على ما سبق وما ذكروه من الظواهر فظنية غير يقينية فلا يكون حجة فيما المطلوب فيه اليقين ثم هي مأولة ومعارضة
اما تأويل الآية الاولى فمن وجهين ذكرهما اهل التفسير الاول ان المراد من قوله ولا ينقص من عمره بالنسبة
الى اعمار اقرانه الثاني ان المراد به ما يجري في نسخ الاجال التي لا الاجال المثبتة فيها انما هي المحو والاثبات وهو
المراد من قوله يمحوا الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وليس هو عائدا الى ما هو معلوم الله تعالى واما
الآية الثانية فقد قال اهل التفسير المراد من قوله ثم قضى اجلا اي اجل الدنيا واجل مسمى عنده اي اجل الآخرة
ونحن لا ننكر ذلك وانما ننكر ثبوت اجلين للموت والحيوة وليس في الآية ما يدل عليه واما تأويل الحديث فكتأويل
الآية الاولى واما المعارضة فقوله تعالى فاذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وهو صريح
في نفي التقديم والتأخير وايضا قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله كتابا مؤجلا وايضا قوله
تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون وفي القول بان القتل قاطع للاجل مخالفة هذه النصوص
وايضا قوله تعالى ولولا اجل مسمى لجاءهم العذاب ووجه الاحتجاج به انه اخبر بتوقف حلول العذاب على بلوغ
الاجل واذا كان فعل الله موقوفا على الاجل فلا يكون قاطعا له ففعل الحادث اولى وايضا قوله تعالى وقال
اولياؤهم من الانس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا اجلنا الذي اجلت لنا ووجه الاحتجاج به ان منهم
من مات حتف انفه ومنهم من قتل وقد قررهم الباري تعالى على اخبارهم ببلوغ حالهم ولم ينكر عليهم فدل
على ان الذي قالوه حق ولو كان القتل قاطعا للاجل لما كانوا صادقين على الاطلاق ولا يخفى ان ما ذكرناه من
النصوص اصرح وادل على الغرض مما ذكروه فكان العمل بها اولى وعلى ما حققناه من وجوب وقوع المعلوم
على ما علمه الله يمتنع عليه تقدير القتل اذا كان الله قد علم انقضاء الاجل في ذلك الوقت بصفة القتل والا كان
العلم جهلا وهو على الله تعالى محال وعلى هذا فيمتنع التفريع عليه بوجوب الموت او جواز الحيوة سواء كان المقدر
احياء القتل واحدا او اكثر وبه اندفاع ما ذكروه من باقي التشكيكات ثم يلزم القائل بوجوب الموت بتقدير عدم
القتل ان يكون الذابح لشاة الغير دون اذنه غير متعد ولا جان في فعله بل محسنا فانه لولا ذبحه لماتت وفاتت
مصلحتها على مالكها وكذا ايضا يلزم امتناع الحكم بتضمينه بعد ذبحه على اصل القائل بجواز الموت دون الوجوب لما ذكرنا
من وجوب رعاية المصلحة على اصلهم فلئن قالوا انما قبح ذبح الشاة دون اذن المالك لتضرر المالك به وتسلطه
على املاك الغير دون رضاه ولا يمتنع ان يكون ما فيه الصلاح من وجه قبيحا من جهة ما فيه من المفسدة فغايته انما
يكون ذلك قبيحا لو لزم منه مفسدة على اصلهم وانما يكون ما ذكروه من التسلط مفسدة ان لو لم يحصل به مصلحة
المالك تفوت بتقدير عدم الذبح وبالذبح يحصل المصلحة وبتقدير عدمه تفوت ومثل ذلك لا يعد مفسدة ولا
قبيحا وان كان دون اذن المالك وهذا كما لو رأى شاة الغير مشرفة على الهلاك من حريق او غرق او وقوع في مهلكة
فاخذ في تخليصها والتصرف فيها بالتحويل من الهلاك دون اذن المالك فانه فعله يكون حسنا لما فيه من تحصيل المصلحة

المالك القادر بتقدير عدم تصرفه فكذلك فيما نحن فيه **المسألة الثانية عشر** في معنى الرزق واختلاف بلغ
الناس فيه ولا خلاف بين الامة ان الرزق يستدعي رازقا ومرزوقا وانما الخلاف بينهم في معنى الرزق ومن
هو الرازق فاما الرزق فقد اجمعت المعتزلة على انه لا يكون حراما ثم اختلفوا في حده فقال الجبائي الرزق هو الملك
وسواء كان قد انتفع به ام لا ويبطل بالحوادث بجملتها فانها مملوكة لله تعالى وليست رزقا له ويبطل بالبهائم فانها
مرزوقة ولها رزق بالاجماع وبدليل قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ومع ذلك لا ملك لها
بالاجماع فان فسر الملك بالقدرة الحسية على ما هو الاستعمال اللغوي فيلزمه ان يكون الحرام رزقا للقادر عليه
وهو خلاف اجماع المعتزلة وقال ابو هاشم الرزق كل ما يتصور الانتفاع به مما لا يمكن منعه ولا يخرج عنه
النقض بما ذكر من الملك وينتقض بارزاق البهائم على ما تقرر وقال ابو عبد الله البصري الرزق كل ما يملكه الحي الانتفاع
به من غير ان ينقدح فيه ولم يلتفت في التحديد الى الملك لادراج ارزاق البهائم فيه وهو باطل ايضا بما ياكله السباع
من المواشي فانه رزق للكلب مع السباع عن اكلها شرعا بالاجماع وكذلك في المالك بحفظ الروح المواشي والمالك
المغصوب على مالكه وعند هذا فاما الذي يقيم بان ما اكله السبع يكون رزقا له وليس رزقا للرعاة فان كان الاول فهو
خلاف ما اجمعت المعتزلة عليه من ان الممنوع عن الشيء شرعا لا يكون ذلك الشيء رزقا له وان كان الثاني فقد نقض
الحد حيث وجد ولا محدود والذي صار اليه متاخرو المعتزلة وهو اختيار صاحب المغني ان الرزق هو كل ما
للحي الانتفاع به ولا يجب منعه منه وهو منتقض بالحشيش والكلأ في الموات فانه رزق للبهائم بالاجماع منهم
فلا يجب منعهم عنه بل يحيا الاموات وينتقض ايضا بالملك المباح الذي لمالكه الانتفاع به فانه رزق له
منهم مع ان الرب تعالى منعه من الانتفاع به اما بان يفوت عليه او بخروج المالك بالمرض او بسبب لخروجه عن التمكن من الانتفاع
به فيه موجود المحدود دون حده والذي عليه معول اهل الحق من الاشاعرة ان الرزق كل ما انتفع به حي
سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك وربما ذهب بعض اصحابنا الى ان الرزق هو ما
تربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير والمذهب هو الاول فان الاطلاق من اهل العرف شائع بان ما
انتفع به الحيوان فهو رزقه وان لم ينتفع به ليس رزقا له وان كان مملوكا له ويجب ان يحمل رزقه على ما يصل اليه
وانتفع به والنزاع في هذه المسألة ليس في غير التسمية فكان حجر الاطلاق كافيا فيه فان قيل لو كان الرزق هو
المنتفع به لكان ما اخذه الغاصب وانتفع به رزقا ولو كان رزقا له لما كان ممنوعا من الانتفاع ولا ملوما على ما انتفع
ويدل على انه ليس رزقا له النص والاطلاق اما النص فقوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون اثنى على المنفق من رزقه وذلك
غير متحقق في حق الغاصب بما ينتفع به فلا يكون رزقا له وايضا قوله تعالى انفقوا مما رزقناكم امر بالانفاق من الرزق
والغاصب منهي عن الانفاق مما اغتصبه فدل على انه ليس رزقا له واما الاطلاق فهو ان من اخذ مال الغير وحال
بينه وبين ملكه يصح ان يقال حال بينه وبين رزقه وان لم يكن قد انتفع به فدل على ان مسمى الرزق غير المنتفع به وهو
الملك والجواب اما الحول وانتفاء اللوم والعقاب فغير لازم فمسمى الرزق حتى اذا لم يكن الانتفاع حلالا

او كان ملوما معاقبا عليه لا يكون رزقا فان مسمى الرزق هو المنتفع به لا غير وهو متحقق في حق الغاصب واللوم
والعقاب والحرمة انما كان لازما في حق الغاصب من مخالفة نهي الشارع عن تفويت ملك المغصوب عليه ورد
الامر ولا منافاة بين الامرين واما ما ذكروه من الايتين فانما يصح الاحتجاج بهما ان لو اشتملت على صيغة العموم
ونحن لا نسلم ان العموم له صيغة وان سلمنا ان للعموم صيغة ولكن لا نسلم وجودها في الايتين المذكورتين لان كلمة
فيهما حرف من وهي للتبعيض لا للعموم وان سلمنا صيغة العموم فيهما ولكن لا نسلم ان مقتضيه الطلب يكون رزقا
قبل الانتفاع به حتى يصح منه الانفاق وانما يصير رزقا بوجود الانتفاع وعند ذلك يتعذر الانفاق
منه فلا يكون الامر بالانتفاع والتحريض على الانفاق من الرزق متناولا له وان سلمنا انه كان متناولا للايتين
له ولكنه مخصوص بارزاق البهائم والاطفال والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة لتردده بين اقل الجمع وما عدا محل
التخصيص وبتقدير ان يكون حجة في اقل الجمع ليتقيد به وبتقدير ان يكون حجة فيما عدا محل التخصيص فيجب تخصيصه
لما ذكرناه من النهي عن تفويت ملك المالك المغصوب عليه واما الاطلاق الرزق على الملك الذي لم ينتفع به فليس
حقيقة لما اسلفناه وانما هو بطريق المجاز من حيث انه بحال ينتفع به في الغالب ولا منافاة بينه وبين ما ذكرنا
من الاطلاق كيف وانه يلزم مما ذكروه ان يكون من اعتدى بالحرام من اول عمره الى منتهاه كاولاد الغصاب ان يكون
قد عاش ومات ولم يرزقه الله تعالى رزقا وهو خلاف اجماع المسلمين قبل ظهور المعتزلة واما الرازق فقد اتفقت
المعتزلة على ان الحرام لا يكون رزقا من الله تعالى وما كان حلالا فما حاله الى العبد منه من نصب وتعب فالعبد هو
الرازق لنفسه والله تعالى ليس برازق له لذلك الرزق وما ناله بغير فعله فهو من الله الرازق لذلك الرزق وهو اقسام
فمنه ما هو واجب على الله تعالى وهو ما فيه صلاح المكلفين ومنه ما يجب المنع منه وهو ما فيه فساد التكليف
ومنه ما يجوز الرزق به والمنع منه وهو ما استوى فيه صلاح المكلف وفساده واما اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم
فقد اجمعوا على انه لا رازق الا الله اذ الرزق مخلوق ولا خالق غير الله كما ياتي تقريره في الاصل الثاني من هذا النوع
وانه لا يجب عليه ان يرزق احدا تعالى وتقدس عن ان يجب عليه شيء على ما سبق تقريره بل ان رزق فبفضله
وان منع فبعدله والعبد ليس له غير الكسب على ما ياتي تحقيقه في خلق الاعمال وربما اكتسب العبد من الرزق ما كان
منهيا عنه محرما والاكتساب ليس اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات اذ لا حجة فيه ارتكاب الجهل خلافا لما شذ من
العوام الاغبياء بظنهم ان اكتساب الرزق وطلبه من المحرمات ويدل على جواز ذلك نصوص الكتاب واجماع الامة
اما نصوص الكتاب فقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وقوله تعالى واذا
حللتم فاصطادوا وقوله تعالى وهو الذي سخر لكم الفلك في البحر لتبتغوا من فضله وقوله تعالى وآخرون يضربون
في الارض يبتغون من فضل الله وقوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض
منكم الى غير ذلك من النصوص الدالة على جواز طلب الرزق واكتسابه واما الاجماع فهو ان الامة من الصحابة
ومن بعدهم مجمعون على جواز اكتساب الرزق وانه ما زال الناس يكتسبون ويجتهدون في طلب الارزاق [illegible]

في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة ومن بعدهم ولم يزل كذلك ما لو كان امره وغلاؤه النبي في
الاولياء والصالحين من غير نكير ولو كان ذلك محرما لما ساغ من النبي عليه السلام ومن الصحابة ومن اهل الحل
والعقد من بعدهم ان يتواطئوا على الخطاء اذ هو متعذر عادة وممتنع شرعا فان قيل طلب الرزق والاجتهاد في
اكتسابه لو لم يكن حراما محرم فكان محرما وبيان ذلك هو ان طلب الرزق يشعر بعدم الايمان بان الله تعالى وقلة الثقة
بضمانه الخبر به وذلك محرم فكان طلب الرزق حراما وبيان انه لزوم قلة الثقة بتضمين يتعدد طلب الرزق وهو
قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق نحن
نرزقهم واياكم وقوله تعالى ان الله هو الرزاق وقوله عم لو انكم توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير
تغدو خماصا وتروح بطانا نبه على ان الله تعالى متكفل بارزاق عباده بخبره مع الطلب لما اخبر به فهو يدل
على قلة الثقة بخبره وهو حرام وايضا فان الارزاق مشوبة بالمحرمات والسعي لا يؤمن من مصادفة المحرم
والتصرف فيه واكله وذلك حرام واذا وقع الاشتباه والتردد بين الحرام وما ليس بحرام فالتجنب والكف واجب
كما لو اختلطت ميتة بمذكاة او اخت من الرضاع باجنبية محصورة والجواب اما الاول فان طلب الرزق ليس
لعدم الايمان وقلة الثقة فيما اخبر الله تعالى به من الرزق لعباده والا كان ذلك موجبا للقدح فيمن سلف
من الانبياء وغيرهم من الاولياء فان اكثرهم كانوا محترفين مكتسبين باسباب مختلفة حتى ان زكريا كان يكتسب
بالنجارة وادريس بالخياطة وموسى بالرعاية والنبي عليه السلام بالتجارة قبل البعث وعلى هذا كان الاولياء
من السلف والخلف ثم لو كان كما ذكروه يحرم النظر في معرفة الله تعالى والسعي في الاتيان بالعبادات وتخليص
النفس من الهلاك عند الوقوع في المهالك ومد اليد الى ما حضر من الطعام بين يديه ولو ان لا
يتصرف في شيء من مهمات الدنيا والآخرة لان ذلك يدل على عدم الايمان وقلة الثقة بالله تعالى فيما اثبت من محتوم
قضائه وقدره وان كل حادث يحدث باحداثه وانه لا دافع ولا مانع لما اقتضاه وامضاه فلو قال الواجب
قبل اشتغال الحرمة عن السعي كان السعي مامورا به او مأذونا فيه فقلنا في اكتساب الرزق ايضا مأذون فيه بدليل
ما ذكرناه من نصوص الكتاب واجماع الامة على ذلك وان لم يدل على الوجوب فادنى درجاته الاباحة والاذن وما قيل من
ان الارزاق مشوبة بالمحرمات قلنا الاصل في الكل الاباحة واحتمال مخالطة المحرم لكل واحد من الاموال وان كان
قائما الا انه بعيد وبتقدير ان يكون مشكوكا فيه فلا يكون رافعا للاصل بخلاف ما ذكروه من الامثلة اذ ليس
الاصل هو الحل في الكل والاجتهاد غير جار فيها لعدم العلامة المرجحة حتى انه لو تقدح احتمال وجود العلامة
الدالة على الاباحة كما في الميتة والمذكاة قلنا امتنع الاباحة على وجه لنا في المذهب ثم يلزم من ذلك تحريم تناول
الاغذية مطلقا كما قيل بتحريم الاكتساب ولا يخفى ما في ذلك من الوقوع في الحرج وهو القاء النفس في التهلكة وهو
خلاف اجماع الامة وخلاف قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة **المسألة الثالثة عشر** في السعر والغلاء
والرخص وانه من الله تعالى اما السعر فهو عبارة عن تقدير اثمان الاشياء وارتفاعه غلاء وانحطاطه رخص وهل

خماسا

بلغ

هو

هو من الله تعالى او من العبيد قالت المعتزلة انه مستند الى افعال العبيد بتواضعهم على تقدير اثمان الاشياء في
بتلك من في كل وقت على حسبه وان ارتفاع السعر وانحطاطه غير خارج عن افعالهم وبهذا يصح ان يقال ظلم من حاصر
بلده وضيق على اهله الشدة ومنعهم من الاسباب بحيث قلت عليهم الاشياء وتوفرت رغباتهم فيها حتى ارتفعت
الاسعار انه اوجب الغلاء ورفع السعر وان في وقت الغلاء ارتفاع الاسعار اذا فتح اهواله واقحش ما فيها على الناس
ومكنهم من الاشياء عنها بحيث انحط السعر يقال اوجب بفعله ذلك الرخص وانحطاط السعر حتى انه يمدح على
ذلك ويذم على الاول ولولا انه من فعله لما كان كذلك ومذهب اهل الحق ان ذلك كله من الله تعالى ومستند الى خلقه
وتقديره وقضائه وقدره لانه امر حادث وكل حادث لا يكون الا باحداث الله تعالى وخلقه وارادته على ما سبق
بيد غير ان ذلك قد يكون باسباب سماوية ظاهرة غير مكتسبة للعباد كانقطاع الغيث وجدب الارض وقلة الزرع
وهلاكهما بحيث يتوفر الرغبات على شرى الطعوم لقلته وشدة الاحتياج اليه فيرتفع سعره على حسب قلته وتوفر
الدواعي عليه والرخص باشياء اخرى مقابلة لهذه الاشياء وقد يكون ذلك باسباب مكتسبة للعباد كما ذكروه
من الامثلة غير انه لا معنى لاكسابهم انهم الفاعلون لذلك الاشياء والخالقون لها بل الخالق هو الله تعالى والقدرة
الحادثة غير مؤثرة في الخلق على ما سبق تعريفه وقد يكون ذلك من الاجتماع الامرين وقد يكون من اسباب سماوية
مخفية غير ظاهرة لنا وذلك كلما كما شاهد من الرخص تارة مع وجود اسباب ظاهرة مقتضية لوجود الغلاء ومن
الغلاء تارة مع وجود الاسباب المقتضية للرخص وما ذكروه من اضافة الغلاء والرخص الى فعل السلطان فلا
يدل على انه من فعله وخلقه فانه كما يصح ان يقال اوجب الرخص والغلاء يصح ان يقال احيا الناس واماتهم مع ان الاحياء
والاماتة غير مقدورة له بالاجماع اذ هو خارج عن محل قدرته وما وقع منه لخلافه انه مخلوق فعلا للعبد فانما
هو الفعل القائم بمحل قدرة العبد بل اضافة ذلك الى فعله انما كان بطريق المجاز من حيث ان الغلاء والرخص وقع
عقيبه بحكم جري العادة ملازما للفعل المكتسب له القائم بمحل قدرته وان كان حادثا بخلق الله تعالى كما يضاف الموت والاحياء
اليه **الاصل الثاني** في انه لا خالق الا الله ولا مؤثر في حدوث الحوادث سواه ويشتمل على مقدمة ومقصد
وفروع **اما المقدمة** ففي بيان معنى الخلق والمخلوق اما الخلق فقد يطلق في اللغة ويراد به ايجاد الشيء واختراعه
لا من شيء وقد يراد به الهم بالشيء والعزم على فعله ومنه قول الشاعر فلانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق
ثم لا يفري والمراد من قوله فلانت تفري اي تمضي ما خلقت اي هممت به ومنه قول الحجاج اذا هممت امضيت وخلقت
خلقت افريت وقد يراد به التقدير بمعنى الظن والحسبان ومنه يقال الخلق يخيل في الذاتي وقدرته فيها او معنى
تقديره قطعيته وقد يراد به التقدير بمعنى المساواة بين شيئين ومنه يقال الحذاء الذين يقددون بعض
طاقات النعل ببعض ويسمون منها الخلق ومنه يقال الخلف الاديم اي قدرته وفي معنى هذا اطلاق الخالق
على ايجاد شيء على مقدار شيء لم يسبق له الوجود وقد يطلق الخلق بمعنى الكذب في الامر واليه الاشارة بقوله تعالى
ان هذا الا خلق الاولين اي اكاذيبهم ومنه قوله تعالى وتخلقون افكا اي تكذبون كذبا وعلى هذا قال الخالق

وليوم لكن

الى الله تعالى بمعنى الاختراع والايجاد وبمعنى القصد الى الشيء وبمعنى التسوية صحيح دون الخلق بمعنى التقدير و
الكذب فيكون مشاركا للعباد في الاتصاف بالخلق بمعنى القصد الى الشيء وبمعنى التقدير والتسوية
دون الخلق بمعنى الايجاد والاختراع اذ هو المتفرد به دون غيره كما يأتي واذا عرف مدلول اسم الخلق واختلاف
اعتباراته فقد اختلف المتكلمون فيما هو جهة الحقيقة منه فذهب اصحابنا واكثر المعتزلة الى انه حقيقة في الايجاد
والاختراع ومجاز فيما عداه وذهب الجبائي وابنه ابو هاشم الى انه حقيقة في التقدير بمعنى الظن والحسبان ثم بنيا
على هذا الاصل ان الرب تعالى لا يوصف بكونه خالقا حقيقة لاستحالة الظن والحسبان الذي هو مدلول اسم الخلق
حقيقة في حقه وان كان موجدا ومخترعا في حقيقته والحق في هذه المسألة ان اطلاق اسم الخلق وان كان لما ذكرناه من
الاعتبارات واقع وكونه حقيقة في الكل ومجازا في البعض او انه مشترك او حقيقة في الكل فمن جملة الوضع اللغوي
على اصول ارباب الاصول دون من لا اعتبار له من الشذوذ لا يثبت بغير الدليل القاطع وهو النقل المتواتر عن ارباب
الوضع والسمع القاطع من جهة الشرع ولم يوجد شيء من ذلك وان كان الاشبه والاغلب على الظن ما ذهب اليه
اهل الحق من ائمتنا اذ هو الشايع الذايع المتبادر الى الافهام من اطلاق اسم الخلق دون ما عداه من الاعتبارات
واما الحق في الخلق بمعنى الايجاد والاختراع هل هو نفس المخلوق او غيره فاختلفوا فيه فذهب الائمة من المتكلمين
واهل الحق الى ان الخلق هو نفس المخلوق والايجاد نفس الموجود والاحداث نفس المحدث ثم بنوا على هذا الاصل
رسم الخلق بانه المقدور الموجود بالقدرة القديمة وربما عبروا عنه بانه المقدور الموجود الخارج عن محل القدرة و
ذهبت الكرامية الى ان الخلق والاحداث صفات حادثة قائمة بذات الرب تعالى وهو ما يلزم من بيان امتناع قيام
الحوادث بذات الرب تعالى واما اهل الحق فقد احتجوا بالنص والاطلاق والمعقول اما النص فقوله تعالى هذا خلق
الله اراد به المخلوق واما الاطلاق فان العرف شايع ذايع بقولهم انظر الى خلق الله وهذا خلق الله اشارة الى المخلوق
واما المعقول فهو ان الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق فلا يخلو اما ان يكون وجوديا او لا وجوديا لا جائز ان
يكون لا وجوديا فان نقيض الخلق لا خلق ولا خلق عدم الاتصاف المعدوم المستحيل به فكان الخلق وجوديا
لو كان وجوديا فاما قديما او حادثا لا جائز ان يكون قديما والا لزم قدم المخلوق ضرورة استحالة خلق ولا
مخلوق وان كان حادثا فاستدعى خلقا آخر والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فان قيل لو كان
الخلق هو نفس ايجاد الشيء واختراعه لم يكن فرق بين الايجاد والموجود الذي هو نفس الخلق لكن يمكن تعقل التفرقة بين ايجاد
الشيء في نفسه وايجاده بايجاد غيره لما بينه من وجهين الاول انا قد نعقل وجود الشيء في نفسه ونجهل ايجاد
الغير له بغيره بالدليل والمعلوم غير ما ليس بمعلوم الثاني انه يصح ان يقال هذا الموجود بايجاد الغير له فيضاف الموجود
بالايجاد والصفة غير الموصوف واذا كان كذلك فلا يكون الخلق هو المخلوق ولا الايجاد هو نفس الموجود واما
اطلاق الخلق بازاء المخلوق فلا يدل على ان الخلق في الحقيقة هو نفس المخلوق بل انما ذلك تعبير باسم الخلق عن
المخلوق بطريق التجوز لكونه سببا او ملازما كما في اطلاق القدرة على المقدور في قولهم انظر الى قدرة الله تعالى

مقدوره

مقدوره وهو دليل التأويل لما ذكرناه من الدليل على كون الخلق حقيقة زائدة على المخلوق وما قيل من المعقول فهو
لازم على القائلين بتعلق القدرة بالمقدور والعلم بالمعلوم مع ان التعلق زائد على القدرة والمقدور والعلم
والمعلوم والجواب قولهم انا ندرك التفرقة بين الايجاد والموجود والخلق والمخلوق قلنا ان عنيتم اللفظ والمعنى الاول
مسلم والثاني ممنوع بل التفرقة انما هي بين الايجاد والموجد والخالق والخلق لا بين الخلق والمخلوق والايجاد
والموجود فلا وبهذا يندفع ما ذكروه من الوجه الاول واما الوجه الثاني فيندفع ايضا اذ لا مانع من وصف الشيء
بنفسه واضافته الى نفسه عند اختلاف اللفظ كما تقرر وقولهم ان التعبير بالخلق عن المخلوق مجاز ليس كذلك اذ
الاصل في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من التجوز فيما ذكروه من القدرة والمقدور التجوز فيما نحن فيه كيف
وان التجوز بالخلق عن المخلوق يستدعي المغايرة بين مسميهما وهو ممتنع بما بيناه واما النقض بتعلق القدرة
بالمقدور والعلم بالمعلوم فيندفع بما بيناه ايضا [illegible] على كون المقدور موجودا بالقدرة وكون المعلوم
معلوما بالعلم وحقيقة ذلك بما فيه كفاية وا[illegible] فهو ان جميع الممكنات مقدورة للرب تعالى
من غير واسطة وان حدوثها ليس الا به وهذا هو مذهب اهل الحق خلافا للفلاسفة واصحاب التولد والطبائع
والمنجمين والثنوية والمعتزلة والشيعة على ما يأتي تفصيل مذهب كل فريق في موضعه وقد احتج الاصحاب بمسالك
الاول انه لو كان شيء سواه تعالى موجدا لشيء من الممكنات الحادثة لكان علة لكل حادث واللازم ممتنع فالملزوم
مثله بيان الشرطية هو انه اذا كان شيء علة لوجود بعض الحوادث والمعلول من كل حادث وجوده ومسمى الوجود
متحد في جميع الحوادث فما كان علة له في البعض كان علة له في الباقي ضرورة اتحاد المعلول وبيان امتناع اللازم
هو ان من خالف في هذه المسألة معترف بان ما اوجد بعض الحوادث ليس علة لكل حادث على ما سيأتي تحقيقه في
موضعه ولقائل ان يقول هذا انما يلزم ان لو كان مسمى الوجود مشتركا بين الحوادث وليس كذلك على ما سبق
وان سلمنا ان مسمى الوجود مشترك فما المانع من ان يكون تأثير العلة في وجود بعض الحوادث مشروطا بما به التعين
وما به التعين غير مشترك فلا يلزم الاشتراك في المعلولية لتلك العلة الواحدة وان سلمنا عدم الافتراق ولكن ما
ينافيه الزام الخصم ابطال الملزوم ضرورة تصويبه في اللازم وليس ذلك اولى من تخطيته في اللازم ضرورة تصويبه
في الملزوم المسلك الثاني انه قد ثبت في مسألة اثبات واجب الوجود انتهاء جميع الممكنات في الوجود اليه ضرورة
قطع التسلسل والدور الممتنع وبينا ان ايجاده لما يوجد من الممكنات لا يكون الا بالقدرة والاختيار فيصير كون ذلك
الحادث مقدورا لله تعالى دون الواجب والممتنع حكم لا بد له من علة وعلته انما هو الامكان والامكان مشترك بين
جميع الممكنات ويلزم من الاشتراك في العلة الاشتراك في المعلول وهو صحة المقدورية فيلزم من كون جميع
الممكنات مقدورة للرب تعالى امتناع استناد شيء من الحوادث الى غيره تعالى والا لزم عند اجتماع المؤثرين على اثر واحد
من المحال في مسألة التوحيد وهو تام ولقائل ان يقول وان سلمنا صحة المقدورية للرب تعالى بالنسبة الى بعض
الممكنات غير انه لا معنى لصحة المقدورية غير امكان المقدورية والامكان عدم والعدم لا يكون معللا كما سبق

في مسئلة الرؤية ولا جواب لها الا بالعود الى تعليل المقدورية فيهما ولئن سلمنا امكان التعليل بصحة المقدورية
ولكن لا نسلم ان الامكان صالح للتعليل لكونه عدميا على ما سبق بيانه في الرؤية وان سلمنا امكان التعليل
بالامكان ولكن انما يلزم التعليل به ان لو لم يوجد غيره ولا نسلم انه لا صالح سواه والبحث والسبر لا يدلان على
عدم ما سواه يقينيا على ما اسلفناه في تعريف اقسام الدليل فان سلمناه لا لانه على عدم ما سواه ولكن غايته
بما يدل على وجود غيره وذلك لان ما وقع به الاتفاق على كونه مقدورا للرب تعالى وان كان مشاركا للباقي
في الامكان فمفارق لها بخصوص ذاته وتعينه وعند ذلك فلا مانع من القول بان خصوص تعينه هو العلة
لصحة المقدورية او ان العلة مجموع الامرين او ان العلة خصوص التعين والامكان شرطا او ان الامكان علة
التعين شرطا وعلى كل تقدير فيمتنع تعدي الحكم الى غيره ضرورة عدم الاشتراك فيما به التعين وان قيل بان
الامكان كاف في التصحيح فدعوى مجردة عن الدليل وليس ذلك اولى من القول بان خصوص التعين كاف وان
ذلك لا يتم الا بالمجموع وان سلمنا ذلك لا لما ذكرتموه على ان الامكان هو العلة المصححة ولكن لا يلزم من الاشتراك
فيه بين الحوادث الاشتراك في المقدورية لله تعالى لا لانه من كون بعض الحوادث وهي افعال العباد
مقدورة لهم ان يكون صحة المقدورية للعبد ايضا معللة بالامكان لاستحالة تعلق القدرة الحادثة بالواجب
والممتنع كما ذكرتموه ولا بد ان يكون علة مصححة ولا مصحح غير الامكان وهو مشترك بين مقدور العبد وما عداه
من الاجسام والاعراض الخارجة عن محل قدرة العبد فالزم من ذلك ان يكون الاجسام والاعراض الخارجة عن محل
قدرة العبد مقدورة له وكذلك فيما نحن فيه وما وقع به الالزام من تاثير القدرة القديمة في مقدورها دون
القدرة الحادثة الخارجة عن محل الجمع فان القدرة الحادثة وان لم تؤثر في مقدورها فيصح ان يقال ان الفعل
بمحلها هو مقدورها دون غيره وحيث هذه المقدورية تستدعي مصححا كما في المقدورية بجهة التاثير وما
اورد عليه اسولة اخرى يمكن الانفصال عنها بما نبهنا عليه في مسئلة الرؤية فلا حاجة الى ذكرها المسلك
الثالث هو انه قد ثبت ان الامكان صفة مشتركة بين الممكنات وانه هو المحوج الى المؤثر وعند ذلك فاما ان
الامكان يحوجها الى مؤثر معين او غير معين لا جائز ان يكون غير معين لان ما لا يكون معينا في نفسه لا يكون
موجودا وما لا يكون موجودا لا يكون علة لوجود غيره وان كان معينا فلذلك المعين اما ان يكون ممكنا او واجبا
لا جائز ان يكون ممكنا والا لكان امكانه ذلك الذي يحوجه الى نفسه فيكون موجدا لنفسه وكل ما وجد بنفسه
فهو واجب وليس بممكن وهو خلاف الغرض وان كان واجبا فهو المطلوب لقائل ان يقول لا نسلم ان الامكان هو المحوج
الى المؤثر بل هو شرط الاحتياج الى المؤثر ولا يلزم من الاشتراك في شرط التاثير الاشتراك في المحوج الى المؤثر وان
سلمنا ان الامكان هو المحوج الى المؤثر وان المؤثر في الوجود لا بد وان يكون معينا ولكن معينا واحدا لايجاد
جميع الممكنات او لكل ممكن معين بحسبه الاول مم والثاني مسلم وعند ذلك فلا يلزم من كون الامكان
محوجا في كل حادث الى معين بخصه ان يكون كل معين بتقدير ان يكون ممكنا موجدا لنفسه بل جاز ان يكون

بايجاد

بايجاد غيره له وان كان هو موجد الغيره المسلك الرابع هو انه قد ثبت ان الباري تعالى قادر اما للذات او بواسطة
قيام القدرة بذاته فذاته مستلزمة لكونه قادرا اما بواسطة او بغير واسطة وعلى كلا التقديرين فنسبة ذاته
الى جميع الجائزات نسبة واحدة فيلزم ان يكون قادرا على جميع الممكنات واذا كان قادرا على جميع الممكنات فلو
اسناد بعض الممكنات الى غيره في الوجود فعند اجتماع المؤثرين اما ان يوجد باحدهما او بهما او لا يوجد بواحد
منهما والكل محال اما الاول فلما فيه من تعطيل اثر احدهما عن غيره او لويه واما الثاني فلما سلف من امتناع
الحكم الواحد بعلتين مختلفتين واما الثالث فلما فيه من تعطيل المؤثرين وهذه المحالات انما لزمت من فرض
وجود الحوادث بغير الله تعالى فيكون محالا ولقائل ان يقول لا نسلم ان الرب تعالى وان كانت ذاته مستلزمة لقادريته ولكن
لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات نسبة واحدة اذ الممكنات متمايزة بذواتها ومختلفة بتعينها وما هذا
شانه فلا يلزم ان يكون ذات الباري تعالى بالنسبة اليه متساوية وليس العلم بذلك من الضروريات واذا كان
نظريا فلا بد من اقامة دليله وان سلمنا ان نسبة ذاته الى جميع الحوادث نسبة واحدة ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك
ان يكون جميع الممكنات مقدورة له فانه لا مانع من ان يكون تعين بعض الممكنات شرطا في تعلق القدرة
القديمة به وان تعين البعض يكون مانعا من ذلك المسلك الخامس هو ان كل ممكن فهو قابل الوجود والعدم
فلو كان مؤثرا في وجود غيره لكان الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال وهو ضعيف ايضا اذ هو مبني على
ان وجود الممكن زائد على ذاته حتى يصح القول بالقابلية والمقبولية ان القائل بصحة ان يكون غير المقبول ولا
كان الشيء قابلا لنفسه وهو محال وهو غير مسلم على ما يأتي في مسئلة المعدوم وهل هو شيء ام لا ولئن سلمنا صحة
كونه قابلا للوجود ولكن لا نسلم الاحالة في كونه مع ذلك مؤثرا في وجود غيره على ما عرف من مذهب المعتزلة في تولد
العبد للافعال القائمة بذاته مع كونه فاعلا لها ومؤثرا فيها كيف وانه لا معنى للمقبولية والتاثير غير نسب خاصة
اضافية معينة ولا مانع من اتصاف الذات الواحدة وان كانت بسيطة لا تركيب فيها بالنسب المتعددة والاضافات
المختلفة كما سبق تعريفه فكيف اذا كانت مركبة والمعتمد هاهنا ان يقول قد ثبت ان الرب تعالى قادر بقدرة قديمة
على ما سبق في الصفات وعند ذلك فاما ان يكون قادرا على كل الحوادث الممكنة او انه غير قادر على بعضها
لا جائز ان يكون غير قادر على بعضها مع كونه ممكنا في نفسه والا كان الرب تعالى عاجزا بالنسبة الى ذلك البعض
الممكن والعجز على الله تعالى محال كما سبق تحقيقه وان كان قادرا على كل الممكنات فلا يخلو اما ان يقدر في حدوثها الى مؤثر او لا
يفتقر الى مؤثر لا جائز ان يقال بالثاني لما بيناه في مسئلة اثبات واجب الوجود وان كانت مفتقرة الى المؤثر فلا
يكون المؤثر هو الله تعالى او غيره او هما معا فان كان المؤثر غير الله تعالى فحصول الاثر منها اما ان يقال بامكان تاثير قدرة الله
تعالى فيها او لا يقال به فان قيل بعدم امكان تاثير قدرة الله تعالى فيها فهو عاجز عنها وليست مقدورة له وهو
محال لما سبق وان قيل بامكان تاثير القدرة القديمة
مع بحاله الشرط للذي يوجب كون الرب تعالى عاجزا عن بعض الممكنات وهو محال كما تقدم وان قيل بامكان تاثير القدرة
فيها فعند اجتماع المؤثرين اما ان يكون وجود ذلك الحادث بهما او باحدهما او لا بواحد منهما فان كان الاول او

منهما يقتضيه تحيّر الرب تعالى او هو محال وان وجد بهما فهو محال لما تبين في امتناع مخلوق بين خالقين وان وجد
بأحد دون الاخر فان كان المعطل هو الله تعالى لزم عجزه وهو على الله تعالى محال وان كان المعطل غيره فهو المطلوب فان قيل لم لا يلزم
من كونه غير قادر على بعض الممكنات ان يكون عاجزا انما يلزم لو امكن ان يكون مقدورا له وما لا يمكن ان يكون مقدورا
فلا يقال انه معجوز عنه ولهذا فانه لما كان الجمع بين الضدين غير ممكن ان يكون مقدورا للرب لا يوصف بالعجز عنه
وان سلمنا انها مقدورة للرب تعالى ولكن لم قلتم انها يجب ان تكون موجودة بايجاده وما المانع من ان تكون مقدورة
له غير موجودة بقدرته كما قلتم في افعال العباد المختارين انها مقدورة لهم وان كانت قدرتهم غير مؤثرة فيها ومع
كونها مقدورة له لا يوصف بالعجز فيها اذا لم يكن هو الموجد لها كالعبد بالنسبة الى افعاله المقدورة له وان سلمنا
انه يجب ان يكون مؤثرا فيها ولكن ما المانع من اجتماع مؤثرين على اثر واحد وما ذكروه في امتناع مخلوق بين خالقين
ففيه الكلام عليه ايضا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على انه لا خالق الا الله تعالى ولكنه معارض بما يدل على وجود خالق
غير الله ودليله المعقول والمنقول اما المعقول ففي التحقيق مذهب كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل
ان شاء الله تعالى واما المنقول فايات من الكتاب الاولى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين ووجه الاستدلال
به من وجهين الاول لفظ الاية صريح في اثبات خالقين الثاني انه اذا اثبت المفاضلة بينه وبين غيره في الخلق وذلك
يستدعي الاشتراك في اصله الثانية قوله تعالى اخبارا عن الخضر في قوله لموسى عليه السلم فلا تسئلني عن شيء حتى
احدث لك منه ذكرا اضاف الاحداث الى نفسه والرب تعالى قرره على ذلك الثالثة قوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت فدل على ان ما فيه من التفاوت والاختلاف ليس خلقا لله تعالى فيكون خلقا لغيره الرابعة قوله
الذي احسن كل شيء خلقه دل على انه لا يخلق الا الحسن والقبيح يجب ان يكون مخلوقا لغيره الخامسة قوله تعالى ما
اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك السادسة قوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون
وقوله اعملوا ما شئتم الى غيرها من الايات الدالة على اضافة العمل الى العباد والعمل المضاف الى شخص لا يمكن ان يكون
مضافا الى غيره والجواب عن الاشكال الاول ان ما امكن ان يكون مقدورا لله تعالى فلا يوصف بكونه عاجزا عنه وانما
يوصف بالعجز عما لا يمكن ان يكون مقدورا له مع امكان ذلك الشيء في نفسه والجمع بين الضدين غير ممكن في نفسه
فلا يكون بعدم القدرة عليه عاجزا عنه كما حققناه في مسئلة العجز وعن الثاني انه لا معنى لكون الشيء مقدورا للقدرة
غير امكان تاثير القدرة فيه او ان الاثر قائم بمحل القدرة وواقع على وفق الارادة كما هو مذهبنا في افعال العبد
المختار فاذا كانت قدرة الرب تعالى غير مؤثرة في الحادث ولا هو قائم بمحل قدرته لاستحالة قيام الحوادث بذاته
تعالى كما سبق فلا معنى لكونه مقدورا له تعالى وما لا يكون مقدورا له مع امكانه في نفسه فهو معجوز عنه وهذا بخلاف
فعل العبد المختار فانه وان لم يكن قدرته مؤثرة في ايجاده غير انه قائم بمحل قدرته وواقع على وفق اختياره وارادته وهو
معنى كونه مقدورا له وعن الثالث بما سبق ذكره في امتناع مخلوق بين خالقين وعن المعارضة اما الشبه العقلية
فما ذكرناه في الرد على كل فريق من المخالفين بجهة التفصيل في موضعه واما ما ذكروه من الايات فظاهرة غير قطعية

هو التمسك بالظاهر في موضع القطع واليقين غير مفيد ثم هي مأولة ومعارضة اما التأويل فلانه قد يمكن حمل
ما ذكروه على غير الخلق بمعنى الايجاد والاختراع فيجب الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وبما ذكرناه من النقل
ايضا اما قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين فلا حجة فيه قولهم انه صريح في اثبات خالقين عنه جوابان الاول
انه امكن حمل الخالقين على المقدرين ويكون معنى الاية تبارك الله احسن المقدرين ونحن لا نمنع من كون العبد
خالقا بمعنى كونه مقدرا على ما حققناه في المسئلة الاولى الثاني هو ان الخلق قد يطلق ويراد به الايجاد والاختراع
وقد يطلق ويراد به التقدير وقد يطلق ويراد به الكذب على ما حققناه في المسئلة الاولى واحسن معاني الخلق انما هو
الايجاد والاقتدار على الاختراع وعند ذلك فامكن ان يكون المراد بقوله تعالى احسن الخالقين انه مخصوص باحسن
معاني الخلق وهو الايجاد والاختراع ويجب الحمل عليه عملا بما ذكرناه من الدليل العقلي وعند ذلك فيكون الاية
حجة عليهم لا لهم قولهم انه اثبت التفاضل بينه وبين غيره في الخلق وذلك يستدعي الاشتراك في معنى اصل الخلق
عنه جوابان الاول المنع ولهذا فانه يصح ان يقال الرب تعالى خير من الاصنام المعبودة واليه الاشارة بقوله تعالى الله خير اما
يشركون مع انه لا خير فيما اشركوا به ويقال النبي خير من المشركين وان كان لا خير من المشركين فيه وقول حسان بن ثابت
يهجو من هجا النبي صلى الله عليه وآله وسلم اتهجوه ولست له بكفو فشركما لخيركما الفداء مع انه لا خير فيمن هجى النبي
عليه السلم والاطلاق العرفي شايع ذايع بقولهم الصايد لحق الصيد من غيره وورث المال الحق به من غيره مع انه لا
مشاركة بين الصايد وغيره ولا بين وارث المال وغيره في اصل الحق الثاني هو ان العرب قد يصف احد الشيئين بصفة
الاخر عند اقترانهما في الذكر كما في قولهم الاسودان للماء والتمر وقد تسميهما باسمه كالعمرين لابي بكر وعمر والقمرين للشمس
والقمر فلما ذكر غير الله تعالى معه وصف بصفته وان لم يكن متصفا بها وهذا الاحتمال وان لم يكن مقطوعا به ولكنه
قائم ويجب الحمل عليه لما ذكرناه من الدليل العقلي واما قوله تعالى حتى احدث لك منه ذكرا فيحتمل ان يكون اضاف احداث
الذكر اليه لانه مكتسب له وملازم لفعله المكتسب له وان لم يكن خالقا له ولا موجدا وذلك كما يقال فلان احيى فلانا اذا
استنقذه من الهلكة وان لم يكن موجد الحيوة ويقال فلان امات فلانا اذا هو قتله وان لم يكن هو الموجب لاماتته
وازهاق نفسه والاطلاق بذلك شايع غير منكر وقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت مرتب على قوله تعالى
الذي خلق سبع سموات طباقا فيكون عائدا اليه ومسكوتا عما سواه وبتقدير عوده الى خلق الله تعالى
مطلقا فمعناه لا تفاوت في خلق الله تعالى من حيث هو خلق وايجاد وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله الا ان يكون
من حيث هو خلق متفاوتا وهو غير مسلم وقوله تعالى الذي احسن كل شيء خلقه فمعناه علم كل خلق وصنعه تعالى
فلا يحسن الصانع العلاقة الا بعلمها او ليس المراد به خلق الحسن ولهذا فانه لا يقال لمن اوجد شيئا حسنا انه احسن
وان سلمنا ان المراد به انه خلق حسن فليس فيما يدل على ان غيره خالق الا ان يكون ثم ما هو خلق قبيح من حيث هو خلق
وهو غير مسلم على ما حققناه في مسئلة التحسين والتقبيح وقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك
من سيئة فمن نفسك اي باكتسابك والكسب ليس بخلق على ما يأتي ثم هو معارض بالقراءة الاخرى وهو قوله تعالى

فمن نفسك بالفتح اذ هو ورد على توهم ان السيئة من النفس وقوله تعالى جزاء بما كنتم تعملون اى تكسبون فان العمل قد يضاف الى العبد بمعنى الاكتساب او بسبب ملازمته للاكتساب كما ذكرناه وليس في ذلك ما يدل على كون العمل مخلوقا للعبد وفيه تاويل كل ما يرد من هذا القبيل واما المعارضة فآيات منها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون دل على ان اعمال العبد المختارية مخلوقة لله تعالى فان قيل قوله اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون اى الاصنام التي كانوا ينحتونها ويتخذونها الهة وهي لا محالة مخلوقة لله تعالى واطلاق اسم العمل على ما ينحت وتصور بصور خاصة سائغ لغة ومنه يقع هذا الباب من عمل فلان وان كان الباب نفسه ليس من عمله ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يأفكون فانما هي تلقف الحبال والعصي وليست فعلا لهم ويدل على هذا التاويل انه لو اراد به الاعمال المقدورة للعبد حقيقة لكان القول بانها من افعال الله ايضا فان ما يعمله العبد لا يكون فعلا لغيره والجواب هو ان حمل العمل على الاصنام مجاز والاصل في الاطلاق الحقيقة وفي اضافة العمل اليهم بقوله وما تعملون انما هو اضافة اكتساب لا خلق على ما تقدم وايضا قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وهو ظاهر في التعميم عند من يقول بصيغ العموم وعند من لا يقول بصيغ العموم فلما اقترن به من قرينة التمدح والاستعلاء ولو كان غيره خالقا لشيء من الاشياء لبطلت فائدة التمدح والاستعلاء وهو ممتنع ولان المخاطب يفعل في عموم خطابه حتى يقع ان عموم الاية مخصص بذاته وصفاته حيث انها اشياء وليست مخلوقة له لان التخصيص انما يكون باخراج ما هو داخل تحت عموم اللفظ عن كونه مرادا باللفظ فما لا يكون داخلا تحت عموم اللفظ فخروجه عنه لا يكون تخصيصا ولهذا يدل على ان المتكلم لا يدخل تحت عموم كلامه انه لو قال القائل اني قطعت كل ناظر لا يكون نفسه داخلا فيه ولا يكون هو منه مفهوما من لفظه ولذلك كان العموم مخصصا فهو خلاف الدليل ويجب حمله على غير محل التخصيص مطلقا تقليلا لمخالفة الدليل وايضا قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وقوله تعالى ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين امنوا ذكر ذلك في معرض الثناء على ارباب هذه الدعوات ولو لم يكن الزيغ والغل مخلوقا لله تعالى على راي من يجعل صدور ذلك من الله تعالى ممتنعا لكونه ظلما لما كان لسؤاله دفع ما لا يقدر عليه معنى ولا يمكن حمل هذه الدعوات على خلق الالطاف التي يعلم الله تعالى من الداعين عندها من هذه الامور اذ هو تجوز وترك للظاهر من غير دليل وايضا قوله تعالى وانه هو اضحك وابكى وانه يدل على كون الضحك والبكاء مخلوقا لله تعالى فيكون حجة على من قال هو مخلوق للعبد فحمل ذلك على خلق الاسباب الموجبة للاضحاك والابكاء ترك للظاهر من غير دليل فلا يسمع ايضا قوله تعالى ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها اي نخلقها فدل على ان كل مصيبة مخلوقة لله تعالى وذلك يعم الكفر والمعاصي وكل مصيبة فانها مخلوقة لله تعالى الى غير ذلك من الايات والظواهر ثم العمل بما ذكرناه اولى لموافقته الدليل العقلي ومخالفته لما ذكروه **واما الفروع** فثمانية ا في امتناع مخلوق بين خالقين ب في الرد على الفلاسفة الالهيين ج في الرد على الطباعيين د في الرد على الصابية في تحكيم نجوم

موجد غير الله تعالى ه في الرد على المنجمين وارباب الاحكام و في الرد على الثنوية والمجوس ز في الرد على المعتزلة في خلق الافعال ح في الرد على القائلين بالتولد **الفرع الاول** في امتناع مخلوق بين خالقين وهذا لا يعرف فيه خلاف بين العقلاء غير ان الرسم جار باقامة الدلالة عليه ليكون الحق معلوما بدليله ودفعا لوهم من يتوهم جواز نقيضه ولنا فيه مسلكان المسلك الاول انه لو جاز وجود مخلوق واحد بين خالقين لم يخل اما ان يكون لكل واحد منهما تأثير فيه او لا تأثير لواحد منهما فيه او ان احدهما هو المؤثر فيه دون الاخر فان كان لا تأثير لكل واحد منهما فيه فليس مخلوقا لهما وان كان احدهما هو المؤثر فيه دون الاخر فالخالق له هو المؤثر فيه والاخر ليس خالقا فيكون مخلوقا لاحدهما لا لهما وان كان كل واحد منهما مؤثرا فيه فاما ان يكون كل واحد منهما مستقلا بخلقه وايجاده او غير مستقل فان كان كل واحد مستقلا بالخلق فلا معنى لكونه مستقلا به الا انه وجد به دون غيره ويلزم من استقلال كل واحد منهما امتناع استقلال كل واحد منهما كما تقرر فيما تقدم وان لم يكن كل واحد منهما مستقلا بخلقه وايجاده او غير مستقل فان كان كل واحد مستقلا بالخلق فلا معنى لكونه مستقلا به الا انه وجد به دون غيره ويلزم من استقلال كل واحد منهما امتناع استقلال كل واحد منهما كما تقرر فيما تقدم وان لم يكن كل واحد مستقلا بالخلق فتأثير كل واحد منهما فيه اما في كله او بعضه فان كان مؤثرا في كله فاما ان يكون تأثيره على وجه تحقيق الخلق والايجاد او لا على وجه تحقيق الخلق والايجاد فان كان الاول عاد لزوم الاستقلال وهو ممتنع وان كان الثاني فلا معنى للتأثير الا ذلك والا فلا تأثير له وان كان كل واحد مؤثرا في البعض فلا يخلو اما ان يكون المخلوق متبعضا او غير متبعض فان لم يكن متبعضا فالقول بالتأثير في بعض ما لا بعض له محال وان كان متبعضا فاما ان يؤثر كل واحد منهما في كل بعض من الابعاض او كل واحد في بعض غير الذي اثر فيه الاخر فان كان الاول عاد الكلام في كل واحد من الابعاض وهو ممتنع وان كان الثاني فالمخلوق لكل واحد منهما غير مخلوق للاخر وليس مخلوقا واحدا بين خالقين وهذه الطريقة على هذا التحرير والتقرير فيما لم نجدها لاحد غيري وهي عامة في نفي خالقين لمخلوق واحد وسواء كان واحد من الخالقين بالذات او بالاختيار او احدهما بالذات والاخر بالاختيار المسلك الثاني انه قد ثبت في المسألة الاولى انه لا خالق غير الله تعالى وثبت في الوحدانية امتناع وجود الهين ويلزم من ذلك امتناع وجود خالقين مطلقا وسواء اتحد المخلوق او تعدد وهو المطلوب فان قيل لو فرضنا اتصاف جوهر فرد بكونه متحيزا واحدا في حالة كون الاخر جاذبا له فلما ان حصل في ذلك الحيز بحركة او حركتين فان كانت حركة واحدة فالاول باطل لاستحالة اجتماع مثلين في محل واحد وان كانت حركة واحدة فاما ان لا يكون مستندا الى واحد منهما او مستندا الى احدهما دون الاخر او مستندا اليهما الاجائز ان يقال بالاول والا كان الفعل حاصلا من غير فاعل وهو محال ولا جائز ان يقال بالثاني لعدم الاولوية فلم يبق الا الثالث وهو المطلوب قلنا هذا انما يلزم على المعتزلة واما نحن فالحركة عندنا مستندة في وجودها الى الله تعالى لا اليهما **الفرع الثاني** في الرد على الفلاسفة الالهيين والذي عليه اعتماد الحذاق من الفلاسفة الالهيين ان الباري تعالى واحد من كل جهة وانه لم صفة وجودية لا داخلة في ذاته ولا خارجة عارضة لذاته كما سبق من ايضاح مذهبهم وحكاية شبههم على ذلك في اثبات

الصفات ثم سوا ما في الثاني الواحد لا يصدر عنه الا الواحد محتجين على ذلك بامرين الاول انه لو صدر عنه شيئان
لم يخ اما ان يتفقا من كل وجه او يختلفا من كل وجه او يتفقا من وجه ويختلفا من وجه فان كان الاول فلا تعدد لان
التعدد مع عدم التمايز مح وان كان الثاني او الثالث فهما في الجملة مختلفان وعند ذلك فاما ان يكون صدور
كل واحد منهما عنه من الجهة التي كان صدور الآخر عنه بها او من جهة اخرى لا جايز ان يقال بالاول لان العلة لا بد وان
يكون بينها وبين المعلول ملائمة ومناسبة بها يتهيأ لها وجود المعلول والا لما كان صدور ذلك المعلول عنها اولى
من صدور غيره ولا اولى من صدوره عن غيره بل كان كل موجود صالحا لان يكون علة لاي موجود كان وهو مح
وما ناسب احد المعلولين المختلفين لا يمكن ان يناسب المعلول الآخر ولهذا فانا نستدل باختلاف الآثار
كالحرارة والبرودة في الجسم الواحد على اختلاف المؤثرات فيه ويلزم من ذلك ان الواحد اذا كان علة لامرين مختلفين ان
يكون علة لهما بجهتين مختلفتين وهو القسم الثاني وعند ذلك فالجهتان المختلفتان اما من صفات ذاته او لا
فان كانت من صفات ذاته فهو محال اذ لا صفة له لا داخلة في ذاته ولا خارجة عن ذاته كما سلف تحقيقه في الصفات
بل هو واحد من كل وجه وان اختلفت الاسماء وتعددت وان لم يكن من صفات ذاته فالكلام في صدوره كالكلام
في الاول ويلزم منه التسلسل والدور الثاني انه لو صدر عنه شيئان فيكون قد صدر عنه شيء وما ليس ذلك الشيء وهو تناقض
وهذه المحالات انما لزمت عن صدور الكثرة عن واجب الوجود فلا كثرة فيجب ان يكون ما يصدر عنه واحدا لا تعدد
فيه وهذا المعلول الواحد اما ان يكون موجودا في موضوع او موجودا لا في موضوع لا جايز ان يكون موجودا في موضوع
والا كان عرضا وكان علة لما بعده ويلزم من ذلك ان يكون علة للموضوع الذي لا قوام له في الوجود الا به وهو دور ممتنع
وان كان موجودا لا في موضوع فهو جوهر ولا يخ اما ان يكون مركبا او بسيطا فان كان مركبا فهو ممتنع لوجهين الاول انه
يلزم منه صدور الكثرة عن واجب الوجود وقد قيل بامتناعه الثاني انه يلزم منه ان يكون علة لغيره ومفرداته من جملة الاغيار
فيكون علة لها وهو فلا يتم وجوده دونها وهو ايضا دور وان كان بسيطا فاما ان يكون داخلا في المركب او لا يكون داخلا
في المركب لا جايز ان يكون داخلا في المركب والا فهو اما ان يكون حالا او محلا فان كان حالا فهو الصورة الجسمية ويلزم ان يكون
علة لغيره ومن جملة الاغيار المادة التي لا وجود للصورة الجسمية دونها كما يأتي وهو دور وان كان محلا فهو المادة الجسمية
ويلزم ان يكون علة لغيره ومن جملة الاغيار الصورة الجسمية التي لا وجود للمادة دونها كما يأتي ايضا وهو دور وان لم يكن
داخلا في المركب فاما ان يكون مجردا عن المادة وعلائقها وهو العقل او هو مجرد عن المادة دون علائقها وهو النفس ولا
جايز ان يكون نفسا والا كان علة لغيره وهو نفس وان لم يكن موجودة في المادة فلا توجد دون وجود المادة كما يأتي تحقيقه
فلو كانت علة لها لزم الدور وهو مح فلزم ان يكون عقلا وهو ماهية مجردة عن المادة وعلايق المادة وهذا المعلول تبعه
جهات فانه واجب بالواجب لذاته وممكن بذاته ضرورة كونه معلولا وهو عالم بنفسه وبمبدأه لما تقرر في علم واجب الوجود
بنفسه وبغيره في صفة العلم وهذه الجهات تابعة لذاته ومن ذاته ما عدا وجوب الوجود فان لزم الواجب لذاته وباعتبار بذاته
هذه الجهات تصدر عنه الكثرة فباعتبار ماله من وجوب الوجود من مبدأه يوجب عقلا آخر وباعتبار علمه بمبدأه يوجب

نفس

نفس الفلك الاقصى اذ الافلاك عندهم ذوات نفس على ما يأتي وباعتبار علمه بنفسه يوجب صورة جرم الفلك الاقصى
وباعتبار كونه ممكنا يوجب مادة جرم الفلك الاقصى تنبيها للاشرف على الاشرف من الجهات والاخس على الاخس منها
وهذه الجهات فمثلها ايضا ثابتة للعقل الصادر عن المعلول الاول وباعتبارها ايضا يصدر عنه عقل آخر ونفس جرم
فلك الكواكب ومادته وصورته هو اقرب الافلاك الى الفلك الاقصى ثم العقل الثالث يوجب باعتبار جهاته عقلا آخر
ونفسا ومادة وصورة لفلك زحل ثم العقل الرابع يصدر عنه ايضا باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة
لجرم الفلك المشتري ثم العقل الخامس يصدر عنه ايضا باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك
المريخ ثم العقل السادس يصدر عنه باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك الشمس ثم العقل
السابع يصدر عنه باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك الزهرة ثم العقل الثامن يصدر عنه
باعتبار جهاته عقل آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك عطارد ثم العقل التاسع يصدر عنه باعتبار جهاته
عقل آخر ونفس ومادة وصورة لجرم فلك القمر الذي هو حشو مقعره الكائنات الفاسدات ثم العقل العاشر
الموجود مع جرم فلك القمر ويعبر عنه بالعقل الفعال يصدر عنه باعتبار جهاته ما في مقعر فلك القمر من الجسم
المشترك بين العناصر وصورها والنفوس الانسانية بمشاركة من القوابل وتهيؤها للقبول بمعاضدة اسباب سماوية
مستندة الى ارادات حادثة للانفس الفلكية وما زاد على ذلك من الاعراض والاوضاع كالاشكال والحركات والالوان
وغير ذلك من الاعراض الخاصة بالعلويات والسفليات فمن توابع ما اشرنا اليه من المعلولات بكل ما يناسبه هذا حاصل
معتقدهم في هذا الباب حكيناه على جهة الايجاز والاختصار وطريق الرد لاهل الحق عليهم في ذلك ان نقول ما ذكروه
في نفي صدور الكثرة عن واجب الوجود بذاته مبني على نفي الصفات الوجودية الزائدة على ذاته وقد سبق ابطاله في
الصفات وان سلمنا انه واحد من كل جهة فما المانع من صدور الكثرة عنه مع اتحاده وقولكم انه لا بد وان يكون بين العلة
والمعلول مناسبة فاما ان يراد به انه لا بد وان تكون العلة بحال يصدر عنها المعلول او معنى آخر فان كان الاول
فمسلم ولكن لا نم انتفاء هذا المعنى وان كان الثاني فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه وقولكم ان اختلاف الآثار
دليل على اختلاف المؤثرات مم حيث قلنا باختلاف المؤثرات انما كان عند علمنا ان الاثر غير صادر عن الآخر وقولكم
في الوجه الثاني انه يفضي الى التناقض ليس كذلك فان نقيض صدور الشيء عن الشيء لا صدوره عنه لا صدور ما ليس
هو ذلك الشيء سلمنا انه لا بد وان يكون العلة مؤثرة في المعلولات المختلفة باعتبار صفات زائدة على ذات العلة لكن
يلزم من امتناع صدور الكثرة عن الواحد الاول ان يكون ما يصدر عنه واحدا ويلزم من ذلك ان يكون ما يصدر عن ذلك
المعلول ايضا واحدا وهلم جرا وان لا يقع الكثرة وهو واقع وهو مح وما ذكرتموه من الجهات والصفات التي هي مبدأ
الكثرة في المعلول الاول اما ان يكون هي نفس ذاته او زائدة عليها فان كان الاول فلا تعدد ولا كثرة في غير التسمية وان
كان الثاني فاما ان يكون وجودية او غير وجودية فان كانت وجودية فاما ان لا يفتقر الى علة او يفتقر لا جايز ان يقال بالاول
والا كانت واجبة الوجود عندكم وخرجت عن ان تكون من الصفات ضرورة افتقار الصفة الى الموصوف كيف وانها

فمن توابع ما اشرنا اليه صح

ما يقتضى الى التعدد فى نوع واجب الوجود ولم يقولوا به وان كانت مفتقرة الى العلة فالعلة اما ذات الموصوف
بها او واجب الوجود لان ما عدا ذلك من توابعها فلا يكون علة لها لا جائز ان يكون هى ذات الموصوف بها لانه
بسيط فالفاعل لها والقابل عندكم ليس هو الفاعل ولا جائز ان يكون ذات المعلول الاول فقد صدر عنها
اكثر من واحد بعد اشيا ولم يقولوا به وان كان علتها هو ذات واجب الوجود فقد صدرت عنه الكثرة ولم يقولوا
به هذا كله ان كانت الجهات التى هى مبدا الكثرة وجودية وان كانت غير وجودية كالسلوب والاضافات فلا
يمكن صدور الكثرة عنها لان ما ليس بموجود لا يكون سببا للوجود على ما تقدم وان كانت سببا للوجود فلا
مانع من صدور الكثرة عن واجب الوجود باعتبارها لاتصافه بالصفات السلبية والاضافية كما ذكرتموه ثم
وان كان الامر على ما قيل فالمعلول الاول ايضا متصف بصفات اخرى اضافية وسلبية لكونه مبدا لغيره وعالما
بمعلومه ومجردا عن المادة وعلائقها فلم لا كانت هذه الجهات ايضا مصدرا للكثرة وان يصدر عنها اشياء
زيادة على ما صدر عن غيرها وان سلم انحصار الجهات المؤثرة فيما ذكرتموه فلم كانت العقول المعلولة منحصرة فى
عشرة والافلاك ونفوسها فى تسعة ولم لا كانت اكثر من ذلك او اقل وان سلم لزوم الحصر فيما ذكرتموه فلم كان اختصاص
كل عقل بما صدر عنه اولى من غيره من العقول ولم كان العقل الفعال بما صدر عنه اولى من غيره وما صدر عن
غيره اولى به من العقل الفعال فلئن قلتم ان العقول وان اتحدت فانها مختلفة نوعا فكذلك كان اختلاف
اثارها فيحتاجون الى بيان الاختلاف بالنوعية ثم اذا قيل ذلك فى العقول فما المانع ان يقع مثله فى النفوس
الفلكية والاجرام الفلكية وان كل نفس معلولة لنفس وان كل فلك معلول لفلك وان الانفس الانسانية صادرة
عن الانفس الفلكية والاجسام العنصرية صادرة عن الاجسام الفلكية بل اولى لانكم راعيتم المناسبة بين العلة
والمعلول ولا يخفى ان المناسبة بين النفوس والنفوس والاجسام والاجسام اقرب منها بين العقول والنفوس
والعقول والاجرام فهذه كلها الزامات لازمة واشكالات مشكلة لا جواب عنها الا بمحض التحكم الذى تاباه الفطر
المستقيمة وتشمئز منه العقول السليمة ولما ابطل قولهم بالعقول والنفوس الفلكية فيما انشانا فى موضعه
شرع فى **الفرع الثالث** فى الرد على الطبايعيين واعلم ان ما خالف فيه الطبيعيون لاهل الحق من المسائل كثيرة
متعددة وسنستقصى الرد عليهم فى كل موضع بحسبه والرد عليهم هاهنا انما هو فى خصوص ما يخالفون فيه من نفى مؤثر
من موجد غير الله تعالى وقد ذهبت الفلاسفة الطبيعيون الى ان بعض ما يشاهد من حركات الاجسام البسيطة والمركبة
والاثار الصادرة عنها انما هو لقوى موجودة فى تلك الاجسام وقد خلوها عنها والمركب يحصل من ذلك الجسم بما
صدر عنه اولى من غيره ثم صدور ما صدر عن تلك القوة اما ان يكون متنوعا او غير متنوع بل على نهج واحد
والمتنوع اما ان يكون معه شعور به او لا مع شعور به فان كان الاول فحركة الحيوان وان كان الثانى فحركة النبات
فى نموه ونشوه وغيره وان كان على نهج واحد فاما ان يكون ايضا مع شعور به او لا مع شعور به فالاول كالحركة الدورية
للافلاك والثانى كحركة الحجر وهو تزوير بين الماء بيرده وتصعيد النار بحرها ونحو ذلك وزعموا ايضا ان ما شاهد

من انواع

من انواع المركبات تحت مقعر فلك القمر من المعدنيات والنبات والحيوانات وخواصها انما هو بحركات
الفاعل بعضها الى بعض وامتزاجها وربما زاد الاقدمون منهم على ذلك فقالوا ان اصل العالم اجزاء صغيرة
جسمانية صغار كرية فى خلاء ممتد متشابهة الاجزاء وانها لم تزل كذلك الاجزاء الجسمانية متحركة فيه لا استحالة
قرارها فى حيز من مع التشابه بعد الاول بحق اتفق ان تصادمت وتتابعت وامتزجت على هذا الشكل
الذى العالم عليه موجود وان وجود عوالم وراء هذا العالم على هذا الشكل وعلى غيره مما لا تناهيه او غير متناهية
على ما سنفصل ويوضح الكلام فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى وطريق الرد عليهم ان يقال الاجسام كلها مشتركة فى معنى
الجسمية فاختصاص كل واحد منها بما اختص به من القوى المؤثرة اما ان يكون لذاته او لاختصاصه بقوة اخرى
موجبة لها او لمخصص من خارج فان كان الاول فهو محال لا لما كان لاختصاص بعض الاجسام بما اختص به اولى
من غير ضرورة الاتحاد فى الحقيقة الجسمية بعد لزومه فى المادة لا يختص واحد من الاجسام بقوة او ان يشترك جميع
الاجسام فى جميع القوى وهو محال وان كان الثانى فالكلام فى الاختصاص بتلك القوة كالكلام فى الاول وهو دور
ممتنع وان كان الثالث فما المانع ان يكون المخصص لتلك الحركة بتلك الاثار انما هو المخصص الخارج لا بواسطة
قوة فى الجسم ويكون ذلك المخصص فاعلا مختارا وهو البارى تعالى على ما حققناه وهو المخصص لتلك الاثار فى
ذلك الوقت دون غيره وهذه المطالبة لا سبيل الى دفعها مع فرض وجود الفاعل المختار وامكان تعلق قدرته بكل
جائز وقد تحقق ذلك بما اسلفناه وعلى هذا يكون الكلام فى انواع المركبات وخواصها وامتزاجاتها ايضا ويبحث
القائلين بتعدد الاجسام وتحركها فى خلاء ممتد غير متناه على ما سنحققه من ابطال القدم كل موجود سوى الله تعالى
ووجود بعد لا نهاية له فيما **الفرع الرابع** فى الرد على الصابئة فى قولهم بوجود موجد غير الله تعالى والاشبه تسمية
هذه الطائفة صابئة لميلهم وانحرافهم عن سنن الحق فى نبوة الانبياء واتخاذهم الهة غير الله تعالى الصابئ من قول العرب صبا
الرجل اذا مال وانحرف وهم اربع فرق الفرقة الاولى اصحاب الروحانيات وقد قالوا ان للعالم [illegible] والروح وهو
جوهر وقد يقال بالنص [illegible] الروح وهو [illegible] وقد زعم هؤلاء ان اصل وجود العالم واحد مقدس عن
سمات الحدث هو اجل واعلى من ان يتوصل الى جلاله بالعبودية الا بالوسائط [illegible] الانفس [illegible] فى عالم
الرذائل والشهوات وانما يتقرب اليه بالمتوسطات بينه وبين السفليات وهى امور روحانية مقدسة عن المواد
الجسمانية والقوى الجسمانية والحركات المكانية والتغيرات الزمانية مجاورة رب العالمين مجبولون على تقديسه وتمجيده
وتعظيمه دائما [illegible] الى الله تعالى وهى المدبرة للكواكب
الفلكية والمدبرة لها [illegible] النسب المخصوص بحيث يتبعها الانفعالات فى العناصر السفلية وحركة بعضها الى بعض
وانفعال بعضها عن بعض عند الاختلاط والامتزاج المفضى الى التركيب الموجب لحدوث المركبات من انواع المعادن والنبات
والحيوانات وتصريف موجودات الاعيان من حال الى حال ومن شان الى شان خيرها وشرها الى الاثار العلوية والسفلية
زعموا ان الكواكب الفلكية هى هياكل هذه الروحانيات ونسبة الروحانيات اليها فى التدبير لها والتدبير نسبة الانفس

عندكم

بلغ

بلغ

الاشارة الى ابدانها وان لكل روحاني هيكلا يخصه ولكل هيكل فلكا يكون فيه وزعموا ان المترقي لهم
عاذيمون وهرمس اللذان هما اصل علم الهيئة وصناعة النجامة وهرمس هو اول من قسم البروج ووضع اسماءها
واسماء الكواكب السيارة ورتبها في بيوتها وبين الشرف والوبال والاوج والحضيض والمناظرة بالتثليث والتسديس
والتربيع والمقابلة والمقارنة والرجوع والاستقامة والميل والتعديل واستقل باستخراج اكثر احكام الكواكب
واحوالها وقد قيل ان عاذيمون هو شيث وهرمس هو ادريس عليهما السلم الفرقة الثانية اصحاب الهياكل قالوا
اذا كان لا بد للانسان من متوسط فلا بد وان يكون ذلك المتوسط مما يشاهد ويرى حتى يتقرب اليه والروحانيات
ليست كذلك فلا بد من متوسط بين الانسان وبينها واقرب ما اليها هياكلها فهي الالهة والارباب المعبودة والله تعالى رب
الارباب واليها التوسل والتقرب فان التقرب اليها تقرب الى الروحانيات التي هي كالارواح بالنسبة اليها فلا جرم دعوا
الى عبادة الكواكب السبعة السيارة ثم اخذوا في تعريف بيوتها وتعريف احوالها بالنسبة الى طبائعها وبيوتها ومنازلها
ومطالعها ومغاربها واتصالاتها ونسبتها الى الاماكن والازمان والايام والليالي والساعات وما دونها الى غير
ذلك ثم تقربوا الى كل هيكل وسالوه بما يناسبه من الدعوات فيما يناسبه من الاماكن والازمان واللباس كالتختم
بالخاتم المطبوع على صورته والهياكل عندهم احياء ناطقة بحيوة الروحانيات التي هي ارواحها ومتصرفة فيها ومنهم من
جعل هيكل الشمس رب الهياكل والارباب فهذه الهياكل هي المدبرة لكل ما في عالم الكون والفساد على ما سلف من
في تعريف مذهب الفريق الاول وربما احتجوا على وجود هذه المدبرات وانها احياء ناطقة بان حدوث الحوادث اما ان
يكون مستندا الى حادث او قديم لا جائز ان يكون مستندا الى حادث اذ الكلام فيه كالكلام في الاول والتسلسل محال
فلم يبق الا ان يكون مستندا الى ما هو في نفسه قديم وذلك القديم اما ان يكون موجبا بذاته او بالاختيار فان كان الاول
فاما ان يكون كل ما لا بد منه في ايجاد الحادث متحققا معه او لا بل هو متوقف على تجدد امر فان كان الاول لزم قدم المعلول
لقدم علته مع شرطه وهو محال وان كان الثاني فالكلام في تجدد ذلك الامر كالكلام في الاول وهو يستلزم التسلسل فلم يبق الا ان
يكون فاعلا مختارا وليس في عالم الكون والفساد فاعل قديم مختار فلم يبق الا الافلاك والكواكب وكذلك حكموا بكونها احياء
ناطقة الفرقة الثالثة اصحاب الاشخاص وهؤلاء زعموا انه اذا كان لا بد من متوسط مرئي فالكواكب وان كانت مرئية الا انها
قد ترى في وقت دون وقت لطلوعها وافولها وظهورها ليلا وخفائها نهارا فدعت الحاجة الى وجود اشخاص
مشاهدة نصب اعيننا يكون لنا وسيلة الى الهياكل التي هي وسيلة الى الروحانيات التي هي وسيلة الى الله تعالى فاتخذوا
لذلك اصناما متصورة على صور الهياكل السبعة كل صنم من جسم يناسب طبيعته طبيعة ذلك الكوكب ودعوه
وسالوه بما يناسب ذلك الكوكب في الوقت والمكان واللباس والختم بما يناسبه والتبخير المناسب له على حسب ما يفعله
الهياكل لانها هي المعبودة على الحقيقة وهذا هو الاشبه بسبب اتخاذ الاصنام ويحتمل ان يكون اتخاذ الاصنام بالنسبة
الى غير هذه الفرقة وتعظيمها الاتخاذ هو اهل العبادة لانها على صورة بعض من كان يعتقد فيه النبوة والولاية
لذلك ولانها تماثيل الهياكل والاصنام وعلى انهم ركبوا الطلاسم ووضعوها فيها وامروهم بتعظيمها التي محفوظة

بلغ

مشفعا بها والا فاعتقاد الالهية فيما اتخذوه صورا من الاخشاب والاحجار وكونها خالقا للموجودات ومبدعا
لما وجد قبل وجوده من العالم العلوي والسفلي مما لا يستجيز عقل عاقل بل البداهة شاهدة برده وابطاله
وان وقع ذلك معتقدا لبعض الرعاع ومن لا خلاق له من العوام منهم فلا التفات اليه ولا معول عليه الفرقة الرابعة
الحلولية وهؤلاء زعموا ان الاله المعبود واحد في ذاته وانه ابدع اجرام الافلاك وما فيها من الكواكب وجعل الكواكب
مدبرات لما في العالم السفلي فالكواكب اباء احياء ناطقة والعناصر امهات وما تؤديه الاباء من الاثار الى الامهات
فتقبلها بارحامها فيحصل من ذلك المواليد وهي المركبات والاله تعالى يظهر في الكواكب السبعة ويتشخص باشخاصها
من غير تعدد في ذاته وقد يظهر ايضا في الاشخاص الارضية الخيرة الفاضلة وهي ما كان من المواليد وقد تركب من
صفو العناصر دون كدرها واختص بالمزاج القابل لظهور الرب تعالى فيه بمادته وما اختص به من صفات خاصة على قدر
استعداد مزاج ذلك الشخص وزعموا ان الله تعالى خالق للشرور والقبائح والاشياء الخسيسة الدنية كالحشرات
الارضية ونحوها بل هي واقعة تضر وقد تقع بالاتصالات الكواكبية سعادة ونحوسة واجتماعات العناصر صفوة
وكدورة وزعموا ايضا انه على راس كل ستة وثلثين الف سنة واربع مائة وخمس وعشرين سنة يحدث زوجان
من كل نوع من انواع الحيوانات ذكر وانثى ولا يزال متعاقبا بالتوالد والتناسل الى تمام ذلك الدور ثم ينقرض ويحدث
على راس الدور الاخر وكذا الى ما لا يتناهى وان الثواب والعقاب على افعال الخير والشر في كل دور واقع في
الدور الذي بعده في هذه الدار لا في غيرها والصابئة على اختلافهم في المبادي متفقون على وجوب ثلث صلوات
لهم والاغتسال من الجنابة ومس الميت وعلى تحريم اكل لحم الخنزير والكلب والجزور وما له مخلب من الطير والسكر
وامروا بالنكاح بولي وشهود ونهوا عن الجمع بين امرأتين وعن الطلاق الا بحكم حاكم الى كثير من الاحكام المشروعة في
شرعنا هذا وطريق الرد عليهم ان يقال جميع ما ذكروه مبني على وجود ما ادعوه من قدم الجواهر الروحانية وهياكلها
وهو باطل بما سبق في حدوث العالم وبتقدير قدمها فاسناد الكائنات في عالم الكون والفساد اليها والى
هياكلها انما يصح ان لو لم يكن الباري تعالى فاعلا مختارا ولا فعلى تقدير ان يكون فاعلا مختارا فلا يلزم شيء مما
ذكروه وقد بينا ذلك فيما سلف وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من دليل اسناد الكائنات الى غير الله تعالى واما
ابطال مذهب الحلولية منهم فقد حققناه فيما قبل بما فيه مقنع وكفاية [illegible] الرد على المنجمين واما
الاحكام زعم الاحكاميون ان كل ما في عالم الكون والفساد من التاثيرات والتغيرات والامور الحادثة من خير وشر
وضر ونفع فمستند الى الاتصالات الكوكبية والحركات الفلكية كل اثر الى كوكب وان التاثيرات مختلفة باختلاف
المؤثرات العلوية لكن المحققون منهم معترفون بان شيئا من ذلك غير ضروري وانما هو ماخوذ من الوحي واقوال
الانبياء كهرمس وعاذيمون وغيرهما من الانبياء او التجربة ودوران الاثار الخاصة مع الاتصالات الخاصة
وجودا وعدما وربما كان ذلك عند الهنود والعرب مستفادا من خواص الكواكب وطبائعها واقوال واحكام مختلفة لا مستند
لها ولا برهان عليها ونحن ننبه على ابطال ماخذهم جملة ونبين وجه الضعف في بعض احكامهم تفصيلا بحيث

بلغ

القطع به على ضعف مأخذه وفساد ما سواه اما من جهة الجملة فهو ان اسناد التاثيرات الخاصة الى الاوضاع
اما ان يكون مستفادا من التجربة او من الوحي او من خواص الكواكب على ما ذهبوا اليه فان قيل الاستقراء [illegible]
وذلك لان اتصال الكواكب السيارة ممتزجا بالكواكب الثابتة والشكل الفلكي اذا اتفق في وقت فلانه قد لا يتفق
في عمر الانسان اكثر من مرة او مرتين وربما لا يتكرر في عمر القبيلة في اعمار وربما لا يعود دون تمام الدور عندهم في
بعض الاحكام وذلك مما لا يتحقق معه التجربة وان سلمنا العلم بتكرره فقد لا يؤمن الانفكاك في وقت آخر ولو
سلمنا عدم الانفكاك فقد لا يؤمن حلول كوكب آخر مع حلول الكوكب في ذلك البرج ويلزم اضافة التاثير الى الآخر
من غيره وان سلمنا عدم غيره ولكن يمتنع اسناد التاثير اليه لانه اما ان يكون مؤثرا بذاته وطبعه واما بالاختيار
الاول ممنوع لما سبق في الرد على الطبائعيين والثاني ايضا ممتنع لان الفاعل بالاختيار عندهم لا يكون الا مع مماسة
واتصال بما يفعله ولا مماسة ولا اتصال بين العلويات والسفليات وان سلم صحة اسناد الاثر اليه فلا يلزم من عوده
لزوم اثره لاحتمال وجود معارض وان سلم عدم المعارض فلاحتمال عدم القابل السفلي وان سلم وجود القابل ولكن
يمتنع اسناد الاثر اليه لما بينا من كون الرب تعالى قادرا على جميع الممكنات وانه يمتنع وجود خالق غيره تعالى
واما ان كان الاعتماد في ذلك على خواص الكواكب فقد ابطلناها بما تقدم في الرد على الطبائعيين والثاني ايضا
ممتنع لان الفاعل بالاختيار عندهم لا يكون الا مع مماسة واتصال بما يفعله ولا مماسة ولا اتصال بين العلويات
والسفليات وان سلم صحة اسناد الاثر اليه فلا يلزم من عوده لزوم الاثر لاحتمال وجود معارض وان سلم عدم
المعارض فلاحتمال عدم القابل السفلي وان سلم وجود القابل ولكن يمتنع اسناد الاثر اليه لما بينا من كون الرب
تعالى قادرا على جميع الممكنات وان الكيفية ان اختلاف خواص الكواكب والبروج مما يوجب اختلاف طبائعها
لاستحالة اختلاف الخواص مع التماثل في الطبيعة وذلك يوجب كون الفلك مركبا من طبائع مختلفة ولا يمتنع
عليه مع ذلك الخرق والانحلال وهو مبطل لاصل علم الهيئة وان كان المستند في ذلك انما هو الوحي والقول
الانبيا فهو غير مسلم ولا سبيل الى اثباته وبتقدير نقله احادا فلا يكون نصا قاطعا في الدلالة بحيث يمتنع تاويله
وبتقدير ظهوره فهو معارض بما نقل في الشريعة الطاهرة عن الرسول المعصوم وعلى لسانه من الايات الدالة
على انه لا خالق الا الله كما اسلفناه ومما اوضحناه من الدليل العقلي والمستند القطعي هذا من جهة الجملة واما من
جهة التفصيل فامور في احكامهم منها ان اصل ما يعتمد عليه عند الحكم على المولود انما هو الطالع الرصدي
وهو غير يقيني لان الاخذ للطالع انما هو حين انفصال الولد فلا بد عند اخذ الطالع بكوكب من الكواكب
ومعرفته بدرجة الطالع من ان يرصد عضادة الاصطرلاب بحيث يقع ضوء ذلك الكوكب في الثقب الاعلى
من العضادة ماخوذا في الثقب الاسفل منها في ذلك الوقت من وقت انفصال الولد الى ان يقع على درجة ذلك
الكوكب من البرج الذي هو فيه ويقع درجة الطالع وقت الانفصال لما بدرجة او اقل او اكثر وعند ذلك لا
يحصل الوثوق بالحكم هذا مع سلامة الآلة التي بها اخذ الارتفاع وصحتها من الاصطرلاب كذلك غير معلوم

واذا

واذا كان كذلك فيما هو اولى بالاعتماد عليه فما دونه من الطالع النمودار وهو ما يستخرجه المنجم من طالع المولود
بعد الولادة بحسب نظريات الاولى عند ما اذا ذكر له وقت الولادة بالتقريب ولهذا كان ما يختلف اكثر من المصيب
ومنها انا قد يصادف مولودين توأمين قد ولدا في وقت واحد احدهما في نهاية السعادة والاخر في غاية الشقاوة في
الطالع لهما واحد ولا يمكن ان يكون ذلك بسبب ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة فانه لو قدر التفاوت
زيادة درجة او نقصانها فالحكم قد يكون على ما وصفناه وان كان التفاوت بمقدار الدرجة الواحدة غير مؤثر
في تغير احكامهم باتفاق منهم ومنها انا قد نجد جماعة غفيرا وخلقا كثيرا لا يحصيهم عدد يهلكون في ساعة واحدة بقتل
او غرق وطوفان او حريق او هدم في زلزلة مع القطع باختلاف طوالعهم وتفاوتها في السعود والنحوس ومن كان
طالعه بالسعد في ذلك الوقت فكيف يغير حكم الخاص الحكم العام وذلك مما لا مخلص لهم منه ومنها انهم اجمعوا
على ان المريخ مشير الحرارة واليبوسة واجمعوا على انه من انجم المطر والانداء وهو جمع بين متناقضين ومنها انهم اتفقوا
على ان من كان طالعه الحوت والقوس وكان المشتري صاحب الحس في درجة شرفه ولحظ عند النحوس فانه يدل على
رايهم بكون اسعد السعداء اتقى الناس واورعهم واكرمهم رادا على المنجمين وانكار ما هو الشرعية والسعد الاكبر هو
المشتري لا يوجب لصاحبه رذيلة ولا صفة مذمومة ولو كان التنجيم والقول بالحكم فيه صدقا لكان صاحب
ذلك الطالع كاذبا او الكذب رذيلة وصفة وذلك مما لا يقتضيه الطالع المفروض ومنها اتفاقهم على ان زحل اكبر
النحوس وهو مفيد عندهم الملك والرياسة العظمى واجل العلوم عندهم وهي الفلسفة فيكون النحس مفيدا السعد
الاعظم غير معقول ومنها اجماعهم على ان الشمس محرقة لما يقارنها من الكواكب السيارة ومدلول الحرارة لما
يقارنها غير معقول وذلك ان محل الاحراق الحرارة والخاصية كاحراق النار لما يجاورها مما هو قابل للاحراق
اذ الشمس عندهم ليست حارة وان عنوا انها تستر نورها لانها تبهر نور الكواكب وتقهره فهو غير صحيح اذ الكواكب عندهم
غير نيرة تستفيد النور بل مستنيرة تستمد نور الشمس ولا يخفى ان استنادها بمقارنة الشمس لها يكون اكثر منه عند عدم
المقارنة وان عنوا بالاحراق عند المقارنة حجب ابصار الناظرين في العالم السفلي عن رؤية الكواكب فكذلك ايضا لا
يوجب تغير حكم العلويات ثم يلزم ان يكون ما لم يره عند طلوع الشمس نهارا لانه يبهر نورها الابصار الناظرين عن رؤية ما
كان يرى من الكواكب بتقدير عدم طلوعها محرقا لتلك الكواكب وليس كذلك وايضا فان الشمس وكل كوكب من الكواكب
السيارة مختص بمجراه في فلكه لا يوجد معه غيره وليس مقارنة الكواكب للكوكب عندهم اتصاله به بل اتصال ملة
معنى مقارنته له محاذيهما على درجة من برج بحيث يمكن ان يفرض بينهما خط مستقيم متصل فاذا كانت مقارنة
الشمس لبعض الكواكب انما هو بالمحاذاة فاي كوكب كان ناظرا اليهما بتسديس او تثليث او تربيع ومقابلة فهو محاذ لهما
بحيث يمكن فرض خط مستقيم متصل فيما بينهما فاذا كانت الشمس محرقة للكواكب المقارنة اي المحاذاة فيجب ان يكون محرقة
لكل محاذاة تفرض وليس كذلك عندهم ومنها قولهم في الخسوف والكسوف اما خسوف القمر فانهم زعموا انه جرم الشمس اكبر من كرة
الارض باضعاف كثيرة حتى ان الاوائل قدروا زيادتها على الارض بمائة واربعة وستين مرة وقد زعموا انه اذا انحطت

الشمس في الغروب امتد للارض ظل على شكل مخروط صنوبري ضرورة ان الشمس اكبر من الارض ولا بد للمخروط ظل الارض
بعد وليس دق الى ان يمحى ولا يتعدى فلك عطارد فاذا اتفق حلول القمر في ذلك الظل من غير تبلج من رتبة
بحيث يحجب عنه نور الشمس فهو خسوفه وعلى حسب تبلجه في مخروط الظل يكون زيادة الخسوف ونقصه ثم لا بد للقمر
في السير والظل في الميل الى حالة الانجلاء والعود الى مقابلة الشمس من غير حلول وزعموا ان الكواكب الثابتة في
فلك البروج ايضا يكتسب نورها من الشمس كاكتساب القمر فاذا قيل لهم فلم لا ينكسف بحيلولة مخروط ظل الارض بينها
وبين الشمس قالوا لان الظل يمحى دون الوصول اليها فاذا قيل وعلم قلتم بانمحاق مخروط الظل دونها قالوا لانها لا
ينكسف وهو دور ممتنع ولا يتحقق لهم فيه جواب بل ولو قيل لهم ان الكواكب الثابتة في فلك البروج وكذلك زحل
والمشتري والمريخ نيرة بانفسها فلذلك لم ينكسف بمخروط الظل مع وصوله اليها لم يكن لهم فيه جواب واما كسوف
الشمس فزعموا انه ستر القمر للشمس عن ابصارنا عند ما اتفق بان القمر في الاجتماع على سمت جرم الشمس
والذي نراه مظلما حائل اللون انما هو القمر والا فالشمس على نورها ومقدار الكسوف على حسب الحيلولة ومقابلة
القمر للشمس وستره لها ولهذا لا يتصور كسوف الشمس في غير ايام الاجتماع والمقارنة ولو قيل لهم كان القمر فلا يقارن ٩
الشمس المقارنة الحسية فكذلك الزهرة وعطارد فما بالهما لا يحجبان الشمس عن ابصارنا في وقت المقارنة
الاجتماع كما في القمر لم يجدوا الى الفرق سبيلا وايضا فانهم حكموا بانخناس الشمس عند كسوفها مع بقائها على حالها
فان كان الانخناس انما هو بانقطاع نورها عن المشاهد او الحاجز بينها وبين ابصارنا فيجب ان يكون متحققا مهما
غربت لتحقق هذا المعنى فيها وليس كذلك عندهم وهذا ايضا لا جواب لهم عنه ويجب الكف عما بينهما اطلبه من فساد
احكامهم وبطلان رسومهم والا فخبطهم كثير وهذيانهم طويل لا يليق الاستقصاء في مثل هذا الكتاب **الفرع الرابع**
في الرد على الثنوية والمجوس اما الثنوية فهم فرق خمس الفرقة الاولى المانوية اصحاب ماني بن ماني الحكيم الذي ظهر في
زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسى عليه السلام ومعتقدهم ان اصل العالم النور
والظلمة وانهما جسمان قديمان لم يزالا ولا يزالان حساسان سميعان بصيران وهما متضادان في الصورة و
الفعل متحاذيان في الحيز محاذاة الشمس والظل وهما غير متناهيين الا من جهة التحاذي وان النور فوق الظلمة وان العالم
ممتزج مركب منهما لكن امتزاجهما هل وقع اتفاقا او بسبب فذلك مما اختلفوا فيه ولهم فيه خبط كثير لا يليق ذكره
ههنا وزعموا ان النور خير محض والظلمة شر محض وان ما كان في العالم من الخير فمن النور وما كان من شر فمن الظلمة وهم معتقدون
في الشرائع والانبياء ان اول مبعوث بالحكمة والنبوة آدم عليه السلام ثم شيث ثم نوح وابراهيم وزرادشت والمسيح
وبولس ومحمد عليهم السلام وكانوا يوجبون في اليوم والليلة اربع صلوات ويحرمون الزنا والقتل والسرقة والكذب
والبخل والسحر وعبادة الاوثان الى غير ذلك الفرقة الثانية المزدكية اصحاب مزدك الذي ظهر في زمن نوشروان
وقتله نوشروان ومعتقدهم في النور والظلمة كاعتقاد المانوية الا انهم يقولون ان النور عالم حساس وانه يفعل
ما يفعل بالقصد والاختيار بخلاف الظلام فانه جاهل اعمى وانما يفعل بحكم الاتفاق والخبط وان الامتزاج بينهما

بالاتفاق

بالاتفاق ولذلك لا يتخلص احدهما من الآخر ومن مذهبهم تحريم المخالفة والمباغضة والمقاتلة وابطال الاموال
والنساء والحكم باشتراك الناس فيهما كاشتراكهم في الماء والكلأ الفرقة الثالثة الديصانية اصحاب ديصان ومذهبهم
في النور والظلمة كمذهب المزدكية الا انهم يخالفونهم في ان ما يحدث من الشر كان عن الظلام بطبعه لا بحكم الاتفاق
الفرقة الرابعة المرقونية وقد وافقوا من تقدم ذكره في اثبات النور والظلام وخالفوهم في اثبات اصل ثالث
هو المعدل الجامع بين النور والظلمة وهو سبب المزاج بينهما ضرورة انهما متضادان وامتزاج المتضادين لا يكون
الا بموجب للامتزاج قالوا وذلك الاصل دون النور في المرتبة وفوق رتبة الظلمة ومنهم من قال ان الامتزاج انما
حصل بين المعدل والظلام لقربه منه وهؤلاء يرون اباحة كل ما فيه نفع لبدن الانسان ويحرمون ذبح
الحيوان الفرقة الخامسة الكينوية وهؤلاء زعموا ان اصول العالم ثلاثة النار والارض والماء وان حدوث سائر
الموجودات لا يكون الا عنها وان النار بطبعها خيرة والماء ضدها والارض متوسطة فما كان من خير محض فمن
النار وما كان من شر محض فمن الماء وما كان متوسطا فمن الارض وهؤلاء هم المتعصبون في النار وهم قدمهم
لتامها باتخاذ بيوت النيران في البلدان وعبادتها تعظيما لها لكونها علوية نورانية لا وجود للعالم ولا بقاء له
الا بها وهو لا يحرم النكاح والذبائح واعتكفوا على عبادة النيران ويسمون الصابئة ايضا واما المجوس فقد
اتفقوا ايضا على ان اصل العالم النور والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقا اربعا الفرقة الاولى
الكيومرثية اصحاب المقدم الاول كيومرث وهو آدم عليه السلام لانه اول من ملك الارض وهؤلاء اثبتوا اصلين
النور وعبروا عنه بيزدان والظلام وعبروا عنه باهرمن وقالوا يزدان قديم واهرمن مخلوق من فكرة رديئة حدثت
ليزدان وهو انه لو كان له منازع في ملكه كيف يكون ويزدان اصل الخير واهرمن اصل الشر الفرقة الثانية الزروانية
زعموا ان النور قديم وانه اصل الموجودات وانه ابدع اشخاصا من نوره كلها روحانية لكن الشخص الاعظم منها واسمه
زروان شك في شيء من الاشياء فحدث منه اهرمن وهو الشيطان الفرقة الثالثة المسخية وهم الذين قالوا ان
النور كان وحده في القدم ثم انمسخ بعضه فصار ظلمة الفرقة الرابعة الزرادشتية اصحاب زرادشت وهؤلاء
زعموا ان زرادشت كان نبيا وانه كان يعتقد ان مبدأ العالم هو الله تعالى قديم ازلي وانه خلق النور والظلمة متضادين
ومزجهما لحكمة يراها ومن امتزاجهما تكون العالم ولا يزالان كذلك الى ان يتم التغاور والتغالب الى ان يغلب الخير الشر والنور
الظلمة ويتخلص الخير الى عالمه ويحط الشر عنه وهو المعاد وربما زعموا ان الله تعالى خلق النور اصلا ثم وقع الظلام
تبعا له لا بالقصد الاول كاتباع الظل لوجود الشخص ومن مذهب هؤلاء الايمان بالله والكفر بالشيطان والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واجتناب الخبائث ولكل فريق من فرق المجوس تفاريع في مذاهبهم واختلاف كثير وهذيان
طويل خارج عن خصوص مذهبنا في الرد عليهم فلهذا آثرنا الاعراض عن ذكره اذ هو اليق بالتواريخ والتنبيه على فساد
لتقاربه في الخلل وسهولة معرفته عند الاطلاع على اقوالهم لمن له ادنى معرفة وتحصيل والطريق في الرد على الثنوية
ان يقال قولكم ان النور والظلمة جسمان ليس كذلك بل هما عرضان لا جسمان بدليل الموجبة الاول ان الجسمية قد

بالنور والظلمة فيقال الجسم منير وجسم مظلم والصفة غير الموصوف الثاني ان الاجسام غير متضادة والنور والظلمة
متضادان الثالث ان الاجسام مستوية في الحد والحقيقة ولا كذلك النور والظلمة الرابع ان النور والظلمة يتعاقبان
على الجسم الواحد ويتبدل كل واحد منهما بالآخر مع بقاء الجسم الخامس هو انه لا معنى للنور الا الشعاع والشعاع يبدو
بجسم على ما تقدم في الادراكات والظلمة لا معنى لها الا عدم النور فيما من شأنه ان يكون مستنيرا على ما تقدم في مسألة
الرؤية وان سلمنا انهما جسمان ولكن لا نسلم قدمهما وذلك لان كل جسم مركب فيكون مفتقرا الى اجزائه والمفتقر الى
غيره لا يكون واجبا لذاته بل ممكنا كما سلف بيانه وسيتبين ايضا حدوث كل موجود ممكن فهما حادثان وان سلمنا قدمهما
فلا نسلم امكان عدم التناهي في ابعادهما على ما سبق تحقيقه وان سلمنا عدم التناهي في ابعادهما فلا نسلم امكان امتزاجهما
فان الامتزاج بينهما اما بكليتهما او ببعض كل واحد منهما لا جائز ان يقال بالاول لان امتزاج احدهما بكليته
بالآخر لا يكون الا بحركة كل واحد منهما الى الآخر او بحركة احدهما الى الآخر والا فلكل واحد في حيزه فلا
امتزاج والقول بالحركة عليهما او على احدهما ممتنع لوجهين الاول انه لو تحرك احدهما الى الآخر لخلا عنه حيزه وما لا تناهي له
لا يخلو عنه حيز ومع عدم التناهي وهو ممتنع الثاني ان حركتهما اما ان تكون واجبة او ممكنة لا جائز ان تكون
واجبة فانها صفة للمتحرك والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا وان كانت ممكنة
فاما ان يفتقر في وقوعها الى مرجح او لا يفتقر لا جائز ان يقال بعدم الافتقار لما تقدم في اثبات واجب الوجود
وان قيل بافتقارها الى المرجح فاما ان يكون المرجح لحركة كل الى الآخر هو نفسه او غيره فان كان نفسه فالمحرك
ان كان هو النور فحركته الى الظلمة شر من وجه فيلزم منه صدور الشر عن الخير وان كان هو الظلمة فحركتها الى
النور خير من وجه فيلزم منه صدور الخير عن الشر وهو ممتنع على اصلهم وان كان المرجح لحركة كل واحد منهما
الى الآخر غيره فاما ان يكون المحرك لكل واحد منهما هو الآخر او غيرهما كما قالت المرقونية فان كان الاول لزم
ان حركة النور الى الظلمة خير من وجه لخروج فضل الظلمة عن محض الشر فاذا كانت الظلمة هي الموجبة لذلك فقد صدر
ما هو خير من وجه عن الشر المحض وان حركة الظلمة الى النور شر من وجه لخروج فضل النور عن محض الخير فاذا كان النور
هو الموجب فقد صدر ما هو شر من وجه عن الخير المحض وهو ممتنع على اصلهم وان كان الموجب لحركتهما غيرهما فاما ان
يكون خيرا محضا او شرا محضا او خيرا من وجه وشرا من وجه فان كان الاول فقد صدر عنه الشر من وجه وان كان
الثاني فقد صدر عنه الخير من وجه وهو ممتنع وان كان الثالث فيلزم ان يكون ذلك الثالث مركبا لا بسيطا وعند
ذلك فالاصول يكون اكثر من ثلثة ولم يقل به احد منهم وبهذا الوجه الثاني يتبين امتناع امتزاج بعض كل واحد منهما
ببعض الآخر ثم وان سلمنا امكان الامتزاج بينهما فلا نسلم وقوع الامتزاج وبيانه من وجهين الاول ان الممتزج اما
ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او خيرا من وجه وشرا من وجه فان كان خيرا محضا فقد صدر عن النور والظلمة
والخير المحض لا يصدر عن الظلمة وان كان شرا محضا فقد صدر عنهما والشر المحض لا يصدر عن النور عندهم وان
كان الثالث فاما ان يكون ترجيحه بما هو خير مقدورا على تحصيله للنور قبل حصوله او معجوزا عنه فان كان الاول

فترك

فترك النور للشر منه وان كان الثاني فالعجز عن تحصيل الخير شر فلا يكون خيرا محضا الثاني هو ان الظلم والكذب
عندهم قبيح مطلقا ولا يتصور صدوره عن النور بل عن الظلمة فاذا قال من صدر عنه الظلم او الكذب انا الظالم
وكذبت فالقائل بهذا القول اما النور والظلمة او هما فان كان الاول فالنور كاذب والكذب شر وان كان
الثاني فالظلمة صادقة والصدق خير وان كان الثالث فالنور كاذب والظلمة صادقة ويلزم من ذلك صدور الشر
عن النور والخير عن الظلمة ولم يقولوا به فان قالوا الدليل على تركب اجسام العالم من النور والظلمة انا وجدنا بعض
الاجسام اظلم فعلمنا ان الظلمة غالبة عليه وبعضها الاظلم له فعلمنا ان النور غالب عليه قلنا هذا انما يلزم
ان لو كان ما لا اظلم له يكون نيرا وليس كذلك بدليل الهواء وان سلمنا ان كل ما لا اظلم له نير ولكن لا يلزم ان ما كان
اظلم فالظلمة غالبة بل هو محض ظلمة لا مركب وما لا اظلم له فهو نور محض لا مركب وان سلمنا ان كل جسم من اجسام
العالم لا يخلو من النور والظلمة فلا نسلم انه يلزم من اتصافه بهما ان يكون مركبا منهما وان سلمنا ان اجزاء العالم
مركبة من النور والظلمة ولكن لا نسلم حدوث الامتزاج مع القول بقدم الممتزجين فان قالوا انا وجدنا النور
طالبا للخلاص من الظلمة صاعدا عنها ولو كان امتزاجهما ازليا لما كان طالبا للترك الازلي قلنا ولو لم يكن
الامتزاج ازليا كان الشأن ازليا وكما جاز على مطلب ترك الشأن جاز على مطلب ترك الامتزاج فقدر كونه ازليا
وان سلمنا وقوع الامتزاج ولكن لا نسلم امتناع صدور الشر عن النور والخير عن الظلمة وبيانه من وجوه الاول
ان الظلمة تستر الهارب عن الظالم ليقصد قتله وهو خير والنور يدل عليه وهو شر الثاني ان الظلمة تجمع
البصر وهو خير والنور يفرقه وهو شر الثالث هو ان الظلمة تعين على النوم والراحة وهو خير والنور بالضد
الرابع ان النور قد يلازمه الحر المحرق وهو شر بخلاف الظلمة وعلى هذا فلا يخفى الكلام على الكتونية ايضا
واما الرد على المجوس القائلين بقدم النور وانه اصل وجود العالم ان يقال القول بقدم النور انما يصح ان لو كان
قائما بنفسه وليس صفة عارضة لغيره وليس كذلك على ما سلف في الرد على الثنوية وان سلمنا ان النور قائم
بنفسه فاما ان يكون واجبا او ممكنا فان كان ممكنا فلا بد له من مرجح لوجوده على عدمه ويلزم من ذلك ان لا يكون
قديما لما يأتي وان كان قديما فلا يكون هو الاصل الاول في وجود العالم بل مرجحه وان كان واجبا لذاته فاما ان
يكون مشاركا للباقي الانوار في المعنى او مخالفا لها فان كان الاول فيلزم ان يكون كل نور واجبا لذاته وهو
محال الا لما كان نور ما قابلا للعدم وهو محال وان كان الثاني فاما ان يكون جوهرا او عرضا او شيئا ليس بجوهر
ولا عرض لا جائز ان يقال بالاول والثاني لما سلف في ابطال التشبيه فلم يبق الا الثالث وهو المعني بالاله تعالى عند
ذلك فلا نسلم امتناع صدور جميع الموجودات عنه من غير واسطة الظلمة كما سلف فان قالوا انا صادفنا في العالم
خيرا وشرا والنور خير محض فلا يكون الشر صادرا عنه فلا بد من شيء يكون صدور الشر عنه وذلك هو الظلمة فنقول
القول بالخير والشر مبني على التحسين والتقبيح الذاتي وهو ممتنع بما سلف وبتقدير كون الشر ذاتيا فلا نسلم صدق
[illegible] على مذهبهم وذلك لان الشر الموجود في العالم لا يمكن ان يكون واجبا لنفسه ضرورة حدوثه عندهم وان

كان ممكنا فلا بد له من علة وهو اما ان يكون مستندا الى النور او الظلمة كما قالوه فان كان الاول فقد لزم صدور الشر عن النور وان كان الثاني فالظلمة ليست واجبة لذاتها ضرورة اعترافهم بحدوثها فهي ممكنة ولا بد لها من علة موجبة لها وتلك العلة اما ان تكون هي النور او ما صدر عن النور ضرورة عدم قدم ما سواه فان كان الاول فقد صدرت الظلمة عن النور وهي شر وان كان الثاني كما هو مذهب الكيومرثية والزروانية فتلك العلة اما ان تكون خيرا او شرا فان كانت خيرا فقد صدر الشر عن الخير وان كانت شرا فقد صدر الشر عن النور وهو خير منه ومنه ابطال مذهب المسخية ايضا والذي يخص الكيومرثية في قولهم بحدوث الظلمة من عروض فكرة ردية للنور انه ليس القول بقدم النور وحدوث الظلمة من عروض الفكرة الردية للنور اولى من القول بقدم الظلمة وحدوث النور بفكرة صالحة عرضت للظلمة واما الزرادشتية فان قالوا ان الظلمة مخلوقة لتكون سببا لوجود الشرور ولامتناع استناد الشر اليه فهو باطل لان الظلمة شر وقد اوجدها وان لم يقولوا ذلك بل قالوا الله خالق الظلمة وكل موجود فهو غلط **الفرع السابع** في الرد على المعتزلة في خلق الافعال واعلم ان هذا الفرع من الفروع المشكلة والامور المعضلة ولا يتم تحقيقه الا بتمهيد اصول وتفريع فصول لا بد من الاشارة اليها والتنبيه عليها وهي احد وعشرون فصلا **ا** في اثبات القدرة الحادثة **ب** في امتناع بقاء القدرة الحادثة **ج** في تعلق الاستطاعة بالفعل **د** في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين **ه** في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها **و** في تماثل القدرة الحادثة واختلافها وتضادها وانها هل يفتقر في تعلقها بالمقدور الى البنية مخصوصة ام لا **ز** في ان فعل النائم هل هو مقدور له وان النوم مضاد للقدرة ام لا **ح** في وجود مقدور بين قادرين وان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا **ط** في امتناع مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة **ى** في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من جهتين **يا** في العجز وتحقيق معناه **يب** في تعلق العجز **يج** في تعلق العجز بالمعجوز عنه **يد** في اختلاف المعتزلة في عجز القادر وعلى حمل ما له ثم طلب لا يتمكن من حمل ما له الخرى ومناقضتهم في ذلك **يه** في ان القادر هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا **يو** في اختلافات متفرعة على المنع بين المعتزلة والاشارة الى مناقضتهم فيها **يز** في تعارض الموانع والرد على المعتزلة فيه **يح** في تحقيق معنى المضطر **يط** في الالجاء وتحقيق معناه **ك** في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله حكم ولا يتجدد له بسببه اسم **كا** في الترك وتحقيق معناه **الفصل الاول** في اثبات القدرة الحادثة واختلاف بين المتكلمين في ان الفاعل المختار منا قادر بقدرة الا ما نقل عن جهم وابي اسحاق من نفي القدرة الحادثة ثم اختلف القائلون بالقدرة فمنهم من ذهب الى ان القادر قادر ببعض من اجزائه كضرار بن عمرو وهشام بن سالم ومنهم من ميز القدرة عن بعض المقدور واتفقت الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم على ان القدرة صفة وجودية يتاتى معها الفعل المقدور بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل خلافا لبشر بن معتمر فانه قال الاستطاعة عبارة عن سلامة البنية عن الآفات وانها ليست بعضا من القادر ولا بعضا من المقدور وهي زائدة على كل ما يقدر من صفات الاحياء وهي

الحق لكن اختلف هؤلاء في طريق اثبات القدرة فذهب المتكلمون من المعتزلة الى ان طريق العلم بذلك انما هو العلم بتاتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره من غيره وذهب الجبائي الى ان طريق العلم بها انما هو العلم بتخصص واشتغالها الآفات عنه وهما فاسدان اما الاول فهو باطل على اصل القائل بان الممنوع قادر عند جعل الفعل الممنوع منه وان كان فعله متعذرا عليه غير متات منه وعند ذلك فالجمع بين القدرة مع التعذر والقول باختصاص القدرة بمن يتاتى منه الفعل دون غيره ممتنع وكونه بحال يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع المانع لا يوجب كونه مختصا بالقدرة قبل ارتفاع المانع والا كان العاجز مختصا بالقدرة لانه بحال يتاتى منه الفعل بتقدير ارتفاع العجز وهو خلاف الاجماع ولا فاصل بينهما فان قيل كون القادر قادرا مصحح للفعل ولا يلزم منه وجود الفعل كما في الحيوة مع العلم فنقول لا نم ان الحيوة بمجردها مصححة للعلم والا لصح معها ولا فرق بين الموجب والمصحح في ذلك على ما ياتي تحقيقه فيما بعد ثم ان ما ذكروه ينتقض بكون الباري تعالى قادرا في الازل ومع ذلك لا يتاتى منه وجود الفعل ازلا واما الثاني وهو مسلك الجبائي فلانه اما ان يقول مع ذلك بجواز خلو الصحيح السليم عن الآفات عن القدرة او لا يقول به فان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون مع وجود ما ذكره من الدليل وجود المدلول فيكون باطلا وان كان الثاني فهو باطل لان الممتنع وجود القدرة في الصحيح السليم عن الآفات مع وجود اضداد القدرة وهو مجمع على ابطاله واما اهل الحق من الاشاعرة فقد استدلوا على ثبوت القدرة الحادثة بما يجده العاقل من نفسه من التفرقة الضرورية بين حركة رعشا وحركة مختارا وليست هذه التفرقة راجعة الى صفتي الحركتين اذ الاختلاف بين الحركة الاضطرارية والاختيارية من حيث هي حركة لا في الاضطرار والاختيار وذلك من صفة المتحرك لا الحركة وعلى هذا بطل القول بعود القدرة الى بعض المقدور فلم يبق الا ان يكون التفرقة عائدة الى صفة المتحرك من الاختيار والاضطرار وعند ذلك فاختصاصه بالاختيار في احدى الحالتين دون الاخرى اما ان لا يكون بموجب او بموجب لا جائز ان يقال بالاول لما سبق في اثبات الاعراض وان كان الثاني فذلك الموجب اما عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لما تحقق في مسألة الرؤية ولما ياتي تحقيقه في العلل والمعلولات وعند اثبات الاعراض وبه يبطل قول من جعل الموجب انتفاء الآفات وان كان وجوديا فاما ذاته او بعض ذاته او صفة زائدة على ذاته لا جائز ان يقال بالاول لتحقق وجود ذاته وبعضها في الحالتين والموجب لا بد ان يكون مختصا باحدى الحالتين دون الاخرى وان كان الثالث فاما ان يكون تلك الصفة الحيوة او العلم او الارادة او البنية المخصوصة او غير ذلك لا جائز ان يكون هي الحيوة والعلم لشمولهما الحالتين حالة الاضطرار والاختيار ولا الارادة لان الارادة غير موجبة للتمكن من الفعل والاختيار في الجماد بل التخصص بحالة دون حالة ولا بالبنية المخصوصة فان الحيوة غير مشروطة بالبنية بالاجماع في ثبوت كون من الاكوان وعند ذلك فلا يبعد ان يكون موجبا للاختيار الا ويمكن فرض وجوده في الجماد مع انتفاء الاختيار عنه وان كان الموجب غير ذلك فهو المطلوب والمعبر عنه بالقدرة

الحادثة وتمام هذا التحقيق ودفع ما يرد عليه من الاشكالات فيه ستستقصى في اثبات الاعراض ان شاء الله
تعالى **الفصل الثالث** في امتناع بقاء القدرة الحادثة مذهب اهل الحق استحالة بقاء القدرة الحادثة ووافقهم
على ذلك الكعبي من المعتزلة خلافا لمعظم المعتزلة في ذلك والمعتمد في ذلك ان القدرة الحادثة عرض
وكل عرض مستحيل البقاء فالقدرة الحادثة مستحيل البقاء اما بيان ان القدرة عرض فلما سبق في الفصل
الذي قبله واما بيان المقدمة الثانية فيما ياتي في بيان الاعراض واحكامها فان قيل الامر باستحالة بقاء كل
عرض وما يذكرونه في ذلك فسيأتي الكلام عليه وان سلمنا استحالة بقاء كل عرض ما عدا القدرة فلا نسلم استحالة
بقاء القدرة الحادثة وبيانه ان من كان مستقرا ببغداد مثلا فهو يمتنع ان يقوم به القدرة على الكون بالبصرة
وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ان القابل للقدرة على الكون بالبصرة انما يكون قابلا لها لنفسه او لامر لا يتغير بتغير
النفس فاذا كان ببغداد فهو على حكمه فيما لو كان بالبصرة فيكون قابلا للقدرة على الكون بالبصرة الوجه الثاني
انه لو امتنع قيام القدرة على الكون بالبصرة في حق المستقر ببغداد لافضى ذلك الى ابطال قيام القدرة به من غير
وجود ضدها ولا انتفاء شرطها حالة كونه ببغداد وهو ممتنع الثالث ان السيد اذا امر عبده وهو اهل للامر المستقر بالبصرة
مثلا وهو ببغداد امرا جازما على الفور ثم انقضى من الزمان ما يمكن قطع مثل تلك المسافة والكون بالبصرة فيه ولم
يتوانى العبد في امتثال الامر من غير عذر ولم يزل متمكنا فانه يستحق اللوم والتوبيخ ولولا اقتدار العبد على الكون
بالبصرة حالة الامر مع بقائه في مكانه لما حسن اللوم والتوبيخ على ما لا قدرة للعبد عليه واذا كان قيام القدرة به
على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد ممكنا فلنفرضه واقعا فان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وعند فرض وجود
القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد فلا بد وان تكون تلك القدرة متعلقة بمقدورها والا كان فيه قلب
جنسها او وجود قدرة لا مقدور لها وهو ممتنع واذا كانت متعلقة بمقدورها فهي لا يوجد مقدورها وهو الكون
في البصرة الا في الحالة الثانية من وجود القدرة لانها بعد ذلك وذلك مستحيل في الكون في البصرة فلو استحال
فرض بقائها لاستحال كونها موقعة لمقدورها فلا تكون متعلقة به وهو محال وما لزم عنه المحال فهو محال
والجواب انا لا نمنع استحالة بقاء الاعراض فسيأتي وجه ابطال الدليل ابطال ما يقع عليه في موضعه ان شاء الله تعالى او حيث
يدخل فيه القدرة الحادثة وغيرها والقول بان قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد ممكن لم قلتم
اما الوجه الاول فيلزم عليه نفس الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد فانه قابل له بنفسه وبنفسه غير متغيرة وكونه
في بغداد ومع ذلك فكونه في البصرة غير ممكن ان يقوم به حالة كونه في بغداد ولا فرق بين الكون في البصرة والقدرة
عليه وان قيل بان الكون ببغداد مضاد للكون بالبصرة فلذلك امتنع قيام الكون بالبصرة به حالة كونه ببغداد فما
المانع من ان يقال بان القدرة على الكون في بغداد او كان نفس الكون في بغداد مضاد للقدرة على الكون بالبصرة وتمام
الوجه الثاني فلا نسلم ان امتناع قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد من غير ضدها او لا انتفاء شرطها على
ما تقرر في الوجه الذي قبله وان سلمنا انتفاء جميع الاضداد لها وشرطها ولكن لم قلتم ان القول بانتفائها لمن عرض له

والشرطها ممتنع واذا جاز عندهم انتفاء وجود العلم بالشيء حالة النظر فيه مع انه لا تضاد بين النظر في الشيء والعلم
به عندهم ولا بين النظر وشرط العلم فما المانع من تجويزه هاهنا واما الوجه الثالث فمبني على امتناع الامر بما لا
قدرة عليه وهو مبني على اصلنا ان المامور بفعل غير قادر عليه قبل التلبس به وهو مذموم على تركه وان قيل ان ذلك
قبيح او تكليف بما لا يطاق فقد ابطلنا القول بالتحسين والتقبيح الذاتي وبينا جواز التكليف بما لا يطاق في التعديل
والتجوير وان سلمنا امكان قيام القدرة على الكون بالبصرة حالة كونه ببغداد ولكن لا نسلم امكان تعلقها بالكون
بالبصرة حالة كونه ببغداد وما المانع من ان يكون شرط تعلقها به امكان الكون في البصرة والكون في البصرة حالة
الكون ببغداد ممتنع بالاجماع وعلى هذا لم يلزم منه وجود قدرة لا مقدور لها وهو ممتنع لا نسلم امتناعه ثم هو على خلاف
مذهب الخصم في اعتقاده ان الاعراض التي لا بقاء لها على اصله تخصيص وجودها باوقات مخصوصة والقدرة
الحادثة لا يتعلق بها قبل تلك الاوقات بل انما يتعلق بها في تلك الاوقات واذا انصرمت تلك الاوقات تقطع تعلق
القدرة بها مع بقاء القدرة في نفسها وهو قول بقدرة لا مقدور لها [illegible] في تعلق الاستطاعة بالفعل
مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان القدرة الحادثة لا تتقدم على مقدورها وهو [illegible] تتعلق به قبل حدوثه بل وقت حدوثه
ووافقهم على ذلك النجار من المعتزلة ومحمد بن عيسى وابن الراوندي وابو عيسى الوراق وغيرهم وذهب اكثر المعتزلة
البكرية وكثير من الزيدية والمرجئة كهشام بن عمرو وحفص الفرد الى ان القدرة يستحيل تعلقها بالحادث في وقت حدوثه
وانما تتعلق به قبل حدوثه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من جوز بقاء القدرة في الحالة الثانية من وجودها وجوز وجود
مقدورها في الحالة الثانية مع عدمها في الحالة الثانية ومنهم من منع من ذلك واوجب بقاءها الى حالة وجود
مقدورها بحكم الاشتراط كاشتراط البنية المخصوصة وان لم تكن مقدرة عليه في تلك الحالة واختلفوا ايضا في جواز
خلو القادر بالقدرة الحادثة عن جميع مقدوراته فذهب ابو هاشم وجماعة من المعتزلة الى جواز ذلك وذهب الجبائي الى
جوازه عند وجود الموانع ولم يجوز ذلك عند عدم الموانع في الافعال المباشرة دون المتولدة واتفقوا ايضا على
انقسام الافعال المقدورة الى ما لا يفتقر في وقوعه الى آلة كالافعال القائمة بمحل القدرة والى ما يفتقر وهي
الافعال الخارجة عن محل القدرة واتفقوا ايضا على استحالة بقاء القدرة مع عدم تعلقها بمقدورها في الاول
لكن منهم من قال القدرة الحادثة في وقت وجودها متعلقة بالمقدور في الحالة الثانية والثالثة وما بعدها ومنهم
من قال لا تصير متعلقة بالمقدور في الحالة الثالثة الا في الحالة الثانية وكذلك المقدور في الحالة الرابعة لا يصير
متعلقا به الا في الحالة الثالثة وهلم جرا ثم اختلف هؤلاء فذهب الجبائي وابو الهذيل العلاف الى ان القادر في الحالة الاولى
يقال انه فيها يفعل وفي الحالة الثانية عند وقوع المقدور يقال انه فعل ولا يقال يفعل وذهب ابو هاشم الى انه لا
يقال انه يفعل الا في الحالة الثانية واما في الحالة الاولى فيقال انه سيفعل ولا يقال انه يفعل وذهب بشر بن المعتمر الى انه
يقال للقادر يفعل مطلقا غير مقيد بحالة دون حالة وذهب ابو الهذيل محمد بن العلاف الى الفرق بين افعال القلوب
وافعال الجوارح فقال القدرة على افعال القلوب لا بد وان تكون معها بخلاف القدرة على افعال الجوارح فانه قال

يتقدم عليها الى غير ذلك من الاختلافات التي لا معول عليها ولا استناد لها فيما بينهم يظهر فسادها باوائل النظر
لمن له ادنى تنبه ... الاعراض منها شيئا على الزمان تضييقه ... معتمد اهل الحق انه لو لم تكن القدرة الحادثة
متعلقة بالفعل حال الحدوث لما كانت متعلقة به اصلا لان اللازم ممتنع فالملزوم ممتنع اما بيان الملازمة فهو انه لو لم
تكن القدرة الحادثة متعلقة بالفعل الحادث وقت حدوثه فاما ان تكون متعلقة به بعد حدوثه او قبل حدوثه لا في
حال البقاء او انه لا تعلق لها به اصلا لا جائز ان تكون متعلقة به قبل حدوثه لوجهين الاول انه قبل حدوثه اما ان يكون ممكن
الحدوث في ذلك الوقت او لا يكون ممكنا فان كان ممكنا فلا يلزم من فرض وقوعه فيه محال لذاته ولو فرضنا حدوثه
فيه فالقدرة تكون متعلقة به وقت حدوثه وقد قيل انها ... وان لم يكن حدوثه فيه ممكنا فليس يوجب في كونه
ممتنعا وتعلق القدرة بالمستحيل يوجب كونه مقدورا او خرج عن كونه مستحيلا وهو خلاف الفرض ... تعلقها
بكل مستحيل ضرورة عدم الفرق ولم يقل به قائل الوجه الثاني انه لو تعلقت القدرة الحادثة بالفعل قبل حدوثه فالمقدور
اما نفيه او ثبوته لا جائز ان يكون المقدور ثبوته اذ هو غير ثابت قبل وقت ثبوته واذا كان المقدور نفيه فالثبوت ليس
هو المقدور وهو خلاف الفرض كيف وان من اصل الخصم ان المقدور لا بد ان يكون اثر القدرة واثر القدرة انما هو
الحدوث فانتفاء الحدوث لا يكون مقدورا ولا جائز ان تكون القدرة الحادثة متعلقة بالفعل الحادث بعد حدوثه
لان متعلق القدرة انما هو الحدوث المحكي بالاتفاق وحدوث الحادث بعد حدوثه غير ممكن فلا يكون متعلق
القدرة كيف وانه لم يقل به قائل ... ما حققناه فلا يخفى ان امتناع تعلق القدرة بحدوث الفعل في الحالتين معا اي
القبلية والبعدية فلم يبق الا ان لا يكون القدرة متعلقة به اصلا وهو ممتنع لما ذكرناه في اثبات القدرة الحادثة ولانه
على خلاف الاجماع من الفريقين فان قيل لا نسلم انه لو لم تكن القدرة متعلقة بالفعل وقت حدوثه لما كانت متعلقة
به اصلا وما ذكرتموه في الوجه الاول في التقرير فمندفع بتفسير معنى تعلق القدرة بالحادث قبل حدوثه وذلك ان معنى
هذا التعلق ان القدرة اذا حدثت في وقت اثرت في الايجاد والحدوث في الحالة الثانية من ذلك الوقت وعلى هذا
فلا يلزم من استحالة تحقق المقدور مع القدرة ان لا يكون متعلقة به بالتفسير المذكور لا الحدوث في الوقت الثاني
من وقت حدوث القدرة ... عليه امتناع تعلق القدرة بالمستحيلات لعدم امكانها في كل وقت وعلى هذا
فلا يخفى ابطال الوجه الثاني ايضا فانه ليس المقدور هو الحدوث قبل وقت الحدوث ولا نفيه بل المقدور هو الايجاد
لحادثه للفعل في ثاني الحال من وقت وجودها وهو معنى تعلقها بالحادث قبل وقت الحدوث سلمنا انه لا تعلق لها
في تعلق القدرة الحادثة بالفعل حال الحدوث لكنه معارض بما يدل على التقدم وبيانه من ثمانية اوجه الاول انه لا معنى
لتعلق القدرة بالمقدور الا تأثيرها في ايجاده فلو كانت متعلقة به وقت وجوده لكان ذلك ايجادا للموجود وهو ممتنع
فان الموجود اذا تحقق استقل بنفسه واستغنى عن تعلق القدرة به الثاني هو ان القدرة ممتنعة التعلق بالباقي في
حال بقائه وانما كان ذلك ممتنعا لكون الباقي متحقق الوجود والحادث حال حدوثه متحقق الوجود فلا يكون القدرة
متعلقة به الثالث هو ان وجود الباقي هو نفس الوجود في وقت الحدوث فلو كانت القدرة متعلقة به حال الحدوث

فيلزم

لكانت متعلقة به في حالة البقاء لاتحاد المتعلق وامتناع تاثير ما ... الاوقات في احكام الاتصاف واللازم ممتنع فالملزوم
ممتنع الرابع انه لو كان حدوث الفعل ووجوده محال وجوده مشروطا بتعلق القدرة به حال وجوده فلم يطرح هذا
الشرط في كل ما هو من جنسه من افعال الله تعالى ولزم من ذلك امتناع وجود مثل مقدور العبد ضرورة فوات شرطه
على ما تقرر من بيان كون الله تعالى قادرا لا بقدرة ... الخامس هو انكم معاشر الاشاعرة اثبتم قدرة الله تعالى
قديمة ازلية وقضيتم انه لا يبطل من مقدور ويتعلق به في الازل واحلتم امكان المقدور ازلا فلا بد ان تكون
القدرة القديمة متعلقة بمقدورها قبل وقت حدوثه ولو كان ذلك ممتنعا في القدرة الحادثة لكان ممتنعا
في القدرة القديمة ايضا السادس هو ان الاتفاق من الامة واقع على ان المكلف مأمور بالايمان حالة كفره ولو لم
يكن قادرا عليه حالة الامر لكان مأمورا بما لا يقدر عليه ولو جاز ذلك لجاز التكليف بكل ما لا يقدر عليه من
الجواهر والاعراض وهو محال السابع هو انه ... اعذار المكلف التي يجب فيها الرفع المؤاخذة عنه كونه مكلفا
بغير مقدور ولهذا اذا كان المكلف بالفعل قبل الفعل غير قادر عليه وجب رفع المؤاخذة عنه بعدم الفعل المكلف
به وهو خلاف الاجماع من الامة وهذا الحكم انما لزم من امتناع تقدم القدرة عليه فيكون محالا الثامن ان الامة متفقة
على صحة الاطلاق بان الزوج قادر على الطلاق وعند ذلك فاما ان يكون قادرا عليه قبل الطلاق او مع الطلاق
لا جائز ان يقع بالثاني فانه لا زوج ولا زوجية مع الطلاق وان كان الاول فهو المطلوب وكذلك الكلام في وصف
السيد بالقدرة على عتق عبده ومن هذا الجنس صحة الاطلاق بان الواقف في مكان قادر على الانتقال منه عند
ذلك فاما ان يكون قادرا على الانتقال منه قبل الانتقال او مع الانتقال فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني
فمع الانتقال لا يكون في ذلك المكان فكيف يصح وصفه بالقدرة على الانتقال عنه والجواب اما منع الملازمة
فمندفع بما سبق وما ذكروه في تفسير التعلق فمبني على فاسد اصولهم في تأثير القدرة الحادثة في الحدوث في
الايجاد وهو فاسد لما سبق تقريره من انه لا موجد الا الله تعالى ولا مؤثر في حدوث الممكنات سواه وان سلمنا
تأثير القدرة الحادثة في الايجاد فانما يصح تفسير التعلق بما ذكروه ان لو امكن بقاء القدرة وهو ممتنع على ما تقدم
وبتقدير ان لا يكون باقية فوجود الفعل في ثاني الحال من وجودها يكون في حال عدمها فلا يكون الوجود اثرا لها
لكونها معدومة وقت وجوده فان العدم لا يؤثر في الوجود كما تقدم تقريره في اثبات الرؤية وعلى هذا فقد
اندفع ما ذكروه على الوجه الثاني ايضا قولهم في الشبهة الاولى لو تعلقت القدرة بالحادث وقت حدوثه لكان
فيه تحصيل الحاصل مبني على ان القدرة مؤثرة في الايجاد وهو ممنوع على ما تقدم وان كانت مؤثرة فلا يلزم من تعلقها
به في وقت وجوده ايجاد الموجود فانه لا معنى لكونها مؤثرة في وجوده في وقت وجوده غير انه لولا القدرة في
وقت الوجود لما كان الفعل موجودا في ذلك الوقت لا بمعنى انه موجد للفعل الموجود وعلى هذا فقد بطل قولهم
الوجود اذا تحقق استغنى عن تعلق القدرة به ثم يلزم عليهم على قود ذلك استغناء المعلول عند تحققه عن العلة كما
في العالم والعلم واستغناء المشروط عند تحققه عن الشرط كالعلم مع الحيوة واستغناء المسبب عند تحققه عن السبب

ثاني مع حركة اليد وهو ممتنع فلئن قالوا القدرة ليست علة للمقدور ولا شرطا فلا يلزم مقارنتها للمقدور بخلاف
العلة والشرط فان حكم العلة مقارنتها للمعلول وكذلك الشرط مع المشروط واما السبب فوجود القدرة مثلا
بالسبب قلنا القدرة وان لم يكن علة للمقدور ولا شرطا له غير ان المقدور مفتقر الى القدرة كافتقار المعلول
الى العلة والمشروط الى الشرط فاذا كان المقدور عند وجوده مستقلا بالوجود مستغنيا عما لابد في وجوده
فكذلك المعلول والمشروط لضرورة عدم الفرق من جهة كون كل واحد مفتقرا اليه في الوجود وتوهم ان السبب مقدور
بالقدرة فلا يخفى ان الخارج عن محل القدرة غير حاصل بمجرد القدرة دون تقدير سبب فالسبب يكون مفتقرا
اليه في الوجود كالافتقار الى القدرة فاذا جاز استقلال الفعل المتوقف على القدرة بعد وجوده مستغنيا
عن وجود القدرة معه فكذلك السبب وتوهم في الشبهة الثانية القدرة ممتنعة التعلق بالباقي لكونه موجودا
في اول الوجود فنقول عنه اجوبة ثلاثة الاول لا نسلم امتناع تعلق القدرة بالباقي لكونه موجودا وليس لهم في اثبات
ذلك غير الطرد والعكس والسبر والتقسيم وقد سبق ابطال كل واحد منهم الثاني الفرق وهو ان الحادث هو
الموجود بعد العدم فلو لم يتعلق به القدرة لبقي على العدم وقد قيل بوجوده بخلاف الباقي فانه كان موجودا
حال الحدوث فلو لم يقدر تعلق القدرة به في حالة البقاء لبقي على الوجود وليس بمحال لكونه واما الثالث النقض
ثم الاولى احكام الفعل واتقانه فان المؤثر فيه علم الحكم او عالميته ولم يشترط مقارنة العلم او العالمية
للاحكام والاتقان حالة بقائه وان كان مشروطا عندهم حالة الوجود والاحكام ولا تحقيق جمع بين الصورتين
الصورة الثانية ان بقاء الفعل بتقدير كونه باقيا عندهم لا يؤثر في اتصاف الفاعل بكونه فاعلا حالة البقاء وان كان
موجبا لذلك حالة حدوث الفعل الصورة الثالثة هو ان الارادة مقارنة للحدوث دون حالة البقاء وما لزم من
عدم مقارنتها للموجود حالة بقائه ان لا يكون مقارنة له حال حدوثه فكذلك في القدرة ولو راموا الفرق بين
هذه الصور وبين القدرة فلم يجدوا اليه سبيلا وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الشبهة الثالثة ايضا واما
الشبهة الرابعة فمبنية على ان اتصال القطعتين غير مقدور بالقدرة وهو محل ما سبق تحقيقه في اثبات القدرة القديمة
واما الشبهة الخامسة فالقدرة القديمة وان كانت متعلقة بجميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة
والفعل في الازل غير ممكن فلا يكون متعلقة به في الازل بل تعلقها بالفعل الممكن فيما لا يزال وذلك لا يناقض ما ذكرناه
فانها وان كانت متقدمة عليه في الازل فباقية ومقارنة له فيما لا يزال واما الشبهة السادسة فمبنية على ان
التكليف بما لا يطاق ممتنع وليس كذلك على ما اسلفناه وعلى هذا فلا فرق بين التكليف بالايمان والتكليف باحداث
الجواهر والاعراض وان فرقنا بين التكليف بالايمان والتكليف باحداث الجواهر والاعراض حتى منعنا الثاني وجوزنا الاول
من جهة ان احداث الجواهر والاعراض غير مقدور الفعل والترك بخلاف الايمان فانه وان لم يكن مقدورا قبل حدوثه فمن تركه
بالتلبس بضده وهو الكفر مقدور حالة كونه كافرا واما الشبهة السابعة فمبنية على امتناع التولد بناء على ما ليس مقدورا
ومدار ذلك على التحسين والتقبيح الذاتي وقد سبق ما فيه واما الشبهة الثامنة فمعولها على الاطلاقات اللفظية

ولا

ولا اعتبار بها في القضايا العقلية والاصول الدينية كيف وانا نقول هو قادر على الطلاق وقت الطلاق كما تقدم في الطلاق
اسم الزوج عليه حالة الطلاق وان كانت الزوجية زائلة باعتبار ما كان عليه ولا مانع منه وعلى هذا فما ذكروه من
باقي الصور يكون الجواب كيف وان ما ذكروه ينعكس عليهم في الطلاق فاسم المطلق على الزوج فان كان قبل الطلاق
فهو ممتنع وان كان حالة كونه مطلقا فليس بزوج وعند ذلك فما هو جوابهم هو الجواب ههنا الرابع ولو
قيل لهم لم لا يجوز تعلق القدرة بالمقدور في الوقت المتقدم على وقت حدوثه فما المانع من تعلقها به قبل
وقت حدوثه او فاتت مع انكم لم يقولوا به ولم يجدوا الى الفرق سبيلا فلئن قالوا القدرة مع المقدور كالعلم
بالمنظور فيه مع النظر والنظر لا يقارن العلم بالمنظور فيه ولا العلم يتأخر عنه بتقدير عدم الاضداد لانا
منعكس كذلك القدرة مع المقدور فنقول هذا جمع من غير دليل جامع فلا يكون مفيدا وما المانع من ان يكون القدرة
مع المقدور لا كالنظر مع العلم بالمنظور فيه بل من قبيل العلم والعالمية والارادة والمريدية الى غير ذلك مما يلزم
مقارنته دون تقدمه وقد استدل الاصحاب في المسألة بمسلكين ضعيفين المسلك الاول هو انه لو كانت
القدرة الحادثة متقدمة على الفعل المقدور وهو واقع بها في الحالة الثانية فجاز تقدير عدمها في الحالة الثانية
بتقدير وجود عجز مضاد لها في الحالة الثانية او فوات شرطها ويلزم من ذلك وقوع الفعل في الحالة الثانية
مع تحقق العجز المضاد او فوات شرط القدرة وهو محال وللقائل ان يقول العجز المفروض في الحالة الثانية من وجود
القدرة الحادثة لا يلزم انتفاء الفعل في تلك الحالة فلا يكون ضدا للقدرة السابقة بل انما يلزم انتفاء الفعل
في الحالة الثانية من حالة وجوده كما ان القدرة لا تؤثر في الفعل في وقت وجودها بل في ثاني الحال والعجز المضاد
للقدرة انما هو العجز المفروض وقوعه في حالة فرض وقوع القدرة فيها فلا يكون موجودا معها فان قيل القدرة
المتعلقة بالفعل في ثاني الحال اما ان يكون متعلقة بالفعل في الزمن الثالث وما بعده او لا تعلق لها به فان كان الاول
فيلزم من وجود العجز في الحال الثاني قطع تعلق القدرة بالمقدور في الحالة الثالثة وقد قطع قبل العجز بحيث قيل
بانقطاع تعلقها بعد التعلق ولو جاز مثل ذلك بالنسبة الى الحالة الثالثة لجاز مثله في الحالة الثانية وان لم يقر
به وان كان الثاني فيلزم منه ان ما اقتضته القدرة فالعجز غير مانع منه وما منعه العجز غير ما اقتضته القدرة ويلزم من
ذلك ارتفاع التضاد بين العجز والقدرة وهو ممتنع فنقول المختار من القسمين انما هو الثاني منهما ولكن قولكم ان العجز المفروض
في الحالة الثانية غير مضاد للقدرة الموجودة في الحالة الاولى ولا يلزم منه ارتفاع التضاد بين القدرة والعجز مطلقا
فان العجز المضاد للقدرة ما يقدر وجوده وقت وجود القدرة لا ما يقدر وجوده قبلها او بعدها او هما انما لا يجتمعان
المسلك الثاني هو ان القول بتقدم القدرة على المقدور مما يمنع من تفرقة العاقل بين كونه قادرا وبين كونه عاجزا واللازم
ممتنع بيان الملازمة هو انه اذا تقدمت القدرة الحادثة على المقدور فالمقدور بها ممتنع في حال وجودها ولو قدر وجود
العجز في الوقت المتقدم على وقت وجود القدرة فالفعل ممتنع ايضا في وقت وجود القدرة وهي الحالة الثانية ممتنع فاذن
قد تساوى وجود القدرة والعجز في حكمه وهو امتناع الفعل ويلزم من ذلك امتناع التفرقة بين الفعل مع القدرة والفعل

مع العجز وهو ضروري ولهذا فان كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين الفعل مع القدرة والفعل مع العجز وهو ضروري ولهذا فان
كل عاقل يجد من نفسه التفرقة بين حركته مختارا او مرتعشا او بين كونه ماشيا بالاختيار وبين كونه مسحوبا مجرورا على
وجهه كرها ولقائل ان يقول ان هذا انما يلزم ان لو كانت القدرة في وقت حدوثها قدرة على الفعل في ذلك الوقت
وليس كذلك بل هي قدرة عليه في الزمن الثاني على ما تقرر وعند ذلك فامتناع وقوع الفعل في وقت القدرة انما كان
لانتفاء القدرة عليه في الوقت المتقدم وسواء كان عدمها للعجز او لفوات شرطها فلا يلزم منه امتناع التفرقة بين القادر
والمعجوز على ما ذكروه **الفصل الرابع** في امتناع تعلق القدرة الحادثة بمقدورين مذهب اكثر اصحابنا امتناع تعلق
القدرة الحادثة بمقدورين معا او على سبيل البدل وسواء كانا ضدين مختلفين او مثلين او مختلفين من غير تضاد
وانها لا تتعلق الا بمقدور واحد وذهب اكثر المعتزلة الى ان القدرة الحادثة تتعلق بجميع مقدورات العباد المتضادة
منها وغير المتضادة واختلف قول ابي هاشم في القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة ببعض الجوارح فقال مرة القدرة
القائمة بالقلب تتعلق بجملة افعال القلوب كالاعتقادات والارادات ونحوها ولا تتعلق بغيرها من الحركات والاكوان
والاعتمادات وكذلك القدرة القائمة ببعض الجوارح تتعلق بجملة افعال الجوارح من الاكوان والاعتمادات ولا تتعلق
بشيء من افعال القلوب وقال مرة اخرى كل واحدة من القدرتين تتعلق بجميع المقدورات من افعال القلوب والجوارح
غير انه يمتنع ايجاد افعال الجوارح بقدرة القلب لعدم الالات والبنية المخصوصة وكذلك بالعكس وقال مرة القدرة القائمة
بالقلب تتعلق بافعال الجوارح ولا عكس وذهب ابن الراوندي وكثير من اصحابنا الى ان القدرة الحادثة تتعلق بمقدورين
على سبيل البدل لا معا واجمعت المعتزلة على جواز تعلق القدرة الحادثة بالمتماثلات من كل جنس على ممر الاوقات وتعاقب
الساعات مع اتفاقهم على امتناع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد والمعتمد لاهل الحق في
امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا الاستدلال والالزام اما الاستدلال فهو ان القائل بتعلقها بالضدين
معا اما ان يكون قائلا بوجوب مقارنة القدرة للمقدور او بتقدمها عليه فان كان الاول فالقول بتعلقها بالضدين
معا يوجب اقترانها بالضدين معا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين وهو ممتنع وان كان الثاني فما ذكرناه من دليل امتناع تقدم
القدرة الحادثة على مقدورها او وجوب مقارنتها الدليل عليه ههنا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين على ما قررناه واما
الالزام فهو ان السهو مضاد للعلم ويلزم من ذلك كون القدرة الحادثة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة
بالعلم متعلقة بالسهو وهو غير مقدور بها فان قيل ما ذكرتموه في طرف الاستدلال فرع مقارنة القدرة للمقدور وهو
متعذر لما سبق سلمنا وجوب مقارنتها للمقدور ولكن لا نسلم امتناع الجمع بين الضدين وذلك لان الحكم على الجمع بين الضدين
بكونه مستحيلا اما ان يكون مع تصوره في العقل او لا مع تصوره فان كان الاول فما هو متصور في العقل لا يكون
مستحيلا لذاته وما لا يكون مستحيلا لذاته فهو اما واجب او ممكن وعلى كل تقدير فلا يكون ممتنعا وان كان الثاني فالحكم
على ما لا تصور له في العقل بنفي او اثبات يكون ممتنعا كيف وان الحكم باستحالة الجمع بين الضدين على تصديقي فرع
مع تصور مفردات الجمع بين الضدين فكان متصورا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعلق القدرة الحادثة

مقدورها

بلغ

مقدورها او وجوب مقارنتها الدليل عليه ههنا ويلزم من ذلك اجتماع الضدين على ما قررناه واما الالزام فهو
ان السهو مضاد للعلم ويلزم من كون القدرة الحادثة متعلقة بالضدين معا ان يكون القدرة المتعلقة بالعلم متعلقة
بالسهو وهو غير مقدور بها فان قيل ما ذكرتموه في طرف الاستدلال فرع مقارنة القدرة للمقدور وهو متعذر
لما سبق سلمنا وجوب مقارنتها للمقدور ولكن لا نسلم امتناع الاجتماع بين الضدين وذلك لان الحكم على الجمع بين الضدين
بكونه مستحيلا اما ان يكون مع تصوره في العقل او لا مع تصوره فان كان الاول فما هو متصور في العقل لا يكون
مستحيلا لذاته وما لا يكون مستحيلا لذاته فهو اما واجب او ممكن وعلى كل تقدير فلا يكون ممتنعا وان كان الثاني فالحكم على
ما لا تصور له في العقل بنفي او اثبات يكون ممتنعا كيف وان الحكم باستحالة الجمع بين الضدين علم تصديقي وذلك يستدعي تصور
مفرداته مع واحد مفردات الجمع بين الضدين فكان متصورا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع تعلق القدرة الحادثة
بالضدين معا لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيانه من خمسة اوجه الاول انه لو كان القادر على شيء لا يكون قادرا على ضده
لكان في حكم الملجا المضطر الى ذلك المقدور حيث لا يقدر على الانفكاك عنه وذلك يجر الى ابطال التفرقة بين القادر
والمضطر وهو ممتنع كما سبق الثاني هو ان العجز مضاد للقدرة وهو فلا يمتنع تعلقه بالشيء وضده ولهذا فان العاجز عن القعود
قد يكون به عاجزا عن القيام وكذلك بالعكس وكذلك العاجز عن الحركة يمنة قد يكون عاجزا عن الحركة يسرة الى نظائره
ويلزم من ذلك جواز تعلق القدرة بهما لكون القدرة على مناقضة ضدها الثالث هو ان القاعد قادر على القعود وهو
تارك للقيام اختيارا وترك الشيء اختيارا يلزم منه ان يكون مقدورا فاذن ما لا يكون مقدورا لا يكون تركه اختيارا فالقيام
مقدور عليه الرابع هو ان القادر على القيام في حالة قيامه يجد من نفسه التمكن من القعود والاضطجاع وجدانا لا
يماري فيه عاقل ولا يمكن مكابرته فيكون مقدورا مع القيام ايضا ولا بد وان يكون قادرا عليهما بقدرة واحدة والا لو
كان قادرا على كل واحد منهما بقدرة غير القدرة على الآخر لامكن فرض احدى القدرتين دون الاخرى وعند ذلك يلزم ان
ما كان قادرا على القيام لا يكون قادرا على القعود وبالعكس وهو ممتنع الخامس انه يلزم لو امتنع تعلق القدرة بمقدورين ان
خلق لمن هو في مكان القدرة على الكون في غير ذلك المكان ولم يخلق له غيرها فيلزم ان لا يكون مقتدرا له على الكون
في مكانه وان لا يكون مقدورها معها فيكون كالعاجز الذي لا قدرة له وهو ممتنع السادس هو انه لو قدر الله تعالى الكافر
على الكفر حالة الكفر فلو لم يكن قدرته على الكفر قدرة على الايمان لما كان لله تعالى على الكافر نعمة وهو خلاف المعقول
والمنقول من الانبياء والرسل من انذار الكفار بنعم الله تعالى عليهم واحسانه اليهم وطلب الشكر منهم وبيان لزوم ذلك
ان القدرة على الكفر اذا لم يكن صالحة لغير الكفر فهي سبب العذاب فيكون نقمة لا نعمة ووجود ذاته واستعداده
واتصافه بصفة الكمالات ولهذا العذاب اذ لولاها لما كان معذبا فهو اذن نقمة لا نعمة وليست هذه الامور نعما لما فيها
من اللذات العاجلة لان الكافر كان الوحش بما فيهما من اللذات ولكان من قدم بين يدي انسان طعاما
مسموما لما كان هو حال بما اكله مذاقا للانسان ان يكون منعما عليه وهو ممتنع وهذا المحال انما لزم من كون القدرة على
الكفر ليست قدرة على غيره فيكون محالا واما الالزام العلم والسهو فانما يلزم ان لو كان السهو ضدا او معنى وغيره مسلم

بل هو سلب العلم عما من شأنه أن يكون عالما على ما ذهب إليه ابن عياش من المعتزلة سلمنا كون السهو معنى ولكن لا نسلم أنه
مضاد للعلم لذاته بل هو مضاد لشرطه ونسبة السهو إلى العلم كنسبة الموت إلى العلم في كونه مضادا لشرطه وهو الحياة و
ليس من شرط القدرة إذا تعلقت بشيء أن يكون متعلقة بضد شرطه على ما ذهب إليه أبو هاشم سلمنا أن السهو ضد العلم
ولكن لا نسلم أنه ليس بمقدور وإن سلمنا أنه ليس بمقدور فلم قلتم إن القدرة المتعلقة بالشيء يكون متعلقة بجميع أضداده
بل ببعض الأضداد وهذان القولان معزيان إلى البصري الملقب بجعل سلمنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالشيء وضده
معا ولكن ما المانع من تعلقها بأحد الضدين على البدل كما هو مذهب الحكماء وبعض أصحابكم ويدل على ذلك هو أن القيام
ضد القعود والإيمان ضد الكفر والقدرة على القعود وإن قارنها القعود قدرة على القيام والقدرة على الإيمان قدرة
على الكفر إذ لو قارنها الإيمان وكذلك بالعكس سلمنا امتناع تعلق القدرة الحادثة بالضدين معا وعلى البدل ولكن
ما المانع من تعلقها بالمتماثلات كما هو مذهب المعتزلة سلمنا امتناع تعلقها بالمتماثلات ولكن ما المانع من تعلقها بالمختلفات
التي لا تضاد فيها وما ذكرتموه من الدليل غير مطرد فيها والجواب قولهم ما ذكرتموه فرع وجوب مقارنة القدرة للمقدور
فقد حققناه وأبطلنا كل ما أورد عليه قولهم لا نسلم استحالة الجمع بين الضدين فهو منع لأمر بديهي فلا يقبل وما ذكروه
تشكيك على البديهيات فلا يكون مسموعا كيف وأن المحكوم باستحالة الجمع بين الضدين إنما هو الجمع المتصور في المختلفات
التي لا تضاد فيها وحينئذ فحاصل قولنا باستحالة الجمع بين الضدين أن ما تصوره من الجمع في المختلفات منتف عن
الضدين فقط فلم قلتم المحكوم بالنفي غير متصور قولهم في الشبهة الأولى لو لم يكن قادرا على ضد المقدور لكان مضطرا
إلى المقدور المتعين قلنا عنه جوابان الأول إن عنيتم بكونه مضطرا أن ضده غير مقدور فممنوع وإن عنيتم بكونه مضطرا
أن مقدوره ومتعلق قدرته متعين وأنه لا مقدور له بهذه القدرة سواه فهذا هو عين ما ادعيناه ولا مشاحة في
التسمية وعن هذا فقد بطل القول بعدم التفرقة من حيث إن ما تحقق فيه مقدور بقدرة من الفعل الاضطراري
غير مقدور بقدرة وإن وقع التساوي بينهما من جهة عدم الانفكاك ولهذا فإن من أحاط به من جميع جوانبه جدار وهو
عاجز عن التقلب فإنا نحس بأنه قادر على الكون في مكانه بالإجماع منا ومن المعتزلة وإن كان لا يجد إلى الانفكاك
عن مقدوره سبيلا الثاني وإن سلمنا أن القادر على الشيء لا بد وأن يكون قادرا على ضده ولكن لم قلتم باتحاد القدرة المتعلقة
بهما وما المانع من تعدد القدرة بتعدد المقدور وأما الشبهة الثانية فجوابها من ثلاثة أوجه الأول أنه وإن كان العاجز
عن القيام عاجزا عن القعود فلا نسلم أنه عجز واحد بل عجزان كما في القدرة ولو قيل ما المانع من تعدد العجز بتعدد المعجوز عنه
لم يجدوا إلى دفعه سبيلا ولهذا فإنه يتصور العجز عن أحدهما دون الثاني وإن سلمنا أن العجز عن القيام والقعود واحد ولكن
لا يخفى أن إلحاق القدرة بالعجز تمثيل من غير دليل جامع فلا يصح الثالث الفرق وهو أن العجز عن القيام والقعود معناه ترتب
عليه المنع من القيام والقعود والمنع من القيام والمنع من القعود يجتمعان في مقارنة العجز فجاز أن يكون العجز لذلك واحدا
بخلاف وجود القيام والقعود فإنهما لا يجتمعان فلا يكون القدرة عليهما واحدة لما سبق تقريره من وجوب مقارنة
القدرة الحادثة لمقدورها وأما الشبهة الثالثة فطريق دفعها أن يقال لو أردتم بكون القادر تاركا للقيام اختيار أنه

مثلي

مثلي ضده وهو القعود مقدورا فمسلم ولكن لا يلزم منه أن يكون القيام مقدورا وإن أردتم به أن ترك القيام
وهو عدمه مقدور فمبني على أن العدم يكون مقدورا وهو ممنوع وبتقدير أن يكون عدم القيام مقدورا للمقارنة القدرة
عليه فلا يلزم أن يكون وجود القيام مقدورا لعدم مقارنة القدرة على ما سبق تحقيقه وإن أردتم به معنى آخر
فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه وأما الشبهة الرابعة فباطلة أيضا فإن ما يجده العاقل في حالة من
التمكن من القعود ليس عائدا إلى نفس القدرة عليه في الحال إذ هو ممتنع كما سبق وإنما هو عائد إلى إمكان وجود
القدرة عليه في ثاني الحال وبه يقع الفرق بينه وبين الممتنع الوجود ثم وإن سلمنا أن القائم القادر على القيام قادر
مع الاستحالة فما المانع من كون كل واحد منهما مقدورا بقدرة غير القدرة على الآخر قولهم لو كان كذلك
لأمكن فرض عدم إحدى القدرتين مع وجود الأخرى قلنا إن ثبت التلازم بين القيام والقعود في المقدورية
فما المانع من التلازم في القدرة وعند ذلك ففرض عدم أحد المتلازمين مع فرض وجود الآخر يكون ممتنعا وأما
الشبهة الخامسة فمبنية على فرض خلق القدرة قبل وجود المقدور وهو محل النزاع فلا يصح وأما الشبهة السادسة
فجوابها من وجهين الأول أن من أصحابنا من قال إنه لا نعمة لله تعالى على الكفار وإطلاق اسم النعمة عليهم فلا يمتنع أن يكون
يجوز إما باعتبار اعتقاد الكفار لذلك أو باعتبار شبهه بما يسمى النعمة في حقهم بالنعم الحقيقية الثاني وإن سلمنا
وجود النعم من الله تعالى على الكفار فلا يتقيد ذلك بالإقدار على الإيمان بعين القدرة على الكفر بل جاز أن يقول إنما
أوجد لهم من اللذات وأنواع الكمالات فهي نعم في حقهم إذ هي غير ناشئة من الكفر ولا العذاب بسببها ولا هي شرط
في العذاب كما قيل وعلى هذا فلا يبعد القول بأن اللذات الحاصلة من الفواحش واللذة الحاصلة من أكل الطعام
المسموم نعمة من الله تعالى إذ الفواحش والأكل غير مولد لها وإن قارنها نقمة غير أنه لما كان الإضرار واللذة وهذه النعمة
أعظم منها أو كانت النعمة المقارنة له مستحقرة بالنسبة إلى الإضرار والملاذ وطهارته جرى العرف بإطلاق النقمة أو الإضرار
على مسمى النعمة ولا اعتبار بالإطلاق بعد فهم المعنى قولهم السهو ليس ضدا للعلم بل هو عدم العلم عما من شأنه أن يكون
عالما فعنه جوابان الأول أنه يلزم من ذلك أن يكون الشاك ساهيا لعدم علمه فيه مع كونه بحال يقوم به العلم
العلم باق على أصول المعتزلة وابن عياش وإن خالف في ذلك فهو محجوج بما يجده كل عاقل من نفسه من دوام علمه ببعض الأشياء
والباقي على أصولهم فإنه لا تنافيه غير المعاني المتضادة له فلو كان السهو عدما لما كان على أصولهم منافيا للعلم الباقي
مع كونه منافيا له قولهم السهو وإن كان معنى إلا أنه ليس ضدا للعلم بل لشرطه قلنا لو أمكن ادعاء شرط للعلم ينافيه السهو
غير بيان له لأمكن ادعاء ذلك في كل ما يدعى كونه ضدا ولا يخفى ما يلزم منه من الجهالات المقطوع بها فلا بد من بيان شرط العلم
يكون السهو منافيا له فإنا لا نعقل للعلم شرطا ينافيه السهو قولهم لا نسلم أن السهو ليس بمقدور قلنا هذا خلاف ما يجد
كل عاقل من نفسه من أن سهوه ليس بمقدور كما يجد من نفسه عدم القدرة على الألوان والطعوم وغيرها قولهم إن
القدرة متعلقة ببعض الأضداد دون البعض فهو تحكم بالفرق من غير دليل فارق ولو طولبوا بالفرق لما وجدوا إليه
سبيلا قولهم ما المانع من تعلق القدرة الحادثة بالشيء وضده على طريق البدل قلنا قد بينا أنه لا يتحقق تعلق القدرة

بالمقدور لا باقترانها بما اقترن بها فهو المقدور وما لم يقترن وجوده بها فليس بمقدور وعلى هذا
فلا يخفى ان دعوى القدرة على الفعل حالة الفعل والقدرة على المقصود دعوى محل النزاع وكذلك العكس فلئن
قالوا المعنى بكون احد الضدين مقدورا بالقدرة الواحدة على طريق البدل انه اي الضدين وجد مقارنا
للقدرة بدل الاخر كان مقدورا بها فنقول اما من زعم ان تعلق القدرة بالمقدور تعلق ايثار كالمعتزلة فلا يمكنه
من دعوى تعلق القدرة بالضدين على طريق البدل بهذا التفسير لانه ممتنع وبيانه انه اذا كان المؤثر في
الضدين بتقدير وقوع كل واحد منهما انما هو قدرة واحدة فعند فرض وجود القدرة المؤثرة اذا فرض انتفاء
جميع الموانع المنافية للضدين ففرض وقوع احد الضدين على مع استوائهما في وجود المؤثر فيهما وانتفاء الموانع
يكون ممتنعا وهذا الاخر انما لزم من فرض تعلق القدرة بالضدين بالتفسير المذكور فكان ممتنعا فلئن قالوا
ما يخصص بهما مع الفرض المذكور مستندا الى الارادة اذ الارادة هي التي من شانها ان تخصص احد الجائزين
دون الاخر فلا يمتنع صورة تحقق فيها احد المقدورين دون الاخر من غير ارادة وذلك كما في صورة الساهي والنائم
وان صدر عنه بعض المقدورات بالقدرة من غير ارادة واما من زعم ان تعلق القدرة بالمقدور من
غير ايثار كما هو مذهبنا فلا يندفع هذا السؤال على اصله عسير جدا ولو قال ما المانع من ايجاد الله تعالى الكل واحد
من المقدورين على جهة البدل مقترنا بقدرة واحدة لم يجد الى دفعه سبيلا وهذا ما عندي فيه ولعل
عند غيري قادر على دفعه قولهم ما المانع من تعلق القدرة الواحدة الحادثة بالمتماثلات قلنا سبق ان المتماثلات
اضداد وعند ذلك فالحكم فيها كما سبق في الاضداد المختلفة ثم وان سلمنا انها غير متضادة غير ان الاجماع منا
ومن المعتزلة واقع على امتناع وقوع المتماثلات معا في محل واحد بقدرة واحدة واذا كان الجمع بينهما ممتنعا
فمنع تعلق القدرة الحادثة بهما معا بالنسبة الى ما اقترن بها فهو المقدور وما لم يقترن بها فليس بمقدور وقولهم ما المانع
من تعلق الواحدة بالمختلفات التي لا تتضاد قلنا اما على اصلكم واصل كل من يرى التعلق بجهة التاثير فلما ذكرناه في
تعلق القدرة بالضدين على طريق التعاقب واما على اصلنا فلم نعلمه عند غير محله **الفصل الخامس** في ان القدرة
الحادثة غير موجبة لمقدورها هذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رض وقد نقل عن بعض الاصحاب القول
بكون القدرة الحادثة موجبة للمقدور والحق ما ذكره الشيخ وذلك ان الموجب قد يطلق والمراد به معنى الموجد وقد
يطلق بمعنى المحتم العارض وقد يطلق بمعنى علة الحكم كالعلم والقدرة بالنسبة الى العالم والقادر وقد يطلق
بمعنى المثبت وبمعنى المسقط لا جائز ان يقال ان القدرة الحادثة موجبة بالاعتبار الاول اذ القدرة غير موجدة ولا
مؤثرة في الحكم على ما يأتي تحقيقه ولا بالاعتبار الثاني اذ المحتم والعارض انما هو الحكم والقول وذلك غير متصور
في القدرة الحادثة ولا بالاعتبار الثالث فان ذلك فرع تحقق العلة والحكم وسيأتي ابطاله وان سلم كون القدرة
علة فليست علة لكون المقدور مقدورا اذ العلة على ما يأتي تحقيقه لا بد وان تكون قائمة بمحل حكمها والقدرة
الحادثة عرض والمقدور فيها هو الفعل الحادث وهو عرض وقيام العرض بالعرض ممتنع ولا بالاعتبار الرابع اذ القدرة

الوجه

في ان القدرة الحادثة غير موجبة لمقدورها

الحادثة

١٥٣

الحادثة ليست مثبتة للمقدور على ما يأتي تحقيقه ولا مسقطة له فلا يكون موجبة بالنسبة اليه بشيء من هذه
الاعتبارات وان اريد غير هذه الاعتبارات المشهورة في اللسان فلا بد من تصويره وبتقدير تصويره فلا
يقدح عندنا اذ كان من نفي الايجاب بالاعتبارات المذكورة وهو المطلوب ولا مشاحة اذ ذاك في غير التسمية وان اطلق
مطلق لفظ الموجب على القدرة الحادثة لمقدورها بسبب وجوب اقترانها بالمقدور من اصحابنا فليس ذلك اولى
من اطلاق لفظ الموجب على المقدور نظرا الى وجوب اقترانه بالقدرة ايضا فان وجوب المقارنة مشترك بينهما كيف
وان حاصل النزاع معنا ليس في غير التسمية [illegible] **[illegible]دس** في تماثل القدرة الحادثة واختلافها وتضادها
واتها اهل الحق في تعلقها بالمقدور الى [illegible] لا مذهب اهل الحق من اصحابنا ان كل قدرتين تعلقتا
بمقدورين فهما مختلفان وكل قدرتين تعلقتا بمقدور واحد سواء اتحد محل القدرتين او اختلف فهما متماثلتان لا
كما سبق في العلم غير ان تعلق العلمين بالمعلوم الواحد جاز ان يكون في وقت واحد وفي محلين بخلاف القدرتين
فانهما لا يتعلقان بمقدور واحد في وقت واحد سواء اتحد محلهما او اختلف كما يأتي وانما يتصور ذلك بان
يتعلق احدى القدرتين في حالة النشأة والاخرى في حالة الاعادة وقد اجمعت المعتزلة على امتناع القول بتماثل
القدرة الحادثة اعتمادا منهم على ان ذلك يوجب تعلق المثلين بمقدور واحد وهو ممتنع لانه ان كان تعلقهما
به اما في وقت واحد او في وقتين الاول ممتنع لما يأتي والثاني يلزم منه ان يكون المقدور الواحد موجودا حالة
فرض تعلق احدى القدرتين به لوجود مقتضيه وان لا يكون موجودا لعدم تعلق القدرة الاخرى به في ذلك الوقت
وهو ممتنع وهذا غير سديد بل ان امتنع تعلق القدرتين به في وقت واحد فما المانع من تعلقهما به في وقتين قولهم
يلزم من ذلك ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد موجودا معدوما معا قلنا او ان سلم انه يلزم من تعلق احدى
القدرتين به في وقتين فوجود المقدور لا انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور الواحد في وقت واحد موجودا معدوما معا
انه يلزم من تعلق احدى القدرتين به وجوده ولكن لا نسلم انه يلزم من عدم تعلق القدرة الاخرى به عدمه فانه لا يلزم من انتفاء
سبب معين انتفاء المسبب مع تحقق سبب اخر وانما يلزم انتفاؤه ان لو انتفت جميع الاسباب وهو غير مسلم كيف وان ما ذكروه
منتقض على اصلهم حيث قالوا بان مقدور العبد حالة كونه مقدورا له لا يكون مقدورا لله تعالى ويكون مقدورا للرب
تعالى بان لا يخلق للعبد القدرة عليه ومع ذلك فما لزم من جواز تعلق القدرة الحادثة والقديمة بالمقدور الواحد في وقتين
وجود المقدور وعدمه معا لتعلق احدى القدرتين به وعدم تعلق الاخرى به واما تضاد القدرة الحادثة واختلافها
فيه فمنهم من جوزه اعتمادا منه على ان القدرتين على الضدين لا يجتمعان فهما ضدان ومنهم من لم يطلق اسم التضاد في ذلك
مع اعترافه باستحالة الجمع نظرا الى اختلاف متعلقهما وان كل واحدة غير متعلقة بما تعلقت به الاخرى وحاصل هذا
الاختلاف يرجع الى المنازعة في الاطلاق اللفظي مع الموافقة على المعنى ولا حاصل له واما ان القدرة هل تتوقف في
تعلقها بالمقدور على الات وبنية مخصوصة فقد اشترط المعتزلة لتمام ذلك ما جرت العادة ان الطائر لا يطير الا بجناح
والماشي لا يمشي الا برجلين والمبصر لا يبصر الا بحدقة والكاتب لا يكتب الا بيد [illegible] في تحقيق الحق وابطال الباطل على ما سبق في الادراك

مقدور بين
وان الله تعالى
[illegible]

بلغ

في تماثل القدرة الحادثة
واختلافها

بلغ

الفصل السابع في ان فعل النائم هل هو مقدور له وان النوم ضاد القدرة ام لا وقد اتفقت المعتزلة وكثير من
اصحابنا اهل السنة على وجود الافعال الكثيرة المحكمة من النائم وعلى جواز صدور الافعال القليلة منه ثم اختلف القائلون
بجواز صدور الافعال القليلة منه في كونها مقدورة له فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى كونها مقدورة له وان النوم
لا يضاد القدرة وان ضاد العلم وغيره من الادراكات باتفاق العقلاء وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان النوم مضاد القدرة
كمضادته العلم وباقي الادراكات وذهب القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا الى ان الفعل القليل الصادر من النائم غير مقطوع
بكونه مكتسبا ولا بكونه ضروريا مع امكان كل واحد من الامرين وقد احتج من قال بكونها مقدورة بحجج الاولى ان النائم
كان قادرا في يقظته والقدرة باقية والنوم لا ينافي القدرة فوجب استصحاب الحال فيها الثانية ان النائم اذا انتبه
فهو على ما كان عليه من نومه ولم يتجدد له بزوال النوم وهو قادر بعد الانتباه فزوال النوم غير موجب للاقتدار
ولا وجود مناف للقدرة فوجب الاستواء فيما قبل النوم وبعده والدفع الاقتدار الثالثة انه قد يوجد من النائم الوجد
من افعال اليقظة لكان واقعا على حسب القصد والاختيار والداعية والتوهم ان القصد والداعية مقصر مناف
القدرة وهذه الحجج واهية اما الاولى فمن وجهين الاول منع كون القدرة باقية في حال اليقظة على ما سبق وان
كانت باقية فلم قلتم بوجوبها في حالة النوم والقول بان النوم غير مناف القدرة عين محل النزاع واما الثانية
فمن وجهين ايضا الاول لا نسلم ان النائم اذا انتبه فهو قادر قطعا بل العلم الجمعي على قادر الثاني وان سلم انه اذا انتبه فهو قادر
ولكن ما المانع ان يكون الانتباه شرطا او النوم مانعا وقولهم ان النوم غير مضاد للقدرة عين محل النزاع واما الثالثة
فحاصلها يرجع الى دعوى محل النزاع فان النوم غير مناف القدرة وبالجملة فمن رام الدلالة على كون افعال النائم
مقدورة له او غير مقدورة على وجه القطع فقد كلف نفسه شططا والاقرب ما في ذلك انما هو دعوى الضرورة بالعلم
بكونها مقدورة له من حيث انا نفرق بين ارتعاد يده في نومه وبين تقلبه وقبض يده وبسطها حسب ما نفرق بينهما في حق
المستيقظ من غير فرق ومن رام التسوية بين رعدة يده حالة نومه وبين تقلبه في كونها ضرورية لم يبعد تطرق التشكك
عنده في التسوية بينهما في حق المستيقظ وهو بعيد عن المعقول لكن هذا وان كان في غاية الوضوح في النفس وهو مذهب
القاضي ابو بكر جرازة من حيث انه لا يبعد ان يكون ذلك الفعل ضروريا غير مكتسب له وحيث فرقنا ضمني في حق المستيقظ
بين رعدة يده وقيامه وقعوده حتى يكون الرعدة ضرورية والقيام والقعود مقدورا له مكتسبا كان مع الاستيقاظ
ولعله شرط فيه وان النوم مانع منه فلا يكون الجمع مقطوعا به فان قيل اذا قلتم بان النوم مضاد للعلم وسائر الادراكات
فلو جاز الجمع بينه وبين ما يراه النائم في منامه ويدركه بالسمع والبصر وغيره من انواع الادراكات قلنا اما المعتزلة
فقد اجمعوا على ان ذلك ليس من الادراكات في شيء بل خيالات وظنون بناء على اصولهم من اشتراط انبثاث الاشعة من العين
وتوسط الهواء المشفف والبنية المخصوصة وانتفاء الحجب والقرب المفرط والبعد المفرط الى غير ذلك من شروط الادراكات
المستقصاة في الادراكات وعدم تحققها في حق النائم ووافقهم على ذلك جماعة من اصحابنا وان كانوا يجوزون الادراك
من غير شرط وبنية على ما سبق لكن اما بناء على ان النوم ضدها او لانها على خلاف العادة وذهب الاستاذ ابو اسحق الى انها

بلغ

في وجود مقدور بين قادرين وان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا

ادراكات حقيقية فان الانسان يجد من نفسه ابصار المبصرات وسماع المسموعات في حالة نومه بحسب ما يراه في
حال يقظته ولو ساغ التشكك في ذلك حالة النوم لساغ التشكك فيه حالة اليقظة لكنه لم يخالف في كون النوم
ضد الادراكات غير انه زعم ان الادراك لا يبعد ان يقوم بجزء غير ما قام به النوم وكل واحد من المذهبين محتمل غير يقيني
الفصل الثامن في وجود مقدور بين قادرين وان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد ام لا مذهب اصحابنا جواز
مقدور بين قادرين خالق ومكتسب وامتناع ذلك بين قادرين خالقين ومكتسبين واجمعت المعتزلة على امتناع
ذلك مطلقا غير ابي الحسين البصري لما احتج اصحابنا على امتناع مقدور بين قادرين خالقين فيما تقدم ولما بين
المكتسبين فلان المقدور المكتسب للمقدور لا يخرج عن محل القدرة عندهم والمقدور الواحد لا يقوم بمحلين مختلفين
واما حجتهم على جواز مقدور بين قادرين خالق ومكتسب فمن الحجج الاولى انه اذا جاز وجود معلوم بين عالمين جاز وجود
مقدور بين قادرين الثانية انه اذا جاز وجود مقدور بين قادرين في عالمين ومدركين مدرك لم يبعد وجود مقدور بين قادرين
محمول بين حاملين جاز وجود مقدور بين قادرين الثالثة انه اذا جاز وجود معلوم بين ما الكين فكذلك مقدور بين
قادرين الرابعة ان المقدور اذا كان متوقفا على القدرة والبنية المخصوصة والالة فلا يبعد توقفه على قدرتين للجاسة
انه لو لم يكن الرب تعالى قادرا على مقدور العبد لما كان قادرا على جنس مقدور العبد السادسة انه اذا لم يبعد عند
الخصم تعلق قدرة بمقدورات لم يبعد تعلق قدرتين بمقدور واحد السابعة انه اذا كانت قدرة العبد على الفعل
انما هي باقدار الله تعالى العبد عليه وتمكينه منه فلان يكون الرب تعالى قادرا على مقدور العبد اولى لان الاقدار والتمكين
من الشيء والتمكين من الشيء فوق التمكن منه ولهذا فانه لو اعلم الله العبد بشيء لزم ان يكون الرب عالما به وقد جعل
العبد مدركا للشيء كان مدركا له الثامنة انا لو فرضنا جسما جامدا فلا يخلو اما ان يقال بان الله قادر على ما يمكن
ان يوجده فيه من الحركات والسكنات مطلقا من غير استثناء بتقدير خلق الحيوة في ذلك الجسم واقداره على حركاته
وسكناته او انه غير قادر على ذلك مطلقا بل على ما لا يكون مقدورا للعبد بتقدير خلق الحيوة واقداره عليه فان
كان الاول فبعد خلق الحيوة في ذلك الجسم واقداره على الحركة والسكون اما ان يقال باستمرار تعلق قدرة الله تعالى
بتلك الحركة وذلك السكون او لا يقال باستمراره لا جائز ان يقال بالثاني فانه ليس امتناع استمرار تعلق القدرة القديمة
بما يوجد من تعلق القدرة الحادثة اولى من العكس وان كان الاول فهو المطلوب وان قيل انه غير قادر على ذلك مطلقا بل
على ما لا يكون مقدورا للجسم بتقدير اقداره عليه فنقول لو كان كون الله تعالى قادرا مختصا ببعض الحركات و
السكنات لما اختلف حكم الاختصاص بذلك فان يقدر اقدار الجسم او لا يقدر ويلزم من ذلك ان لا يكون الرب تعالى
قادرا على كل ما يفرض من الحركات والسكنات في الجسم الجامد الذي علم الله انه لا يقدره وهو ممتنع وهذه الحجج هي كشبه
الحجج المذكورة والكل ضعيف اما الحجج الست الاول فحاصلها يرجع الى دعوى مجردة وتمثيل من غير جامع فلا يصح ثم لو لزم من
طرد ما ذكروه من جواز معلوم بين عالمين ومحمول بين حاملين ومملوك بين مالكين مقدور بين قادرين لزم طرده في
مخلوق بين خالقين وهو ممتنع كما تقدم واما الحجة السابعة فدعوى مجردة ايضا فانه لا معنى لاقدار الرب تعالى العبد على الفعل

ان يكون قادرا على نفس الفعل ولا يخفى ان القول بذلك تمسك بغير دليل جامع وهو باطل بما سبق وبمثله يبطل التمسك ايضا
بما ذكره من الامثلة بل ان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى في اطراد حكم الاعلام في الامداد فهلم ومنه اطراد ذلك في السهو
حتى يقال انه اذا خلق للعبد السهو ان يكون ساهيا وكذلك في الجهل والنسيان والالم وغير ذلك وهو محال ثم انما الحجة ايضا
فانه لو قيل بما المانع من ان يكون قادرا على حركات الجسم وسكناته مطلقا بتقدير عدم اقدار الجسم والقول بقطع الاقدار
بتقدير اقدار الجسم وجعل تعلق قدرة الجسم بتلك الافعال مانعة فقولكم ليس هو اولى من العكس لان عدم الاولوية وغلبة
الظن انما تطلعوا على ما يرى الاولوية بعد البحث التام والسبر الكامل وهو غير مفيد لليقين على ما تقدم وان سلمنا
فما المانع من القسم الثاني وهو ان لا يكون قادرا على ما يكون مقدورا للعبد بتقدير اقداره قولكم لو كان كذلك لكان الباري
قادرا مختصا ببعض الحركات والسكنات لما اختلف حكم الاختصاص بين تقدير اقدار العبد او لا ليس كذلك فانه اذا
كان كونه قادرا مختصا انما هو لا اقدار العبد عليه بتقدير اقداره لو قطعنا النظر عنه لكان قادرا مطلقا وهو خلاف
الفرض وعلى هذا فلقائل ان يقول اذا علم الله من جسم من الاجسام انه لا يقدر على الحركة والسكون فالحركة والسكون
اللذان اقدار الله العبد عليهما بتقدير ان لا يعلم عدم اقداره عليهما الا يكون مقدورا لله تعالى بتقدير عدم اقداره
العبد عليهما اولا محالة ان موضع المنع صعب جدا ولا قريب في ذلك ان يقع وقد ثبت بما قدمناه في مسالك اثبات عموم قدرته
تعالى وجوب قدرة الرب تعالى على كل ممكن وثبت بما قدمناه في اثبات القدرة الحادثة وجوب تعلقها بمقدورها ولم يلزم
من الامرين ان يكون مقدور العبد اكتسابا مقدورا للرب خلقا فان قيل ما ذكرتموه وان دل على جواز وجود مقدور
واحد بين قادرين فهو معارض بما يدل على امتناعه وبيانه من اربعة اوجه الاول انه لو قدر مقدور بين قادرين فاما
ان يكونا قديمين او محدثين او احدهما قديما والاخر محدثا لا جائز ان يقال بالاول لاستحالة وجود قادرين قديمين كما
سبق تحقيقه وان كانا محدثين فاما ان يكون المقدور قائما بمحل قدرتيهما او خارجا عنهما او هو قائم بمحل قدرة
احد دون الاخر فان كان الاول فهو محال لاستحالة قيام المتحد بالمحال المتعددة وان كان الثاني فهو محال ايضا لوجهين الاول
لانه اذا اراده احد وكرهه الاخر فاما ان يوجد او لا يوجد فان وجد مع كون القادر كارها له فهو محال وان لم يوجد
مع كون القادر عليه مريدا له فهو محال الثاني انهما لو ارادا ايجاده فاما ان يوجد بايجاد احد او لا يوجد ولا بايجاد
واحد منهما او يوجد بايجاد احد دون الاخر لا جائز ان يقال بالاول لما سبق في امتناع مخلوق بين خالقين ولان لم يوجد
اصلا فيلزم منه عدم المقدور مع وجود القادر عليه مع ارادته له من غير مانع وهو محال وان وجد بايجاد احد دون
الاخر فلا اولوية وان كان الثالث فهو ايضا محال لهذين الوجهين ويختص بوجه ثالث وهو ان احدهما لو وجد الحركة
التولد والسبب فهو الذي لم يقم المقدور بمحل قدرته والثاني فلا يكون موجدا للحركة التولد والسبب وعنده لا تعدا
ان يصح وجوده من غير سبب او لا يصح وجوده الا بالسبب فان كان الاول فقد استغنى المقدور في وجوده عن الايجاد
بالتولد والسبب وان كان الثاني فقد بطل القول بان الاخر يكون موجدا له من غير سبب وكل ذلك محال وان كان احد القادرين
قديما والاخر حادثا فالكلام فيه كالكلام في الحادثين وسواء كان المقدور قائما بمحل قدرة الحادث او خارجا عنه

فهنا وجهان الاول ان الفعل اذا وقع مخترعا بايجاد القديم له فالقادر الحادث يصير مضطرا غير مختار حيث وقع
مقدوره مخترعا للرب تعالى ومقتضى كونه قادرا ان يكون مختارا ولا يجمع بين الاضطرار والاختيار الثاني ان فعل العبد
ومقدوره لا يخرج عن كونه طاعة ومعصية بخلاف فعل القديم فلا ايجاد الوجه الثالث في الدلالة على امتناع
وجود مقدور بين قادرين ان تعلق المقدور بالقادر كتعلق المعلول بالعلة وكما استحال تعليل المعلول بعلتين فيستحيل
كون الشيء الواحد مقدورا بقدرتين الوجه الثالث هو ان الفعل فعل للفاعل لنفسه لا للغير فلو جاز ان يكون فعله
لغيره لجاز ان يكون لونه لون الغير وعبده عبد الغير الرابع انه لو جاز ان يكون فعلا لفاعلين لجاز ان يكون لون واحد
لمتلونين وحركة واحدة لمتحركين وهو محال والجواب اما الشبهة الاولى فالمختار منها انما هو القسم الثالث وهو ان يكون
القادرين قديما مخترعا والاخر حادثا مكتسبا قولهم انه اذا اراده احد وكرهه الاخر وجب ان لا يوجد لكراهة الاخر له
قلنا لا نسلم اما ان يكون الكاره هو المخترع او المكتسب فان كان هو المخترع فلا يتصور وجود المقدور ولا ان قدرة
عنده غير مؤثرة في الايجاد على ما سبق وان كان الكاره هو المكتسب فلا يمتنع معه الايجاد ضرورة وجود القادر
وعدم تاثير القدرة المكتسبة وكراهيته في المقدور قولهم لو ارادا ايجاده فاما ان يوجد بايجادهما او لا يوجد
بايجاد احد دون الاخر فالمختار انه موجود بايجاد المخترع دون المكتسب قولهم لا اولوية انما يستقيم ان لو استويا
في التاثير ان كان كل واحد منهما مؤثرا بقدرته واما اذا كان القديم هو المؤثر دون الحادث فلا قولهم اذا وقع
الفعل مخترعا بايجاد القديم له فقد صار المكتسب مضطرا غير مختار قلنا ان قلتم انه غير مختار بمعنى انه لا يقع
الفعل مقارنا للقدرة فممنوع وان قلتم انه غير مختار بمعنى ان الفعل ما وقع بقدرته وانه لا تاثير لقدرته في المقدور
نفيا واثباتا فهو وهذا هو نص مذهبنا ولا بعد فيه فان قولنا ان القدرة متعلقة بالمقدور من غير تاثير وان المقدور
واقع بغيرها كما في تعلق العلم بالمعلوم فانه لما كان علمنا متعلقا بالمعلوم من غير تاثير فيه لم يبعد معه كون المعلوم
حاصلا بغيره قولهم ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية بخلاف فعل الله تعالى قلنا الطاعة والمعصية من
الصفات العارضة للفعل المقدور بسبب قصد القادر ودواعيه والاختلاف في العوارض لا يوجب التفاوت في
الفعل المقدور قولهم كما استحال تعليل معلول واحد بعلتين استحال كون الشيء الواحد مقدورا بقدرتين قلنا
تمثيل من غير جامع فلا يصح كيف وان الفرق حاصل وهو ان امتناع تعليل معلول بعلتين انما كان لكون العلة موجبة
المعلول واجتماع موجبين محال كما تقدم بخلاف المقدور بين قادرين مخترع ومكتسب فانهما غير موجبين بل الموجب
المخترع دون المكتسب قولهم الفاعل فاعل لنفسه فلو كان فعلا لغيره لكان كونه لغيره قلنا ان عني بكون المقدور فعلا
للمكتسب انه مقارن لقدرته في محل قدرته ومعنى كونه لغيره انه مؤثر فيه فمع اختلاف هذين الاعتبارين فلا امتناع
ودعوى امتناع ذلك عين محل النزاع وما ذكروه من الحاصل يرجع الى التمثيل من غير دليل كيف وانه وان تعدد لون
واحد لمتلونين وحركة لمتحركين فلا يمتنع معلوم واحد بعالمين ومدرك واحد بمدركين وليس الحاق المقدور بالمتحرك
اولى من الحاقه بالاخر واما ان الله تعالى قادر على مثل فعل العبد فهذا مما اتفق عليه اصحابنا والمعتزلة

من وجوب تعلق قدرة الرب تعالى بكل ممكن ولم يخالف في ذلك غير البلخي من المعتزلة فانه قال الرب تعالى لا يقدر على مثل
فعل العبد اعتقادا منه على ان فعل العبد لا يخرج عن كونه طاعة او معصية او سفها وهو مقدور الرب تعالى وفعله ليس كذلك
فلا يكون فعل الرب تعالى مماثلا لفعل العبد وجوابه ما سبق **الفصل التاسع** في امتناع مقدور واحد بقدرتين
لقادر واحد من جهة واحدة وهذا مما اتفق على امتناعه ارباب المذاهب اما بالنسبة الى الباري تعالى فلاستحالة التعدد
في قدرته واما القادر المحدث فمن زعم ان قدرته مخترعة كالمعتزلة فقد منعوا من وجود مخترع بقدرتين كما منعوا من
صدور مخترع واحد بقادرين وهو ظاهر واما من زعم ان قدرة الحادث غير مؤثرة فقد احتج على امتناع ذلك بانه لو جاز
تعلق قدرتين في محل واحد بمقدور واحد لامكن فرض وجود كل واحد من القدرتين في محل غير محل الاخرى مع
فرض تعلقهما بذلك المقدور وذلك يجر الى وقوع مقدور بين قادرين وهو ممتنع كما سبق وهذا الاحتجاج ضعيف
على اصول اصحابنا من حيث ان القدرة المختلفة المحال مختلفة عندهم وعند ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين
المتماثلتين بمحل واحد مع تماثلهما بمقدور واحد جواز تعلقهما به مع اختلافهما وان سلم التماثل بينهما فالقدرة
اما ان يكون خارجا عن محليهما او قائما بمحليهما او بمحل احدهما دون الاخرى لا جائز ان يقال بالاول اذ هو خلاف مذهب
القائل بالكسب ولا جائز ان يقال بالثاني لاستحالة قيام المقدور الواحد بمحلين مختلفين فلم يبق الا الثالث وعند
ذلك فلا يلزم من جواز تعلق القدرتين في المحل الواحد بالمقدور القائم جواز تعلق القدرة الخارجة عن محل المقدور
بالمقدور والاقرب في ذلك ان يقال لو جاز وجود مقدور واحد بقدرتين لقادر واحد من جهة واحدة لم يخل اما ان
يقال القدرتان متماثلتان او غير متماثلتين فان كان الاول لزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو محال كما في حقيقة
التضاد وان لم يكونا متماثلين فهما مختلفان والاختلاف بينهما اما مع التضاد او لا مع التضاد فان كان الاول لزم
اجتماع الضدين وهو محال وان كان الثاني فهو محال ايضا لان متعلق القدرتين واحد وطريق تعلقهما به كتعلق العلم
بمعلوم واحد فلو جاز الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد متعلقهما لامكن القول باختلاف العلمين مع اتحاد متعلقهما
ضرورة عدم الفرق والمانع الوثوق بتماثل مثلين وهو محال وعلى هذا الاصل يجوز اعادة الاعراض فلا يمتنع تعلق المقدور
الواحد بقدرتين لقادر واحد في وقتين بان تعلق احدى القدرتين به في وقت والاخرى في غيره لا لاعادة فلا لانه
منه الاختلاف بين القدرتين مع اتحاد المحل ولا اجتماع المثلين في محل واحد **الفصل العاشر** في امتناع تعلق
القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين وان القادر على الحركة هل يقدر على تحريك جزء فرد من اجزائه دون الباقي
ام لا وقد اتفق ارباب المذاهب على امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد من وجهين وسواء كانت القدرة
قديمة او حادثة وسواء كانت القدرة الحادثة مؤثرة او غير مؤثرة على اختلاف المذاهب وعند ذلك فلا بد من التفصيل
فنقول اما القدرة القديمة المخترعة فيظهر امتناع تعلقها بمقدور واحد من وجهين على راي من يعتقد ان الوجود هو
نفس الذات لا زائد عليها من جهة ان اثر القدرة انما هو في الوجود فاذا كان الوجود هو الذات والذات واحدة
فالوجود واحد لا تعدد فيه وما لا تعدد فيه فلا يتصور تعلق القدرة به من وجهين واما من يرى ان الوجود زائد

على الذات

بلغ

في امتناع مقدور واحد بقدرتين

بلغ

في امتناع تعلق القدرة الواحدة بمقدور واحد

١٥٥

على الذات الموجودة كالمعتزلة فيبعد امتناع ذلك على معتقده لان الوجود عنده حال زائدة على الذات
ومن معتقده جواز ثبوت حالين متماثلين لذات واحدة حيث قضى بجواز قيام علمين متماثلين بعالم واحد في
قيل العلمين المتماثلين بالواحد يوجب له حالين متماثلين وعند ذلك فلو قيل ما المانع من تعلق القدرة الواحدة
بمقدور واحد بالنظر الى وجودين متماثلين لم يجد الى دفعه سبيلا ومن منع ثبوت الحالين المتماثلين لذات لقيام علمين
متماثلين فقد خرق قواعد المعتزلة وقال قولا لم يقل بها قائل كيف وانه لو كانت العالمية الثابتة عند قيام
العلمين المتماثلين متحدة غير متعددة فاما ان يكون ثابتة بالعلمين او باحدهما لا سبيل الى الاول لما فيه من تعليل
الحكم الواحد بعلتين وهو محال كما مر ولا سبيل الى الثاني فانه ليس اضافة الحكم الى احدهما اولى من الاخر ثم يلزم منه ان
يكون العلم قائما بشخص لم يوجب له العالمية وفيه ابطال حقائق العلل والمعلولات فان قيل لو كان للذات
الواحدة وجودان فيلزم من تقدير وقوع احدهما وانتفاء الاخر ان يكون الذات الواحدة موجودة غير موجودة
لما فيه من احد الموجودين وانتفاء الاخر وهو محال قلنا الذي يقوله ما المانع من تلازم الوجودين على وجه يمتنع
الانفكاك بينهما ولا يبعد ذلك في الاحوال بالنسبة الى ذات واحدة كما في التلازم بين قبول الجوهر للاعراض
وكونه متحيزا وان سلم جواز تقدير ثبوت احدهما ونفي الاخر ولكن لا يلزم منه كون الذات منفية مع تقدير ثبوت
الاخر الوجودين لها وانما اللازم ان لو قدر انتفاء الوجودين فانه لا يلزم من انتفاء احدى العلتين انتفاء معلولها
ما لم يقدر انتفاء جميع العلل واما القدرة الحادثة فيظهر ايضا امتناع تعلقها بمقدور واحد من وجهين على راي من يرى
انها تتعلق بعين مقدور القدرة القديمة من غير تاثير لها فيه وان الوجود الذي هو متعلق القدرة القديمة هو نفس
الذات المقدورة على ما تقدم تقريره ولمن يرى انها مؤثرة في نفس وجود الذات وان الوجود زائد على الذات
المقدورة فيبعد امتناع ذلك على راي ما حققناه في القدرة القديمة ولمن يرى انها مؤثرة في ثبوت حال زائد
على نفس الذات المقدورة بالقدرة القديمة كالقاضي ابي بكر فيبعد ايضا امتناع ذلك على معتقده من حيث انه اذا لم
يمنع ان يكون للذات الواحدة حالتان زائدتان يكون القدرة مؤثرة فيهما فلا يمتنع ان يكون لها حالتان يكون القدرة الواحدة
مؤثرة فيهما فان قيل قد دل الدليل على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى كما سبق وعلى ما ياتي وقد دل الدليل على تعلق قدرة
العبد بالفعل وتعلقها به من غير تاثير كعدم التعلق ودل الدليل على امتناع مخلوق بين خالقين فيلزم من المجموع ان لا اثر للقدرة
على تعلق القدرة الحادثة بصفة زائدة ونحوه لا يدل على اكثر من ذلك واثبات صفة مجهولة غير معلومة بالاضطرار ولا النظر ممتنع
وايضا فانه لو جاز ان يؤثر القدرة في اثبات صفتين للمقدور المكتسب لجاز تقدير ثبوت احدى الصفتين دون
الاخرى ويلزم من ذلك ان يكون الذات المكتسبة مقدورة ضرورة وجود احدى الصفتين دون الاخرى وغير مقدورة
لعدم الصفة الاخرى وهو ممتنع وايضا فانه لو جاز تاثير القدرة الحادثة في ثبوت صفتين لم يمتنع ان تكون القدرة الحادثة
مؤثرة في ثبوت احدى الصفتين حالة الحدوث وفي الاخرى حالة البقاء للذات ويلزم من ذلك جواز كون الباقي مقدورا
للعبد مع امتناع كونه مقدورا للرب تعالى وهو ممتنع قلنا اما ما ذكروه من دلالة الدليل على وجوب تاثير القدرة الحادثة

نفي صفة زائدة في نفي ابطال السببية وخلق الاعمال لكن ان سلم دلالة الدليل على ذلك فحاصل ما ذكروه يرجع الى انتفاء المدلول
لانتفاء دليله وقد سبق ابطاله وقولهم انه لو جاز ذلك لجاز تقدير ثبوت احدى الصفتين دون الاخرى فقد سبق
ابطاله في القول بتعدد الوجود والقول بانه لو جاز ذلك لم يمتنع تأثير القدرة القديمة حالة ثبوت احدى الصفتين حالة
الحدوث وفي الاخرى حالة البقاء الى آخره فمبني على بقاء الاعراض وهو غير مسلم على ما يأتي تحقيقه وان سلمنا البقاء
والاستمرار ولكن لا نسلم ان ذلك يفضي الى كون الباقي الذي ليس مقدورا للرب تعالى مقدورا للعبد فان المقدور
للعبد انما هو الصفة الزائدة على نفس الذات الباقية لا نفس الذات الباقية وان سلمنا اللزوم فما ذكروه لازم
في الصفتين لازم عليهم في الصفة الواحدة وذلك بان يخلق الله تعالى مقدور العبد ثم يخلق القدرة حالة البقاء المقدور
على تلك الصفة فانه يلزم ان يكون العبد قادرا حالة البقاء على الباقي مع كونه غير مقدور للرب تعالى وما هو الجواب في الصفة
الواحدة هو الجواب في الصفتين ولئن قالوا ان القادر على الحركة هل يمكن ان يحرك بعضا من اجزاء القدرة دون حركة ما هو متصل
بين الاجزاء والذي عليه اتفاق المعتزلة امتناع ذلك لانه لا يتصور ذلك الا بسكون باقي الاجزاء او انفصال ذلك
الجزء عنها ويلزم من ذلك ان لا يكون متحركا بالقدرة لاختلال شرطها من البنية المخصوصة وهو مبني على فاسد اصولهم
في اشتراط البنية المخصوصة وقد سبق ابطاله وانه لا مانع من خلق الله تعالى القدرة على الحركة في الجوهر الفرد ثم لو لم
يجوزوه ثم وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة وان كانت القدرة معدومة حالة وجود المقدور
فما المانع ان يكون حركة الجوهر الفرد حالة انفصاله مقدورة موجودة حالة التأليف وان كانت معدومة حالة الانفصال
لم يجد الى الانفصال عن هذه المطالبة مخلصا

الفصل الحادي عشر

في العجز وتحقيق معناه اتفقت الاشاعرة وكل
من اثبت الاعراض ان العجز عرض ثابت مضاد للقدرة خلافا لابي هاشم في احد قوليه فانه نفى كون العجز معنى ثابتا وان
كان معترفا بالاعراض ولا حجة له في نفي كون العجز عرضا الا ما يقوله في سائر الاعراض والحق ما ذكره اهل الحق وذلك لانا
كما نجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه متمكنا من القيام وغير متمكن منه حالة كونه غير متمكن [?] فالتخصيص
بالمنع من القيام الممكن لحالة كونه زمنا اما ان يكون لمخصص او لا لمخصص لا جائز ان يكون لا لمخصص والا لما كان
اولى من عدمه وان كان لمخصص فاما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا لما سبق في اثبات القدرة
وان كان وجوديا فليس شيئا مشتركا بين الحالتين والا لما اختص باحدى الحالتين فلا بد ان يكون مختصا بالحالة دون غيرها
وليس ذلك هو ذاته ولا بعض ذاته ولا العلم ولا الحياة ولا الارادة والبنية المخصوصة لما تقدم في اثبات القدرة
بل لا بد وان يكون زائدا على ذلك وهو ما نعبر عنه بالعجز وهو المطلوب واما شبهة ابي هاشم فمثل شبهه الاولى وقد
ثبت ان البنية المخصوصة شرط في القدرة فامتنع القياس على اثبات الزمن كونه عاجزا لمضادته للقدرة وان لم يكن
البنية المخصوصة قد اختلت ولم يفت شرط من شرائط القدرة ولا سبيل الى اثبات الشبهة الثانية انه قال من اثبت العجز
استدل عليه بتعذر الفعل منه وليس ذلك من الاحكام المختصة بالعجز لامكان تعليله بنفي القدرة وكذلك كل حكم
يفرض مرتبا على العجز وهو دليل العجز فانه يمكن تقديره مع فرض عدم العجز واذا كان كل اثر يستدل به على العجز غير مختص

يعرض

بل امتنع الاستدلال به عليه الشبهة الثالثة ان العجز غير محسوس في نفسه كالالوان والطعوم ولا هو مرتب
محال زائدة عليه يستدل بها عليه فلا سبيل الى اثباته والجواب عن الشبهة الاولى من وجهين الاول انا
ذكرنا ما يلزم المعتزلة القائلين باشتراط البنية واما نحن فلا نسلم وجود شرط للقدرة وراء الحياة وقد بينا
كونها مشتركة بين حالة العجز والاختيار فلا تصلح للتخصيص الثاني ان ما ذكروه في العجز منعكس عليهم في القدرة وذلك
انه امكن ان يضاف التمكن من الفعل الى صحة البنية لا الى القدرة كما امكن اضافة عدم التمكن الى اختلال البنية
لا الى العجز والجواب عن الشبهة الثانية لا نسلم ان الاستدلال على العجز بمجرد تعذر الفعل وعدم صحة
الاستدلال على العجز بحكمه لا يوجب عدم العجز بدليل الروائح والطعوم وكل ما لا يوجب لحكم له الا انه ثابت وان تعذر
الاستدلال عليه بحكمه وعن الشبهة الثالثة ان العجز وان لم يكن محسوسا فلا نسلم انه لا حال له الا من الذي يجده من نفسه
انه عاجز عن القيام كما يجده من قامت به القدرة من نفسه كونه قادرا ثم وان سلمنا انتفاء الحال فلا نسلم انه يلزم منه انتفاء كل
دليل ثم وان سلمنا انتفاء كل دليل فلا يلزم منه انتفاء المدلول في نفسه كما سبق تقريره

الفصل الثاني عشر

في متعلق
العجز الاظهر من قول الشيخ ابي الحسن الاشعري ان العجز لا يتعلق بالمعدوم بل بالموجود فالمقعد الزمن عاجز عن القعود
الموجود لا عن القيام المعدوم وانه لا يسبق المعجوز عنه ولا يتعلق بالضدين على نحو قوله في القدرة وهو اختيار
كثير من اصحابنا وله قول ضعيف ان العجز انما يتعلق بالمعدوم دون الموجود فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون
القعود الموجود وان كان مضطرا اليه ومفضي ذلك الى جواز تعلق العجز الواحد بالضدين دون القدرة كما تقدم
لان القدرة متعلقة بالوجود والعجز بالعدم ولا يمتنع اجتماع الضدين في العدم بخلاف الوجود
هذا ذهب كثير من اصحابنا وهو مذهب المعتزلة ومعتمد القول الاول ان العجز هو الضد المخالف للقدرة في جهة التعلق
فمتعلقه اما ان يكون متعلق القدرة او غيره لا جائز ان يكون غير متعلق القدرة والا لما تضادا في التعلق وان كان عينه
فقد بينا ان متعلق القدرة الوجود وانه يمتنع تعلقها بالضدين فكذلك العجز وصار ذلك كما في الارادة مع الكراهة فانهما
لما تضادا كان متعلقهما واحدا ولو اختلف متعلقهما بان كانت الارادة لشيء والكراهة لغيره لما تضادا فان قيل التفرقة
بين القدرة والعجز واقعة بالضرورة فاذا قيل بان متعلق القدرة والعجز واحد ومن مذهبكم انه لا اثر للقدرة في متعلقها
ولا للعجز في متعلقه فلا يبقى للتفرقة وجه وان سلمنا كون المتعلق واحدا ولكن لا نسلم وجوب مقارنة العجز للمعجوز عنه بل يجوز ان
وجهين الاول ان القاعد قادر على قعوده وليس قادرا على قيامه عندكم لانكم قضيتم بوجوب مقارنة القدرة للمقدور فلا بد
ولا يتصور القيام مع فرض القعود فلا يكون مقدورا قبل وجوده فاذا كانت القدرة على القيام منتفية قبل وجوده
وجب انتفاء العجز عنه فان المقدور حيث لا يخرج عن القدرة عليه او العجز عنه ويلزم من تحقق العجز عن القيام القعود
ان يكون العجز عنه متقدما عليه الثاني ان العقلاء مجمعون على كون الزمن المقعد عاجزا عن القيام مع عدم القيام [?] [?]
مقارنة العجز للمعجوز عنه ولكن لا نسلم وجوب تعلقه بمعجوز واحد وذلك لانه يلزم من وجوب تخصيص كل عجز بمعجوز واحد
اعجاز لا نهاية لها ضرورة ان ما يصح تقدير القدرة عليه لا يتناهى وما لا قدرة عليه مما يصح تقدير القدرة عليه يتعلق به عجز

في العجز وتحقيق معناه

في متعلق العجز

بلغ

بلغ

العجز عنه لما سبق تقريره فاذا كان ما لا قدرة عليه مما يمتنع تقدير تعلق القدرة به غير متناه ولكل واحد عجز متعلق به
والاعجاز غير متناهية وذلك محال والجواب عن السؤال الاول انا لا نسلم انه يلزم من امتناع التماثل بين المتعلقين في التعلق الواحد
امتناع الاختلاف بدليل العلم مع الادراك وعن السؤال الثاني من وجهين الاول ان القاعد وان لم يكن قادرا على
القيام فلا نسلم انه لا بد وان يكون عاجزا عنه وما لا يخرج عن الضدين انما هو ما كان قابلا للاتصاف باحدهما على البدل والقاعد
حال قعوده لا يتصور قدرته على القيام ولا عجزه عنه الثاني انا وان سلمنا امتناع خلو القيام حالة القعود عن القدرة
عليه وعن ضد القدرة ولكن لا نسلم انه خلا عن ضد القدرة فانه كما ان العجز ضد القدرة على القيام فالقدرة على القعود
مضاد للقدرة على القيام لاستحالة اجتماعهما والقدرة على القعود وان كانت ضدا للقدرة على القيام فلا يلزم
ان يكون عاجزا عن القيام حقيقة بتقدم العجز على المعجوز عنه فان الموت ضد القدرة على القيام وليس الموت عجزا عن
القيام ومن اطلق اسم العجز على الموت بمعنى مشابهته للعجز في امتناع الفعل فهو متجوز وان اراد حقيقة العجز فهو
مخطئ وهذا هو الجواب عن الاطلاق في الوجه الثاني ايضا واما السؤال الثالث فانما يلزم وجود اعجاز لا نهاية
لها ان لو كان متعلق العجز العدم وليس كذلك كما بيناه بل متعلقه انما هو الوجود والوجود منحصر لا انه غير متناه
الفصل الثالث عشر في تعلق العجز بالمعجوز عنه مذهب اصحابنا ان العجز لا بد وان يكون موجودا مقارنا
للمعجوز عنه كما في القدرة والمقدور واما المعتزلة فمن اثبت منهم العجز اختلفوا فمنهم من صار الى وجوب تقدم
العجز على المعجوز عنه في الوجود كما قالوا في القدرة والمقدور وفرعوا على ذلك امتناع وجود العجز في الحالة
الاولى من وجود المقدور مع فرض وجود القدرة فيها وجوزوا وجود العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة
لكنه لا يمنع من وجود القدرة السابقة ولا من تعلقها بل هو عجز عما سيكون في الزمن الثالث ومنهم من لم يوجب
تقدم العجز على المعجوز عنه مع مصيرهم الى وجوب تقدم القدرة على المقدور وفرعوا على ذلك امتناع الجمع بين وجود
القدرة في الحالة الاولى ووجود العجز في الحالة الثانية وانه مهما فرض وجود القدرة في حالة امتنع وجود العجز
في الحالة الثانية منها وان وجد العجز في الحالة الثانية امتنع وجود القدرة في الحالة الاولى وبينوا انه لا قدرة في
الحالة الاولى ولا مقدور لها في الحالة الثانية وهذا المذهب فاسد اما مذهب اهل الحق فمعتمدهم فيه انه لو لم يكن العجز
مقارنا للمعجوز عنه لما كان ضدا للقدرة واللازم ممتنع وبيان الملازمة هو انا قد بينا ان متعلق العجز هو متعلق القدرة
وان القدرة يجب ان تكون في تعلقها بالمقدور مقارنة له فلو كان العجز متقدما على القدرة المقارنة لا المتقدمة
على احد المقترنين في الوجود يكون متقدما على الآخر ويلزم من لزوم تقدم العجز على القدرة ان لا يكون ضدا للقدرة ولا
منافيا لها لان الضد الموجود في زمان لا يلزم ان يكون منافيا للضد في زمان آخر اذ لا مانع من التعاقب وانما يكون
منافيا له ومضادا في حال الوجود ومع القول بامتناع التضاد بين العجز والقدرة عند المعترفين بالعجز مع ان القادر على
الفعل حال كونه قادرا لا يكون عاجزا عنه وكذلك بالعكس وعلى هذا فقد بطل القول بجواز تقدم العجز على المعجوز
عنه وبطل القول بكون العجز في الزمن الثاني من وجود القدرة منافيا للمقدور بها فان مقدورها متحقق معها

في تعلق العجز بالمعجوز عنه

بلغ

والعجز الطاري بعده لا يكون منافيا له في وقت وجوده ولو كان منافيا له في الزمن الثاني من وجود القدرة كيف
وانه اذا وجدت القدرة في وقت وفرض وجود العجز في الوقت الثاني عن وجودها فان انتفت القدرة في الثاني
به فقد بينا انه لا ينافي مع اختلاف الزمان وان بقي مقدورها مع وجودها فقد خرج من قامت به عن كونه
قادرا مع قيام القدرة به لوجود العجز المانع من مقدوره ولو ساغ وجود قدرة ولا قادر لساغ وجود علم ولا عالم
وارادة ولا مريد وهو محال **الفصل الرابع عشر** في اختلاف المعتزلة في عجز القادر على حمل مائة رطل لا يتمكن معها من
حمل مائة اخرى ومناقضتهم في ذلك وقد اختلف المعتزلة فان من تمكن من حمل مائة رطل ولا يتمكن معها من حمل
مائة رطل اخرى فذهب بعضهم الى كونه عاجزا عن حمل المائة الاخرى ومنهم من لم يجوز اطلاق العجز ولا القدرة
وانه لا يوصف بكونه قادرا على حمل المائة الاخرى ولا عاجزا عنها ومنهم من فصل وقال هو قادر على حمل مائة رطل غير
معينة وغير قادر على حمل مائة معينة وعلى كل قول فقد ناقضوا مذهبهم في وجوب تعلق القدرة الواحدة الحادثة
بجميع اجناس مقدورات العبد والمائة الاخرى معينة كانت او غير معينة من جنس مقدورات العبد فاذا قيل
انه عاجز عنها او غير قادر عليها كان مناقضا لاصلهم فان قيل هذا وان كان اصلنا لكن لا مطلقا بل بشرط ان
لا يتعلق مع اتحادها في الوقت الواحد في محل واحد من الجنس الواحد باكثر من واحد والقدرة على حمل المائة لو كانت
قدرة على حمل المائة الاخرى لكان على خلاف هذا الاصل قلنا انما يكون على خلاف هذا الاصل ان لو كان ما تعلقت
به القدرة مع اتحادها واتحاد الوقت في محل واحد كما هو اصلكم وليس كذلك فان المقدور انما هو الحركة ومحلها
مختلف وهو المائتين والمائة فان قالوا الكل وان كان مختلفا الا انه اذا لم يوجد له من القدر غير ما يوازي الاعتمادات
في احدى المائتين فهو لا يقدر على دفع الجميع الا بزيادة قدر اخرى يوازي بها الاعتمادات المائة الاخرى حتى لو زاد ذلك
لكان قادرا قلنا هذا وان تخيل في المائتين المتلاصقتين فما يقولون في مائة رطل اخرى منفصلة عن المائة المحمولة
ان قلتم بانه يكون متمكنا من حملها مع حمل المائة الاخرى مع انه لم يوجد له من القدر غير ما يوازي في جواهر المائة المحمولة
فهلا جاز ذلك في المائتين المتصلتين وان قلتم لا يكون متمكنا من حملها فالقدرة التي بها يمكن من حمل المائة المحمولة مع
ان المقدور من جنس واحد في محلين مختلفين فقد ناقضتم اصلكم لا محالة **الفصل [illegible] عشر** في ان القادر
هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع وجود قدرته عليه ام لا مذهب اهل الحق من اصحابنا ان [illegible] كونه قادرا الا
يتصور ان يكون ممنوعا من الفعل المقدور وذهبت المعتزلة الى جواز ذلك وفرقوا بين العجز والمنع من جهة ان العجز
ما يضاد القدرة دون المقدور والمنع بعكسه وهو ما يضاد المقدور وينافيه مع بقاء القدرة وسواء كان وجوديا
مضادا للمقدور كالسكون بالنسبة الى الحركة المقدورة او مولدا لضد المقدور كالاعتمادات في الجسم الثقيل المولد للحركة
السفلية فانها مضادة للحركة العلوية او عدميا كانتفاء ما يشترط ثبوته في وقوع المقدور كانتفاء العلم بالفعل المحكم
فانه يمنع من وقوعه مقدورا وان لم يمنع من نفس القدرة والمعتمد لاهل الحق في ذلك مسلكان المسلك الاول و
الثاني اما الاول فهو انه لو تصور منع القادر عن مقدوره لما كانت القدرة مقارنة للمقدور وجوبا واللازم

بلغ في اختلاف المعتزلة

بلغ في ان القادر هل يكون ممنوعا عن مقدوره مع وجود قدرته عليه والقدرة من جهة المنع

ممتنع وبيان الملازمة انه اذا تصور وجود القدرة مع امتناع وجود المقدور بالمانع فالانفكاك بين القدرة الحادثة
والمقدور لازم قطعا واللازم ممتنع لما بيناه من وجوب مقارنة القدرة للمقدور ها ويلزم من الملازمة وانتفاء
اللازم انتفاء الملزوم لا محالة وهو تصور منع القادر عن مقدوره فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع المنع لكنه
معارض بما يدل على وقوعه وبيانه من ثلثة اوجه الاول انا لو لم نتصور منع القادر عن مقدوره مع وجود قدرته عليه
والا لما تصور الفرق بين حال المقيد اذا كان لا يتاتى منه الحركة وبين حال المطلق في ذلك مع الصحة والسلامة عن الافات
المانعة من الحركة حيث ان كل واحد منهما غير قادر حالة اللبث على الحركة والاشتغال عن مكانه وهو خلاف ما شهد به
العقول الثاني هو انا لو فرضنا شخصا لم يتبدل ذاته ولم يتغير صفاته في حالتي القيد والاطلاق ماشيا فانه لا بد
ان يكون قادرا حالة القيد لكونه قادرا حالة الاطلاق ضرورة عدم تغير ذاته وصفاته ومع ذلك فانه يكون
ممنوعا من الفعل حالة القيد ولهذا فان العقلاء اذا ارادوا منع شخص من الحركة والاشتغال اوثقوه بالقيود فقد
منعوه من ذلك الثالث هو ان القدرة من الاعراض الباقية والباقي لا ينتفي الا بضد على ما ياتي تحقيقه والقيد ليس
ضدا للقدرة الحادثة فوجب ان تكون القدرة موجودة معه والجواب عن الشبهة الاولى انه وان لم يتحقق الفرق بين حال
المقيد والمطلق من كون الفعل غير مقدور له في الحالتين على اصلنا فلا يمتنع ذلك من الفرق من جهة اخرى وذلك
ان العادة جارية بعدم خلق الله تعالى للمقيد القدرة على الحركة بخلاف المطلق وذلك هو مستند اهل العرف في
الحبس والتقييد والتفرقة بين الحالتين اما ان يكون مستنده المنع في احدى الصورتين وعدمه في الاخرى
فلا كيف وان التمسك في القضايا العقلية بالامور العرفية ممتنع واما الشبهة الثانية فمبنية على امتناع تغير الصفات
في احدى الحالتين وهو غير مسلم فانا نعتقد ان الله تعالى خلق القدرة حالة كونه ماشيا مطلقا دون حالة القيد
بحكم جري العادة واتفاق اهل العرف والعقل على ان التقييد كان لما ذكرناه في جواب الشبهة الاولى واما الشبهة الثالثة
فالجواب عنها من وجهين الاول لا نسلم ان القدرة باقية الثاني وان سلمنا انها باقية ولكن ما المانع من انتفائها بوجود
ضد خلقه الله تعالى مقارنا للقيد وان لم يكن القيد ضدا لها واما المسلك الالزامي فمن اربعة اوجه الاول هو انكم قلتم ان
القدرة مشاركة لباقي الاعراض في كل صفة ولم تتميز عن باقي الاعراض على اصل الخصوم بغير صفة التمكن من الفعل فاذا
امتنع التمكن من الفعل بالمانع مع وجود القدرة فقد قلب حقيقتها وابطال خاصيتها وهو محال الثاني هو ان العجز
انما كان مضادا للقدرة من جهة اقتضائه لامتناع الفعل ولو جاز ان يمتنع الفعل مع بقاء القدرة لما لزم كون العجز ضدا
الثالث هو ان مقتضى القدرة على اصل الخصوم التمكن من الفعل ومقتضى المنع امتناع التمكن فلو جاز اجتماع القدرة
والمنع اما ان يثبت مقتضاهما او لا يثبت مقتضى واحد منهما او يثبت مقتضى احدهما دون الاخر لا جائز ان يثبتا لانه
اذ هو جمع بين النفي والاثبات معا وهو محال ولا جائز ان لا يثبتا لما فيه من اثبات واسطة بين النفي والاثبات وهو
ممتنع ولا جائز ان يثبت الثالث اذ ليس احدهما اولى من الاخر الرابع هو ان القول باستمرار القدرة مع دفع التمكن منه
وثبوته مع زوال المنع يوجب تغير حكم الذات وتغير حكم الذات يوجب ثبوت معنى زائد على الذات وهو محال لمخالفة المعقول

ونحن

١٥١

وفي هذه الالزامات نظر اما الاول فلانه لا مانع من ان يقال ان مقتضى القدرة التمكن مشروط بعدم المانع
فانتفاء التمكن مع وجود المنع لا يكون قلبا لحقيقة القدرة واما الثاني فلانه قد يمتنع كون العجز مضادا
للقدرة لاقتضائه امتناع الفعل بل انما كان مضادا للقدرة بذاته فامتناع الفعل كان لانتفاء القدرة عليه
لا للعجز المانع له واما الثالث فجوابه ما سبق عن الالزام الاول وهو جواب الالزام الرابع ايضا **الفصل السادس
عشر** في الحاقات متفرعة على المنع بين المعتزلة والاشارة الى مناقضتهم فيها الاحقاق الاول ذهب الجبائي
الى ان المنع المضاد للمقدور مضاد له في الحال الثاني من وجوده كما في القدرة والعجز وطرد ذلك في التخلية و
الاطلاق في اقتضائه التمكن وهو الاقدار على الفعل وخالفه ابو هاشم في ذلك وزعم ان المنع منع المقدور في
حال حدوثه وكذلك التخلية والاطلاق يقتضيان التمكن في حال حدوثهما وعلى هذا لو خلق الله القدرة
في وقت وخلق معها المنع فعند الجبائي يمتنع وقوع المقدور في الحالة الثانية من وجود المنع وعند ابي
هاشم لا يمتنع به المقدور في الحالة الثانية الا ان يستمر الى الحالة الثانية ولو خلق الله المنع في الحالة الثانية
من وجود القدرة وعند الجبائي لا يمتنع بل انما يمتنع به المقدور في الحالة الثالثة من وجود القدرة وكذلك
لو خلق الله القدرة في وقت ووجد معها الاطلاق والتخلية امكن وقوع المقدور في الوقت الثاني وان لم يكن
الاطلاق متحققا فيه ولو كان الاطلاق متحققا في وقت وجود المقدور دون الاول لما امكن وجود المقدور
في ذلك الوقت عند الجبائي وعند ابي هاشم لا بد من تحقق الاطلاق والتخلية في وقت وجود المقدور ولا
لا قبل ذلك في المقدور في الوقت الثاني واما نحن فقد عرف من مذهبنا انه لا اثر للمنع والاطلاق والتخلية
بل الحاصل عندنا يرجع الى الاقدار او عدمه ثم للقائل ان يقول من جعل المانع مؤثرا في الحالة الثانية من وجوده
كالجبائي فلا يخلو اما ان يشترط استمراره متحققا في الحالة الثانية او لا يشترط فان لم يشترط الاستمرار امكن ان يكون
المانع في الحالة الثانية معدوما ويلزم من ذلك الامتناع في الحالة الثانية والمانع معدوم وهو محال وان
شرط الاستمرار فالمؤثر اما ذات المانع وخصوصية وجوده في الحالة الاولى او في الحالة الثانية فان كان الاول
فالمؤثر في الامتناع مقارن للامتناع وهو خلاف مذهبه وان كان الثاني فخصوصية المانع في الحالة الاولى غير
متحقق في الحالة الثانية وذلك يجر الى تحقق الامتناع والمانع معدوم وهو محال وان كان الثالث فالمانع مقارن
للامتناع في الحالة الثانية وهو خلاف مذهبه واما من شرط مقارنة المانع للامتناع كابي هاشم فلو قيل له ما الفرق
بين تاثير القدرة في المقدور وتاثير المانع في المنع حتى قيل باشتراط تقدم القدرة على المقدور واشتراط مقارنة المانع
للممنوع لم يجد الى الفرق سبيلا كيف وانه ليس المنع من حكم القدرة السابقة بالمنع الطارئ اولى من منع القدرة
لحكم المنع فانه بل يمنع حكم السابق الطارئ او للقوة الطارئ لقربه من السبب وضعف السابق لبعده من السبب وهذا
فان الايدي القوي اذا اعتمد على صخرة واراد الضعيف حملها فانه لا يقدر على اثباتها [illegible]
بالاعتماد وقت حدوثها بالاعتمادات ويقدر على ذلك في حالة [illegible] الاعتماد كذلك

في الحاقات متفرعة على المنع بين المعتزلة

صح

وعند ابي هاشم يمتنع به وجود المقدور في الحالة الثانية من وجود القدرة

بلغ

بلغ

ايضا فانه ينفي السابق من الضدين الطاري فيهما كالسواد والبياض مثلا قلنا ابطال حكم الطاري بالسابق
المستمر اولى من جهة استقلاله بنفسه في طرف استمراره وعدم استقلال الطاري دون سببه ولما لصورة الا
فغير لازمة من جهة ان الاشاعرة حملوا الضرورة عند اعتقاد الايجاب انما كان لعدم خلق القدرة على الحكم
جري العادة ولما الاضداد فلان الطاري فيها يبطل السابق لكل واحد منهما العرضين مزايل بنفسه من غير
على ما ياتي تحقيقه وان سلمنا بقاء الاعراض غير ان ما ذكره منتقض على اصله حيث زعم ان التاليف من المباينة
عند عدم وروده ولم يعولوا على نفي المباينة في دوامه من نفي التاليف المباينة الطارية الاختلاف الثاني في الممنوع
من جهة اضداد الشيء هل يكون ممنوعا من ذلك الشيء وذلك كمن احاط به بناء محكم من جميع جوانبه مانع له من الحركة الى
جميع الجهات هل يكون ممنوعا من السكون في ذلك المكان فالذي ذهب اليه الجبائي المنع واستدل على ذلك بثلثة مسالك
الاول انه لو لم يكن المحاط به ممنوعا من السكون لكان مع قدرته عليه متمكنا منه واللازم ممتنع وبيان الملازمة انه اذا
كان قادرا على السكون وقدر عدم كل مانع فالتمكن لازم ضرورة ما بيان انتفاء اللازم ضرورة ان التمكن من فعل الشيء من شرطه
عنده ان يكون متمكنا من فعله وتركه والسكون غير متمكن من تركه بل هو مضطر اليه على ما لا يخفى المسلك الثاني ان المتردي
من شاهق كان في هويه ممنوعا من الحركة الى جميع الجهات غير جهة هويه ويلزم من ذلك ان يكون ممنوعا من الحركة في جهة
هويه لانه لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة هويه لكان متمكنا من السكون في الهوي لما تقرر ان القادر لا بد وان يكون
متمكنا من ذلك الفعل وضده والا كان مضطرا لا فاعلا وهو غير متمكن من السكون بل ممنوع منه ومنعه من السكون يدل
على كونه ممنوعا من الحركة في جهة الهوي المسلك الثالث هو ان المحاط لو كان غير ممنوع من السكون وقادرا عليه لكان
امره بالسكون قبيحا لكونه امرا بالسكون في وقت لا يكون متمكنا منه وصار ابو هاشم في احد قوليه الى مخالفة ابيه في ذلك
واستدل عليه بان قال لو كان البناء المحيط بالشخص مانعا له من السكون لكان منافيا له اذ الممانعة مع عدم المنافاة
محال ولا منافاة بين الاجسام في الجهات وبين السكون في الجهة المحاط بها فلا يكون مانعا له وايضا فانه لو حصلنا
وقولنا بانتفاء المنع كما تقدم فالسكون غير ممنوع منه في حق المحاط به ولكن لا بد من التنبيه على وجه الضعف في ذلك
اما المسلك الاول للجبائي فغير صحيح فان التمكن من الفعل عندنا يرجع حاصله الى خلق القدرة وعدم التمكن الى عدم خلق
القدرة عليه فقوله على هذا لو لم يكن ممنوعا منه مع عدمه فقدرته عليه لكان متمكنا منه اما ان يريد انه يكون متمكنا
منه بمعنى كونه قادرا عليه او بمعنى انه لا يكون ممنوعا منه او بمعنى انه يكون قادرا على تركه مع قدرته على فعله او بمعنى اخر
فان كان الاول فيرجع حاصل الشرطية الى انه لو كان قادرا عليه لكان قادرا عليه وهو غير مفيد وان كان الثاني فيرجع
حاصله الى انه لو لم يكن ممنوعا منه لما كان ممنوعا منه وهو من النمط الاول وان كان الثالث فهو ايضا ممتنع لان القدرة
على ما تقدم لا بد وان تكون مقارنة للمقدور فاذا كان قادرا على السكون فالسكون يجب ان يكون مقارنا للقدرة ويلزم
من ذلك استحالة كونه قادرا على عدم السكون او ضد من اضداده حالة وجود السكون لانه لو كان قادرا عليه لكان
وجوده مقارنا للقدرة وهو محال لاستحالة الجمع بين السكون وضده وان اراد غير ذلك فلا بد من تصويره والا فلا

وايضا

109

وايضا فانه لو لم يكن السكون فعلا للمحاط به لكان من فعل الله تعالى وكما انه لا يمكن ترك السكون للمحاط به مع فرض الحائط
الاحاطة به فلا يمكن ترك السكون بالنسبة الى الله تعالى مع فرض حائط الاحاطة به ولم يكن ذلك مانعا من فعل الله تعالى
السكون فكذلك في فعل المحاط به غير ان الفرق هو متحقق من جهة ان الله تعالى قادر على ترك السكون بازالة الحائط
بخلاف المحاط به وايضا فان ابا هاشم قد نقل عن ابيه انه لو لم يكن المحاط به عالما بالاحاطة لم يكن ممنوعا من السكون
فان صحت هذه الرواية لم يبق الفرق بين حالة العلم وعدمه معنى فيما يرجع الى جهة المنع واما المسلك الثاني فلا نسلم
ان المتردي ممنوع من الحركات الى جميع الجهات بل هو غير قادر لعدم خلق له القدرة عليها على ما سبق وعلى هذا فقد
بطل قولهم يلزم ان يكون ممنوعا من الحركة في جهة هويه وان سلمنا انه ممنوع من الحركة الى غير جهة الهوي فلا نسلم انه يجب
ان يكون ممنوعا في جهة الهوي قوله لو لم يكن ممنوعا من الحركة في جهة الهوي لكان متمكنا من السكون في الهوي لا نسلم ذلك
فانه لا مانع من كونه غير ممنوع من الحركة ولا متمكنا منها لعدم القدرة عليها واذا لم يكن متمكنا من الحركة فلا يلزم ان يكون
متمكنا من السكون لجواز اشتراكهما في عدم خلق القدرة عليهما سلمنا انه قادر على الحركة في جهة الهوي ولكن لا نسلم انه
متمكن من السكون لما تقرر في المسلك الاول واما المسلك الثالث فمبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح وقد
ابطلناه ثم وان سلمنا صحة ذلك ولكن لا يلزم من كونه غير ممنوع ان يكون قادرا لعدم خلق القدرة عليه واذا لم يكن
قادرا كان امره قبيحا وان سلمنا كونه قادرا فما المانع من ان يكون امتناع الامر لعدم شعوره بكونه فاعلا له وتصور
وقوع الامتثال به وما سلكه ابو هاشم فخارج عن التحقيق فانه لا يلزم من كون وجود الاجسام في باقي الجهات غير
منافية للسكون في الجهة المحاط بها ان لا يكون منافيا لكون السكون فعلا للمحاط به ولا يخفى ان ادعاء ذلك عين محل
النزاع فلا يمكن اخذه في الدليل الاختلاف الثالث ذهب الجبائي الى ان العلم الضروري مانع عند حدوثه ودوامه
من حدوث العلم المكتسب الواحد وانما يختص العلم الضروري الباقي بعلمين كسبيين وبالجملة بضدين من اضداده
ووافقه ابو هاشم في قول وخالفه في قول وزعم ان العلم الضروري يكون مانعا في ابتداء حدوثه من حدوث العلم
الكسبي ولا يكون مانعا منه في دوامه وانه يكفي في امتناع وجود العلم الضروري في دوامه وجود ضد واحد من اضداده
احتج الجبائي على مذهبه بمسلكين الاول انه لو لم يكن العلم الضروري في بقائه مانعا من حدوث العلم الكسبي لامكن
حدوث العلم الكسبي ولو حدث العلم الكسبي لكان مانعا من بقاء العلم الضروري وهو ممتنع
فانه لا يخلو ان جعل الباقي مانعا من حدوث الحادث لاستقلاله بالوجود في حالة البقاء اولى من جعل الحادث مانعا
من بقاء الباقي مع كونه غير مستغن في حدوثه عن العلة الموجبة لحدوثه ومرجح عليه فاذا اجتمع ضدان او اكثر من
اضداد العلم الضروري حيث انهما يكونان مانعين من بقائه لقوتهما في الممانعة بالنسبة الى الواحد منهما المسلك الثاني
انه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقائه مانعا من ضده لامكن العاقل ان ينفي مع المعلوم بيان انه عالم بذلك وهو
ممتنع مخالف للمعقول واحتج ابو هاشم على المسلك المخالف لابيه بان العلم الضروري بالشيء اذا العلم الكسبي من علم
شيئا علما كسبيا امكنه نفيه بايجاد ضد واحد من اضداده فكذلك العلم الضروري ضرورة ان ما ثبت لاحد المثلين

يكون ثابتا للمثل الآخر ولا بد من التنبيه على ما فيه من المباحث اما المبحث الاول فالجبائي يقول لو لم يكن العلم الضروري
في بقائه ما نعا من العلم الكسبي لا مكن حدوث العلم الكسبي مسلم قوله ولو حدث العلم الكسبي لكان ما نعا من
بقاء العلم الضروري لا تم ذلك واشتغال العلم الضروري وان كان لا زما عند حدوث العلم الكسبي فليس لان العلم
الكسبي ما نع منه بل العدم خلق الله تعالى في المحل الدوف ذلك الوقت لكونه عرضا متجددا وان سلمنا كون العلم الكسبي الحادث ما نع
منه ولكن لا نم انه ليس اولى بالمانعية قوله لان الباقي مستغن في الوجود مستغن عن العلة لا نم ذلك بناء على ان العلم
الضروري عند لعرض والعرض غير باق على ما سيأتي ومعنى بقائه ليس الا بمعنى تجدد امثاله من غير تخلل فاصل بينهما
وان سلمنا كونه باقيا من غير تجدد فلا نم كونه اولى بالمنع قوله لانه مستغن عن العلة قلنا الا انه بعيد عنها والحادث
في اول حدوثه قريب من العلة فيكون لذلك اقوى واما المبحث الثاني فلا نم انه لو لم يكن العلم الضروري في حال بقائه
ما نعا من ضده لا مكن العلم بنقيضه من ازالة العلم بنفسه لامكان العقول انه ليس ما نعا ولا يلزم من ذلك التمكن من ازالته
لجواز ان لا يخلق الله تعالى له القدرة على ازالته بحكم جري العادة واما المبحث الرابع فهو ما ثم قوله لا يمنع منه لانه واما نحن فنقول
ان من علم علما كسبيا امكنه ازالته بايجاد ضده اذ هو غير موجب للضد ولا العبرة على ما سيأتي فلم لا يمكن ازالته بايجاد
ولكن لا نسلم انه يلزم من جواز ذلك في العلم الكسبي جوازه في العلم الضروري قوله لان العلم الضروري مماثل للعلم الكسبي فنقول
وان كان مماثلا له من حيث هو علم الا انهما يفترقان بما به التميز والتعين وعلى هذا فيمكن ان يكون ذلك جائزا في العلم
الكسبي لخصوصيته وان يمتنع في الضروري ملخصيته الاختلاف الرابع هو ان من اعتمد على جبل عظيم لا يقدر على
تحريكه هل يكون فعل المانع من تحريكه ما نعا من تجدد سكون مضاف الى سكونه فالذي اجمع عليه الجبائي وابنه
امتناع السكون المتجدد في مثل هذه الصورة بحكم التولد غيرهما المختلفا فذهب الجبائي الى ان الاعتماد لا يولد فيه
شيئا اصلا لا حركة ولا سكونا وانما المولد للحركة والسكون المحركة وذهب ابو هاشم في قوله الاول الى ان الاعتماد لا يولد السكون
بل الحركة ورجع في قوله الآخر الى ان الاعتماد قد يولد الحركة والسكون فيما يأتي من المعتمد تحريكه وذهب بعض المعتزلة
الى ان المعتمد على الجبل يولد السكون فيما يقدر منه على تحريكه لو فصل منه دون غيره ومنهم من صار الى ان المعتمد
على الجبل يولد سكونا في جميع اجزائه وهذا الاختلاف مبني على القول بالمنع وقد ابطلناه وعلى القول بالتولد
وسيأتي ابطاله فيه انا نشير الى ضعف كل مقالة بما يخصها ههنا فنقول اما القول بان الاعتماد لا يولد سكونا
يلزم منه ابطال التولد مطلقا وهو خلاف مذهبهم وذلك لان من الصق حجرا بجدار واعتمد عليه فلا شك انه يكون
مترتبا على الاعتماد في جهة الالتصاق ولو تركه لهوى بما فيه من الاعتمادات اللازمة له وليس سكونه لما فيه من الاعتماد
اذ هي مقتضية للهوي فلو امكن القول بعدم استناد السكون الى ما وجد منه من الاعتماد مع الاحساس بما هو
ترتب السكون عليه لا مكن ان يقع ذلك في كل ما قيل بتولده منه وان كان ترتبه عليه محسوسا والذي يخص
ابا هاشم في قوله ان الاعتماد يولد السكون فيما يأتي من المعتمد تحريكه ان من احاط بنيانا محكما من جميع جوانبه وتحت
رجله حجر غير ملصق بقوة الحائط فسكون ذلك الحجر باعتماده عليه على اصله وان لم يأت منه تحريكه ما زال الهوي ادر

على تحريكه بتقدير ارتفاع الموانع قلنا فليكن المعتمد على الجبل العظيم مسكنا للقدر الذي اعتمد عليه لكونه
قادرا على تحريكه بتقدير زوال الاتصال والتأليف المانع من الحركة ثم يلزم من ذلك في البعض الملاصق وكذا في كل بعض
منه الى آخر اجزاء الجبل وهو غير قائل به واما القول بان الاعتماد على الجبل اوجب تسكين القدر الذي يقدر
على تحريكه بتقدير انفصاله عليه جواز تسكين جميع الجبل لا يراد امكن تسكين ما امتنع حمله لاتصاله الى اتصاله
فالمانع من تسكين ما امتنع حمله لثقله والقول بانه يسكن جميع الجبل بالاعتماد عليه فمع كونه نخارقا للعقل و
جاحدا للضرورة مخصوم بما به ابطال التولد العاشر في تعارض الموانع والرد على المعتزلة فيه وهو
المعتزلة ان رجلين مستويين في القدرة والقوة لو تجاذبا حبلا في جهتين مختلفتين واوجب كل منهما
في جهته اعتمادات مساوية لاعتمادات الآخر في جهته فكل واحد من الاعتمادين ما نع من تولد الجذب من
الاعتماد الآخر ولا تمانع بين الاعتمادين فانهما لو تمانعا لما اجتمعا وقد اجتمعا ولان كل واحد من الجذبين
غير ما نع من الجذب الآخر لان التمانع بين الجذبين اما بين وجوديهما او بين عدميهما او بين وجود احدهما وعدم
الآخر لا جائز ان يقع الاول اذ لا وجود لواحد منهما ولا الثاني لاجتماعهما في العدم ولا الثالث فانه لا تنافي
بين وجود احدهما وعدم الآخر ولو تمانعا لتنافيا ولو تنافيا لامتنع فرض وجود احدهما مع عدم الآخر واعلم ان ما
ذكروه مبني على الطرفين هما التولد والمنع اما التولد فسيأتي ابطاله واما المنع فقد ابطلناه وبتقدير تسليم الكل
في الجملة ولكن لا نم ان كل واحد من الاعتمادين ما نع من تولد الجذب من الاعتماد الآخر وانما كان كذلك لانه لو
كان كذلك الاعتماد من آحاد الطرفين ما نعا من تولد الحركة من الاعتماد الآخر لتنافيا ولو تنافيا لما اجتمعا وقد اجتمعا
عندهما اذ كانت اعتمادات احد الطرفين ازيد من تولد الاعتمادات في الطرف الآخر فان قيل لان الاعتماد انما
يكون ما نعا من تولد الحركة عن الاعتماد الآخر بشرط ان يكون مساويا للاعتماد الآخر او راجحا عليه واما اذا كان
مرجوحا فلا قلنا فاذا جاز اشتراط المانع عن المرجوح في المانع ان يقع شرط المانع ان يكون راجحا واما اذا كان مساويا ولم
فلا وحيث يتعذر تولد الجذبين انما كان بناء على اشتراط صلاحية ممانعة التولد عن ان يكون شرط صحة التولد عن
الاعتماد الرجحان كما كان شرط صحة الممانعة المساواة او الرجحان وهو صعب لا مخلص لهم منه الفصل الثامن عشر
في تحقيق معنى المضطر قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رح المضطر هو الملجأ الى ما هو مقدور عليه لدفع ضرر متوقع بتقدير
عدم المقدور الملجأ اليه وقال القاضي ابو بكر المضطر هو المحمول على ما فعل منه بضرر من مقدور ما لدفع ما هو
اضر منه واتفق الجبائي وابنه على ان المضطر هو الذي يفعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوره ثم المضطر عند
الجبائي لم يشترط ان يكون المفعول فيه غير قادر على مدافعة الفاعل وشرطه ابنه وحاصل النزاع في هذه المسئلة
وان كان يرجع الى الاطلاقات اللفظية فالذي قاله القاضي اقربها واما الذي قاله الشيخ فانه يوجب ان يكون
الملجأ الى اكل المطعوم اللذيذ الذي لا ضرر عليه فيه وداعيته مصروفة اليه مضطرا وهو خلاف وضع اللغة
والعرف واما ما ذهب اليه الجبائي فباطل من ثلاثة اوجه الاول انه ينتقض بالضعيف الذي يأخذ حركة بيد الايدي

القوي ولم يقصد القوي دفعه وممانعته فانه قد فعل فيه الغير فعلا هو من قبيل مقدوره ومع ذلك لا
يسمى مضطرا الثاني ان المضطر حكم يرجع الى الجملة وما فعل فيه مختص بمحل الفعل وهو خلاف مذهب الجاحظ
الثالث هو ان يحمل الحي الى فعل امر مضرة فيما هو اضر منه فانه مضطر وان لم يفعل فيه غيره فعلا ولا يخفى ان
وجود المحدود بدون الحد ينقض الحد لكون المحدود اعم من الحد والحد يمتنع ان يكون اعم من المحدود او اخص منه او مباينا
الوجه الثالث يبطل ما ذكره ابو هاشم ايضا وقد اورد بعض الاصحاب على ما ذكره الجبائي وابنه نقوضا قال
يلزم على ما ذكره ان يسمى الصحيح مضطرا الى صحته والحي مضطرا الى حيوته من حيث ان الصحة والحيوة فعل الغير فيه
وكذلك ايضا الكلام في قدرته وسواده وبياضه وهو غير وارد عليهما من حيث انهما شرطا كون الفعل من قبيل
مقدورات المضطر وما ذكر من الصفات فليست من قبيل مقدوراته فان قيل فيلزم على ما قاله القاضي ان لا
يكون من خلقت فيه حركة الارتعاش مضطرا ومن خلق فيه العلم الضروري مضطرا اذ لا ضرر عليه فيهما وان
لا يكون متناول الميتة حالة المخمصة مضطرا اذ لا ضرر عليه في تناولها وهو خلاف المشهور المعهود من الاطلاق
عرفا ثم يلزم منه ان لا يقع الفرق بين المضطر وغير المضطر اذا كان كل واحد من الفعلين بحسب الجاء المضطر الى
الحركة والعلم هو على اصل القاضي الملجأ اليهما على الشرط المذكور واما من خلقت فيه الحركة او العلم فليس مضطرا
على الحقيقة عنده وان اطلق اسم المضطر عليه فليس الا بطريق التجوز واما متناول الميتة فقد اجاب عنه بانه لا يخ اما
ان يكون نفس المتناول للميتة حالة المخمصة ما يتقدم اليها او غير ما يتقدم فان كان الاول فلا خلاف في كلها عن ضرر وان
كان الثاني فلا يسميه مضطرا على الحقيقة بل بجواز المشابهة لحالة من الجي اليها مع العيافة واما الفرق فيتحقق بالاختيار
في احد الفعلين والالجاء في الاخر **الفصل التاسع عشر** في الملجأ هل يستحق مدحا اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على
ان الملجأ قادر على ما الجي اليه وانه يفعل غيره فيه فعلا وان اختلفت عباراتهم في معنى الملجأ وقالت الاشاعرة
الملجأ الى الفعل هو الفاعل الذي يناله الضرر ظاهرا من ترك فعله والملجأ الى ترك الفعل هو الذي يناله الضرر ظاهرا من
الفعل وهو على وفق عرف اهل العرف في اطلاق لفظ الملجأ وقد تردد في عبارة ابي هاشم فيه فقال تارة الملجأ
الى الفعل من فعل ما الخرج فعله عن استحقاق المدح والذم والملجأ الى ترك الفعل من اخرج تركه عن استحقاق المدح
والذم وقال تارة الملجأ الى الفعل هو الذي لو حاول ترك الفعل لمنع منه والملجأ الى الترك هو الذي لو حاول الفعل
لمنع منه والعبارتان مدخولتان اما الاولى فلانها باطلة بالصبي والمجنون المحمول على الفعل بالبهيمة فانه يسمى ملجأ
وان لم يكن فعله مما يستحق عليه ثوابا ولا عقابا ثم يقال بان الالجاء مسقطا وكذلك الجاء المكلف الى الفعل المباح
الجاء وان لم يكن مسقطا للثواب والعقاب على فعل المباح لان اسقاط ذلك يستدعي سابقة استحقاقه ولا سابقة
لذلك في الفعل المباح واما العبارة الثانية فباطلة من جهة ان المحمول على قول او فعل بالحاق الضرر به بتقدير تركه
غير ممتنع عليه تركه وان لحقه الضرر بسببه ومع ذلك فهو ملجأ اليه عرفا وان لم يكن ممنوعا من تركه فان قيل بل لما
يناله من الضرر بتقدير الترك فهو المانع له من الترك فهو باطل من وجهين الاول ان هذا يوجب اطلاق لفظ الالجاء على

في الملجأ هل يستحق

بلغ

كافة القادرين فانه ما من واحد الا ويعلم انه يتضرر بالقاء نفسه من شاهق او في غمر من المهالك كالبحار
المغرقة والنيران المحرقة فيكون ملجأ الى تركه وهو خلاف العرف الثاني انه يلزم على ما قال ان يكون الباري
تعالى ملجأ الى ترك القبائح ضرورة علمه بقبحها او استغنائه عنها وكل من هذا شانه ففعل القبيح يكون عليه
ممتنعا ولهذا قالت المعتزلة ان اهل الجنان ملجأون الى ترك القبائح لعلمهم بالقبح واستغنائهم عنها والرب
تعالى متقدس عن ذلك فان قيل الملجأ عندنا هو الممنوع الذي يناله الضرر بتقدير اقدامه على ترك ما الجي اليه
والرب تعالى منزه عن لحوق الضرر به قلنا فيلزم على هذا ان لا يكون اهل الجنة ملجأين الى ترك القبائح اذ لا
ضرر عليهم في فعلها لعدم التكليف في الجنة وقد قالوا بالجائهم الى تركها **الفصل العشرون** في ان الفاعل
لا يعود اليه من فعله حكم ولا يتجدد له بسببه اسم اما الاول فلا نعرف خلافا بين العقلاء وارباب المذاهب انه
لا يثبت للفاعل من فعله حكم اما على راي من لا يرى القول بالاحوال فلدليلهم مختلفة والذي يخص اصحابنا
القائلين بالاحوال فمسلكان الاول انه لو اقتضى فعل الفاعل له حكما لكان الفعل قائما بالفاعل كما في ما يقتضيه
كما في العلم والقدرة ونحوه والفاعل على التحقيق ليس غير الله تعالى على ما سبق وفعله غير قائم به فامتنع ان يقتضي
له حكما وهذه الطريقة غير مستمرة على اصول المعتزلة القائلين بكون الباري تعالى مريدا بارادة حادثة لا في
محل المسلك الثاني في انه لو اوجب الفعل للفاعل حكما وحالا للزم تجدد الاحوال في ذات الله تعالى عند تجدد
افعاله واحداثه المحدثات وحلول الحوادث في ذات الرب تعالى ممتنع كما سبق وهذه الطريقة ايضا غير مستمرة على اصول
المعتزلة القائلين بتجدد كون الباري تعالى مريدا بتجدد الارادة الحادثة لا في محل فان قيل الباري تعالى غير متصف
بكونه عالما بوقوع العالم قبل وقوعه وبعد وقوعه صار متصفا بكونه عالما بوقوعه فقد تجدد له حكم وحالة بعد
وجود العالم لم يكن ثابتة له قبله قلنا العالم عبارة عمن قام به العلم وعلم الباري تعالى قديم قائم بذاته ازلا فهو عالم
ازلا والمتجدد بحدوث العالم تعلق علمه به لا نفس العالمية وعلى مقتضاه من امتناع ايجاب الفعل للفاعل
حكما وحالا زائدة فيمتنع ان يكون الباري تعالى خالقا للظلم والشر والفساد ممتنع ان يعود اليه من ذلك حكم او وصف
بكونه ظالما او شريرا او مفسدا واما المعتزلة فربما استدلوا على ذلك بانه لو اوجب الفعل للفاعل حالا لاوجب كل ما يشترط فيه
الحيوة والحال الواجبة يكون عائدة الى الجملة كالعالم والقادر ونحوهما ولزم من ذلك ان يكون الفاعل للظلم في شيء
والعدل في شيء معا موصوفا بكونه عادلا وجائرا معا وان يكون الموجب للحركة في شيء والسكون في شيء معا متحركا
ساكنا معا وهو محال وهو ضعيف فانه لا يلزم من كل ما يشترط فيه الحيوة فالحال الواجبة يكون عائدة الى الجملة قلنا الا يمنع
المحال عن محل العلة وان سلم ما ذكروه غير ان الامر ان امتناع اتصاف الجملة بكونها عادلة جائرة انما هو بالنسبة الى قيام العدل
والجور بمحل الجملة واما التسمية فقد اتفق اصحابنا على انه لا يعود الى الفاعل من فعله حال فكذلك لا يعود اليه بسببه
اسم وانه لا يوصف الفاعل للظلم والجور بكونه ظالما جائرا فكذلك لا يسمى ظالما ولا جائرا خلافا للمعتزلة فانهم وان نفوا تسميته
جائرا وان منعوا من وصفه بكونه ظالما جائرا او بالجملة فحاصل النزاع في التسمية يرجع الى اللغة التي لا تشتغل بغير النقل عن اهل

في ان الفاعل لا يعود اليه من فعله

م قطا ... واما من يرى القول بالاحوال

الوضع وقد بحثنا فلا نجد نقلا يقوم به الحجة عن العرب يدل على ان من فعل الظلم او العدل يسمى ظالما او عادلا لكونه
فاعلا للظلم او العدل فمن ادعى ذلك يحتاج الى الدليل فان قيل الدليل على ذلك من وجهين الاول هو ان قول القائل
ضرب كلمة موضوعة في اللغة لصدور الفعل من فاعل ما من معين ولا فرق في المعنى بين ان يقول القائل ضرب
زيد عمرا او بين قوله فعل زيد بعمرو ضربا فكذلك اذا قال ظلم زيد عمرا فمعناه فعل في عمرو ظلما الثاني ان من ظلم
في الشاهد يسمى ظالما بالاتفاق واسم الظالم مشتق من الظلم وعند ذلك فمستند تسميته ظالما اما لقيام حال
به اوجبها الظلم به او قيام الظلم به وحلوله فيه او لانه فعل الظلم لا جائز ان يقال بالاول لما سبق ولا جائز ان يقال بالثاني
لوجهين الاول انه يلزم منه ان يكون ما قام به الظلم من اجزاء جملة الانسان يسمى باسم الظالم وهو ممتنع بعض لين الا
لا يقوم الظلم الثاني هو ان الظلم قد يقوم بالمظلوم كالالم القائم بالجريح وقد يقوم بالالة التي يستعملها الظالم كما
السيف في مضاربه ولا يسمى المظلوم والسيف الذي قام به الظلم ظالما فلم يبق الا القسم الثالث وهو المطلوب والجواب
عن الشبهة الاولى انه وان تحقق ما ذكروه بالنسبة الى بعض الافعال فلم قالوا بلزوم طرد ذلك في كل الافعال ولو
لزم ذلك للزم ان يسمى الله تعالى مفسدا او ان يتم له افسد عند ما اذا خلق الفساد او فعله في الثمار والزروع والمواشي
وغير ذلك من الموجودات وهو ممتنع وعن الشبهة الثانية بمنع الحصر فيما ذكروه من الاقسام ولا سبيل الى الدلالة على امتناع قسم
المنع بغير البحث والسبر وقد عرف ما فيه كيف وانه منحصر واذا امكن ان يقال مستند تسميته ظالما انه فعل ما هو محرم عليه
ممنوع عنه او فعل ما ليس له فعله او لكونه مكتسبا للظلم وعلى كل تقدير فيمتنع تسمية الرب تعالى ظالما لكونه فاعلا للظلم
فان قيل امتنع تسمية من فعل الظلم ظالما لكونه فعل امرا محرما منهيا عنه لان من فسق وارتكب معصية محضة ولا يتعدى
الى غيره فانه فعل محرما ولا يسمى ظالما المحضور وفان الظلم ما يتعدى الى الغير وايضا فانه اذا سمي ظالما لكونه فعل فعلا محرما
منهيا عنه فيلزم ان يكون العادل من فعل واجبا مامورا به ويلزم من تسمية الرب تعالى عادلا الا ان يكون قد فعل ما اوجب عليه
وامر به وهو مقدس عن ذلك وايضا فان ارباب اللسان وان لم يكونوا معتقدين الشرائع يسمون مرتكب الفواحش قبل ورود
الشرع ظالما وان كان ما ارتكبه محرما ولا منهيا عنه ضرورة عدم ورود الشرع بذلك وعدم اعتقادهم الشرع الذي
هذا فيمتنع ان يسمى ظالما لكونه فعل ما ليس له اذ لا معنى لكونه فعل ما ليس له الا انه فعل ما نهي عنه ويمتنع تسميته ظالما لكونه
مكتسبا للظلم فان مستند الاسم اللغوي لا بد وان يكون معلوما لاهل اللغة والكسب لم يكن معلوما لهم قلنا الا
ان من ارتكب معصية خاصة بنفسه لا يسمى ظالما قولهم الظلم ما يتعدى الى الغير ممنوع ويدل عليه قوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه
وقوله تعالى ولكن ظلموا انفسهم قولهم يلزم ان يكون العادل من فعل مامورا به لا يلزم وذلك على مقتضى ما ذكروه في مرتكب
الفواحش وان سمي قبل ورود الشرع ظالما فانما سمي لكونه مرتكبا للنهي شرعا فالمستند كونه مرتكبا للنهي عقلا ونحن وان لم
نقل بالنهي بالشرع لم يرد علينا ما ذكروه فان قيل العرب قد يسمي الحية ظالمة وان لم يكن مرتكبة منهيا عقلا ولا شرعا
ولهذا يقول العرب فلان اظلم من حية بل وقد يسمي الجمادات بذلك كما في قولهم ظلم السهم وجار اذا مال عن سننه وظلم
اذا منع الزبد ولم يخرج ما المخصص وظلمت السما اذا حبست مطرها في اوانه ومطرت في غير اوانه المطر وقد قال الله تعالى

كلتا الجنتين آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص ثمرها من غير نقص قلنا ما ذكرتموه اما ان يكون مع الاعتراف
منكم بجواز صدور الظلم من الجمادات والحيوانات العجماوات او لا مع الاعتراف به فان كان الاول فاما ان يكون السبب في
تسميتها ظالمة بصدور الظلم منها او غير ذلك فان كان السبب هو صدور الظلم منها فيلزم منكم تسمية الاسد الضاري
المفترس ظالما والجمل الهائج المؤذي ظالما والطفل الذي لا يميز اذا صدر منه الاذى ظالما وهو محال غير سائغ في اللغة
وان كان الثاني فقد بطل قولكم ان الظالم من فعل الظلم وكذلك يبطل ان علمتم ان الظلم غير صادر منها فيمتنع ان يسمى ظالما
لكونه فعل ما ليس له بجوابه ما سبق ايضا في الوجه الاول قولهم العرب لا تعرف الكسب قلنا هذا مردود بقول العرب اكتسب
فلان شرا او اكتسب فلان خيرا او شرا وبه ثوبه وان سلمنا الحصر فيما ذكروه ولكن ما المانع من تسميته ظالما لقيام الظلم
قولهم يلزم ان ما قام به الظلم من اجزاء الانسان ان يسمى ظالما مسلم ولم قلتم باحالته وهو مذهبنا ولهذا يقال فلان اسود
البشرة وكذلك يقال فلان اخرس اللسان اذا قام السواد بالبشرة والخرس باللسان ويدل عليه تسمية القلب في كلام
الله تعالى متكبرا عند قيام الكبر به بقوله تعالى على كل قلب متكبر جبار قولهم ليس كل من قام به الظلم يسمى ظالما ممنوع والمظلوم وقد قام به الظلم
ولا يسمى ظالما وكذلك السيف قلنا لانم قيام الظلم بغير الفاعل فان الظلم عندنا هو الفعل المحرم على ما سلف وذلك
لا يتعدى محل قدرة الفاعل سلمنا صحة تسميته ظالما في اللغة لكونه فاعلا للظلم ولكن لانم وجوب لزومه هاهنا
الاشتقاق حتى يلزم تسمية الرب تعالى ظالما في اللغة لكونه فاعلا للظلم ولهذا فان اسم القارورة في اللغة مشتق
من قرار المايعات فيها وهو مخصوص بالزجاجة المخصوصة غير مطرد في الجرة والكوز وغير ذلك وكذلك اسم الدابة مشتق
من الدبيب وهو غير مطرد في الانسان عرفا الى غير ذلك من الاسماء سلمنا لزوم الاطراد في الالفاظ المشتقة ولكن في
عرف اللغة او الشرع الاول مسلم والثاني ممنوع ولهذا فان كثيرا من الاسماء اللغوية مغيرة في الشرع ومحمولة على
غير محاملها في اللغة كلفظ الصلوة والصوم والزكوة والايمان ونحوها او ان سلمنا لزوم ذلك مطلقا لكن فا
لزوم تسمية من فعل الظلم ظالما انما هو على الحقيقة ظني لا علمي او قطعي وهو غير سائغ في اللغات ثم يلزمهم على مقتضى اصلهم في
تسمية من فعل الظلم ظالما ما يوجب مناقضتهم فيه وبيانه من اربعة اوجه الاول هو ان يسمى النبي عاصيا مفسدا شرعا
عند فرض صدور الصغائر من المعاصي منه اذ هو غير ممتنع على اصلهم واطلاق ذلك على الانبياء ممتنع بالاجماع لما
فيه من حطهم في اعين المبعوثين اليهم واهانتهم فيما بينهم وذلك مما يفضي الى تطرق الخلل الى اتباعهم عندهم وهو خلاف
المقصود من البعثة واذا امتنع ذلك على الحادث فلان يمتنع على خالق الحوادث اولى الثاني انه لو خلق فيه صيغة الاخبار
في شخص قائلة انا كاذب واراد من قامت به الاشارة بها ما دلت عليه فهو خبر لا محالة اذ هي مشعرة بما دلت عليه
اشعارها ان لو كانت مخلوقة لذلك الشخص واذا كانت خبرا فالمخبر بها اما الله تعالى او العبد لا جائز ان يقال بالاول
والا كان الله تعالى هو المخبر بالخبر وهو الكاذب والله تعالى يتقدس عن ذلك وان كان الثاني فقد ثبت كون العبد مخبرا بخبر
ليس هو من فعله واذا جاز ذلك في الخبر جاز مثله في الظلم والا كان الفرق تحكما فان قيل صيغة الخبر وان لم يكن من فعل
العبد فهو لا يصير خبرا دون ارادة العبد للاشارة بها الى ما في نفسه والارادة من فعله فالخبر يكون متعلقا بفعله فيكون مخبرا

يقلنا المحكوم عليه بكونه خبرا انما هو الصيغة الدالة بالوضع على الخبرية مع القصد والارادة لذلك والصيغة الدالة
وضعا على الخبرية فليس من فعله وان كان قصد الاخبار بها على ما دلت عليه وضعا من فعله فلا يكون الخبر من فعله
ثم ليس القول بكونه من فعله لكونه لا يتحقق الخبر دون ارادة الاخبار اولى من كونه من فعل الله تعالى لانه لا يتحقق الخبر
دون الصيغة وهي من فعل الله تعالى كيف وانهم ناقضوا فيما لو خلق الله تعالى امثال افعال العباد في العبد ضرورة
وارادها العبد عبادة فانهم قالوا لا يكون بها عابدا الثالث هو ان المصلي والصائم والعابد والخاشع ماخوذ من فعل
الصلاة والصوم والعبادة والخشوع ثم اتفقوا على انه لا يسمى بهذه الاسماء الا من قامت به هذه الافعال وهو خلاف
اصلهم في الاسماء الماخوذة من الافعال حيث لم يفرقوا فيها بين من قامت به الفعل وبين من لم يقم به ثم اذا جاز ان يشترط
في تسمية من فعل الصلاة والعبادة والخشوع مصليا او عابدا او خاشعا قيام فعل الصلاة والعبادة والخشوع به فما
المانع من اشتراط تسمية من فعل الظلم ظالما قيام فعل الظلم به الرابع هو ان العلل في الشاهد عندهم موجبة للاحكام
عقلا ومع ذلك ما التزموا طردها في الغائب حتى انهم قالوا العالمية في الشاهد معللة بالعلم والقادرية معللة بالقدرة
وبخلاف الغائب حتى انهم قالوا الباري تعالى عالم لا بعلم قادر لا بقدرة والافعال في الشاهد غير موجبة للاسماء
الماخوذة منها عقلا بل ماخوذة من الوضع والاصطلاح فكيف قيل بطردها غائبا ولقد كان الاولى العكس في
قبل لان العالمية والقادرية واحد مقتضيا فلا تعلل بخلاف الاسماء فحينئذ يسوق ابطال الدر في الصفات وهذا كاف في
نقض عقايدهم وابطال قواعدهم **الفصل الحادي والعشرون** في الترك وتحقيق معناه اعلم ان الترك قد يطلق في
اللغة على عدم الفعل ولهذا يصح ان يقال ترك فلان الفعل الفلاني اذا لم يفعله سواء تعرض لضده ام لا وسواء
كان قاصدا له ام لا كما في حالة النوم والغفلة ولا يمتنع ذلك لغة مع شيوعه وان خالف فيه بعض المتكلمين لكن شرط
ان يكون ذلك الفعل مقدورا في العادة ولهذا فانه لا يحسن ان يقال ترك فلان خلق الاجسام والالوان عند عدم
خلقه لها حيث لم يكن الخلق له مقدورا وقد يطلق الترك في اصطلاح المتكلمين على موجود مقدور مضاد
لمقدور اخر في العادة وذلك كما يقال ترك فلان الحركة يمنة بالحركة يسرة وكذلك بالعكس وترك فلان الحركة بالسكون
وبالعكس ولا يحسن اطلاق ذلك عند كون كل واحد من الضدين غير مقدور ولهذا لا يحسن ان يقال ترك فلان
او قيامه الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان حيث لم يكن الصعود الى السماء وخلق الاجسام والالوان
مقدورا للعبد ولا يحسن ان يقال ترك فلان بحركته الاضطرارية الحركة الاختيارية ولا بحركته الاضطرارية الصعود
الى السماء وعلى هذا ان اوجبنا ربط الثواب والعقاب بالافعال فلا يكون مرتبطا بالترك بمعنى عدم الفعل بل
بالاصطلاح الاصولي وان لم توجب ارتباطها بالفعل بل جوزنا نصب العدم علامة على الثواب والعقاب فلا مانع
من ارتباطها بالترك بالمعنى اللغوي وعلى كلا الاصطلاحين فيمتنع اطلاق ترك خلق العالم في الازل على الله
تعالى اذ الخلق في الازل غير مقدور ويخص امتناع ذلك على الاصطلاح الاصولي ان الترك لذلك الخلق بضد خلق
العالم وتقدير فعل الله في الازل غير ممكن فان قيل انما اشترطتم على الاصطلاح الاصولي ان يكون الترك والمتروك مقدورين

فترك

فترك الصلاة بفعل ضدها فاما ان يقولوا بان الصلاة مقدورة حالة كون ضدها مقدورا او لا
يكون مقدورة فان كان الاول فهو خلاف اصلهم في تعلق قدرة واحدة او قدرتين بضدين معا ضرورة
ان المقدور لا بد وان يكون مقارنا للقدرة عند تعلقها به وذلك يفضي الى اجتماع الضدين وهو ممتنع وان كان
الثاني فالصلاة غير متروكة لفوات شرط الترك وهو خلاف الشرع واصطلاح العقلاء واهل اللسان اللهم الا ان يريد
المراد من قولنا يجب ان يكون الترك والمتروك مقدورين مقابل تحقيق البدل ويجوز الانتساب في ما ذكرناه ومن
المعتزلة من شرط في الترك ان يكون التارك متعمدا بالفعل الانكفاف عن ضده وهو بعيد فانه لا يلزم ان يعد كونه
متصفا بالفعل مع عدم القصد كما في الفعل القليل في حالة النوم وكذلك في الترك ومن المعتزلة من زعم ان
الترك من افعال القلوب وهو انصراف القلب عن ارتباط الفعل بخلاف افعال الجوارح وهو بعيد ايضا فانه
يقول ترك فلان القيام وان لم يخطر لهم ما فحصل له في قلبه ومنهم من لم يجوز اطلاق الترك على الله تعالى وهو خلاف
قوله تعالى وتركهم في ظلمات لا يبصرون وبالجملة فالنزاع في هذه الاطلاقات آيل الى الاصطلاح ولا حجر
فيه واذا اتينا على ما اردنا من الاصول وتحققناه من الفصول فنعود الى المقصود من خلق الافعال **القول في**
خلق الاعمال مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه انه لا تأثير للقدرة الحادثة في حدوث مقدورها ولا
في صفة من صفاته وان اجرى الله تعالى العادة بخلق مقدورها مقارنا لها فيكون الفعل خلقا من الله تعالى
ابداعا واحداثا وكسبا من العبد لوقوعه مقارنا لقدرته ووافقه على ذلك جماعة من اصحابه والقاضي ابو بكر
في احد اقواله والنجار من المعتزلة وذهب القاضي ابو بكر في قول اخر الى ان القدرة الحادثة مؤثرة لا في نفس
الفعل القائم بمحل القدرة بل في صفة وحالة للفعل وهي ما يقول المعتزلة انها من توابع الحدوث والوجود
وذلك لان المفهوم من الفعل مطلقا وفي كونه حادثا اعم من المفهوم من خصوص القيام والقعود وغيرهما من
افعال الخاصة من حيث هو قيام وقعود فالقدرة القديمة مستقلة بالتاثير في اصل الفعل ووجوده واما القدرة
الحادثة فهل هي مستقلة بالتاثير في الصفة اختلف قوله فيه فقال مرة بانها اثر للقدرة القديمة والحادثة وانها
مقدورة بقادرين من جهة واحدة ووافقه على ذلك ضرار بن عمرو وقال مرة وعليه معوله بان القدرة الحادثة مستقلة
بالتاثير في تلك الصفة ولا تاثير للقدرة القديمة فيها كما لا تاثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة ووافقه
على هذا الاستاذ ابو اسحق وذلك مما يبعد من الاستاذ ابي اسحق مع اشتهاره بانكار الاحوال وذهب امام الحرمين الى ان اثبات
قدرة لا اثر لها بوجه كنفي القدرة واثبات تأثيرها فيما لا يعقل كنفي التأثير فلا بد من نسبة فعل العبد الى قدرته وجودا
والى قدرة الله تعالى بواسطة خلق قدرة العبد وذهب اكثر المعتزلة الى ان القدرة الحادثة موجبة لحدوث مقدورها
وانه لا تاثير للقدرة القديمة فيه كما لا تاثير للقدرة الحادثة في مقدور القدرة القديمة وعند هذا فلا بد
من الاشارة الى ابطال تأثير القدرة الحادثة في حدوث ثم تحقيق بعده ابطال مذهب القاضي والامام ابي المعالي ثم
تحقيق بعد اختيار الشيخ ابي الحسن في الكسب والخلق ثم نقول اما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في حدوث مقدورها

فقد استدل عليه الاصحاب بمسالك ضعيفة المسلك الاول انه لو جاز تاثير القدرة الحادثة في الفعل بالايجاد
والاحداث لجاز تاثيرها في ايجاد كل موجود واللازم ممتنع وبيان الملازمة من وجهين الاول ان الوجود قضية
واحدة مشتركة بين جميع الموجودات الممكنة على ما سبق تقريره وان اختلفت محالها ومتعلقاتها ويلزم من صحة تاثير القدرة
فيه في البعض الصحة في الكل ضرورة اتحاد المتعلق وان ما ثبت لاحد المثلين يكون ثابتا للآخر الثاني هو ان المصحح
للتاثير في البعض انما هو الامكان المشترك على ما سبق في امتناع خالق غير الله تعالى ويلزم من الاشتراك في المصحح
لتاثير القدرة الحادثة في المقدور الاشتراك في صحة التاثير وبيان امتناع اللازم انها غير مؤثرة في ايجاد الاجسام
وما عدا الافعال القائمة بمحل القدرة من الاعراض كالطعوم والروائح والالوان ونحو ذلك بالاتفاق ويلزم من
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم وهو غير سديد لما حققنا في امتناع خالق غير الله تعالى والذي يخصه ههنا
هو ان ما ذكروه في امتناع تاثير القدرة الحادثة في الايجاد لازم على القول بجواز تعلق القدرة الحادثة ببعض
الموجودات دون البعض وان لم يكن تعلق تاثير فما هو الجواب عن صورة الالزام فهو بعينه جواب في محل الاستدلال
ولا مخلص منه المسلك الثاني انه لو كانت مقدورات العباد مخلوقة لهم لما كانت مخلوقة لله تعالى لانها لو كانت
مخلوقة لله تعالى فاما ان يكون مخلوقة له وحده او له وللعبد لا جائز ان يقال بالاول والا لما كانت مخلوقة للعبد وهو
خلاف الفرض ولا جائز ان يقال بالثاني والا لزم منه وجود مخلوق بين خالقين وهو ممتنع كما سبق ولا جائز ان يكون غير
مخلوقة لله تعالى لم يكن الا لاستحالة مقدور بين قادرين واللازم ممتنع وبيانه انه قبل اقدار العبد على الفعل
لم يكن الفعل مقدورا للعبد فيجب ان يكون مقدورا للرب تعالى وبيانه ان الفعل في نفسه ممكن والمانع من كونه
قادرا بعد اقدار العبد انما هو استحالة وقوع مقدور بين قادرين وهذا المانع غير موجود قبل اقدار العبد
اذا كان مقدورا لله تعالى قبل اقدار العبد فعند اقداره على الفعل يستحيل ان يخرج عما كان مقدورا لله تعالى عن كونه
مقدورا لله تعالى عن كونه مقدورا فانه لو خرج عن كونه مقدورا للرب بسبب تعلق القدرة الحادثة به لم يكن اولى
من امتناع تعلق القدرة الحادثة به واستبقاء تعلق القدرة القديمة بل بقاء ما كان على ما كان اولى من نفيه واثبات
ما لم يكن واذا ثبت كونه مقدورا للرب وجب ان يكون الرب تعالى خالقه وموجده من حيث انه يستحيل انفراد العبد
بخلق ما هو مقدور لله تعالى وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول وان سلمنا الملازمة فلا نسلم انتفاء اللازم والقول
بانه لو امتنع كون افعال العبد مخلوقة للرب لم يكن الا لامتناع مقدور واحد بين قادرين لا نسلم الحصر وما المانع
من امتناع كونها مخلوقة لامتناع حصول قدرة لايجاد الافعال الذاتية او كان لمانع خارج فما المانع ان يكون
غير ما ذكرتموه ولا طريق الى نفيه بغير البحث والسبر وهو غير يقيني كما تقدم ثم وان سلمنا حصر المانع فيما ذكرتموه
ولكن لا نسلم انتفاءه قولهم قبل اقدار العبد على الفعل يجب ان يكون مقدورا للرب تعالى لا نسلم ذلك وقولهم لان الفعل قبل
اقدار العبد ممكن في نفسه والمانع من كون الرب قادرا عليه بعد اقدار العبد انما هو استحالة كون المقدور الواحد
بين قادرين لا نسلم ايضا حصر المانع من كونه قادرا على فعل العبد فيما ذكرتموه ولا سبيل الى اثباته الا بالبحث وهو غير

يقيني

يقيني ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب تعالى قبل اقدار العبد ولكن ما المانع ان يكون مقدوره مشروطا
بعدم اقدار العبد عليه وعند اقدار العبد لا يكون مقدورا للرب تعالى لفوات شرطه وان سلمنا كونه مقدورا
للرب تعالى قبل اقدار العبد مطلقا لا بشرط ولكن ما المانع من ان يكون اقدار العبد عليه مانعا من اقدار الرب
تعالى قولهم ليس جعل الحادث مانعا من استمرار ما كان اولى من العكس قلنا فيجب ان يجوز اذن الترجيح لا يتم في مقام
الاستدلال وما ذكروه من الترجيح فغير موجب لليقين كيف وهو مقابل بمثله فان الشيء في ابتداء وجوده
اقرب من نسبته يكون اقوى منه في حالة الدوام لبعده من نسبته كما تقدم ثم وان سلمنا كونه مقدورا للرب
مع كونه مقدورا للعبد لكن ليس نسبته الى الله تعالى بالايجاد لكونه مقدورا له اولى من نسبته الى العبد لكونه
مقدورا له ايضا والرب تعالى وان كان اقدر من العبد فليس الا بمعنى ان مقدوراته اكثر واعظم وليس في ذلك ما يقتضي
الترجيح بالنظر الى مقدور واحد ولا سبيل الى القول بكونه مخلوقا لهما لامتناع ما تقدم ولا الى خلافه لاجماع
المسلك الثالث ان الرب تعالى قادر على مثل جميع الاجناس التي هي مقدورة للعبد وعند ذلك فيجب ان يكون
قادرا على مقدور العبد فانه لو لم يقدر عليه لم يقدر على مثله وهو خلاف ما ثبت واذا ثبت انه قادر على افعال العباد
فاذا احدثت وجب ان يكون مخلوقة له لما تقدم في المسلك الذي قبله وهو ايضا غير سديد اذ للقائل ان
يقول لا نسلم ان الرب تعالى قادر على مثل مقدور العبد على ما هو مذهب البلخي وان سلم كونه قادرا على مثل فعل العبد
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون قادرا على فعل العبد وما المانع ان يكون تعلق قدرته بالجنس شرطا او ان
مقدور العبد مانع ثم لو كان يلزم من تعلق قدرة الرب بمثل مقدور العبد لكونه مثلا له ان يكون متعلقا بمقدور
العبد لزم ان يتعلق قدرة العبد بمثل مقدور الرب لكونه قادرا على مثله كما قرروه وهو ممتنع وان سلمنا كون الرب تعالى
قادرا على فعل العبد فلا يلزم ان يكون هو الخالق له على ما سبق في المسلك الذي قبله المسلك الرابع لو كان العبد موجدا
لافعال نفسه لامكن ان يريد من افعاله ما هو ضد مراد الله تعالى وعند ذلك فاما ان يقع مرادهما وهو محال لما فيه من اجتماع
الضدين او لا يقع واحد من مراديهما وهو محال لان وجود كل واحد من المرادين يمنع الوقوع في ضده وانفراد مريد ببعض وتعلق
قادريته او قدرته يتعلق لم يقع مرادهما فاما ان يكون المانع من وقوع كل واحد من المرادين تعلق ارادة الآخر بارادة
وقدرته بمقدوره واما ان يكون المانع من وقوع كل واحد من المرادين وقوع مراد الآخر اذ لا يتخيل سواهما فان كان
الاول فهو بعينه ما في المسلك الذي قبله ان كل ما كان مقدورا للعبد فهو مقدور للرب تعالى فاذا كان تعلق قدرة
الرب بمقدوره مانعا من وقوع مقدور العبد بقدرته فهو المطلوب وان كان الثاني فاما ان يكون المانع من وقوع
مراد كل واحد منهما وقوع مراد الآخر او عدم وقوعه فان كان الاول فيلزم منه امتناع وقوع المرادين
وهو محال وان كان الثاني فلا يخفى ان المانع لا بد وان يكون منافيا للممنوع عنه وعدم احد المرادين غير مناف لوقوع
المراد الآخر لتصور اجتماعهما واما ان يقع مراد احدهما دون الآخر وهو ايضا محال لان عدم حصول مراد كل منهما
يكون مع بقاء قادريته او لا مع بقاء قادريته فان كان الاول فهو ممتنع لان قادرية كل واحد منهما اذا كانت باقية

العبد

لتصور

فترجيح مراد احدهما على الاخر اما ان يكون لذات ذلك المراد او لامر خارج لاجائز ان يقال بالاول لان مراد كل واحد منهما
ممكن لذاته والممكن لذاته هو ما فرض وجوده وعدمه بالنسبة الى ذاته سيان وان كان الثاني فذلك الخارج
لابد وان يرجع الى ترجيح احد القادرين على الاخر اما بان تاثير قدرته في مقدوره اكثر من تاثير الاخر في مقدوره او
بان ما يفعله بقادريته من الاشياء اكثر مما يفعله الاخر والاول باطل لان الموجود لا يقبل الزيادة والنقصان
فلا يكون التاثير فيه قابلا للزيادة والنقصان والثاني باطل لاستحالة اجتماع المثلين ولما ان كان عدم حصول
مراده لا مع بقاء قدرته ضرورة لان احد القادرين لا يمكنه اعدام قادرية الاخر حال حصول قادريته لما فيه
من اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد من جهة واحدة وان كان اعدامه لقادريته في الحالة الثانية من حال
وجود قادريته فصدور القادرية في الحالة الثانية من وجودها لا يمنع من وجود مقدورها لانه ان كان وجود
المقدور مقارنا للقدرة على ما هو مذهبنا فصدور القادرية في الحالة الثانية لا يمنع وجود المقدور مقارنا
للقادرية في الحالة الاولى وان كان وجود المقدور لا يقع الا في الحالة الثانية من وجود القدرة فصدور القادرية
في الحالة الثانية لا يمنع من وجود المقدور بها في الحالة الثانية كما هو مذهب المعتزلة كما سبق تحقيقه وهذه
الحالات اللازمة انما اتت من فرض كون العبد موجدا لافعاله بنفسه فيكون محالا وهو من النمط الاول
في الضعف ايضا اذ لقائل ان يقول اجتماع الارادة القديمة والحادثة على التضاد اما ان يكون محالا او لا فان
يكون محالا فان كان محالا امتنع ان الحالات اللازمة من الاقسام المذكورة انما هي لازمة من فرض اجتماع الارادتين
لا من كون العبد خالقا لفعله وان لم يكن اجتماع الارادتين محالا لا يجب اعتقاد عدم الاستحالة في بعض الاقسام
اللازمة عن اجتماع الارادتين لانه ليس محال لا يلزم عنه المحال وايضا فالمانع من عدم الوقوع للمرادين فقولهم
بان وقوع كل واحد من المرادين ممكن على تقدير الانفراد مسلم ولكن لا يلزم منه ان يكون ممكنا حالة الاجتماع لجواز
كون الامكان مشروطا بحالة الانفراد وان سلم الامكان حالة الاجتماع ولكن لا نم انحصار المانع من الوقوع
في تعلق الارادة والقدرة لوقوع المراد وعدم الاطلاع على مانع غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه لما تقدم
تحقيقه سلمنا الحصر ولكن لم قلتم ان المانع ليس هو تعلق القدرة بالمقدور وقوله لانا بينا ان كل ما كان مقدورا
للعبد فهو مقدور للرب تعالى ممنوع على ما سلف في المسلك الذي قبله وان سلم ان كل مقدور للعبد فهو مقدور الرب
تعالى ولكن ما اللازم منه قوله لانه اذا كان تعلق قدرة الرب بمقدور العبد مانعا من تعلق قدرة العبد به فهو
ليس كذلك فان الغرض ان تعلق قدرة كل واحد منهما بمقدوره مانع من تعلق قدرة الاخر بمقدوره فهذا وان لزم
منه امتناع تعلق قدرة العبد بمقدوره مانع من تعلق قدرة الرب بمقدوره فكما يلزم منه امتناع كون العبد
هو الفاعل لفعل نفسه يلزم منه امتناع كون الرب هو الفاعل لفعل العبد وهو المطلوب ايضا من جانبنا ثم وان سلمنا
امتناع عدم المرادين فما المانع من وقوع احد المرادين دون الاخر قوله لان عدم حصول مراد الاخر اما ان يكون مع بقاء
قادريته او لا مع بقاء قادريته قلنا اما المانع من ذلك مع بقاء قادريته قوله لان ترجح مراد احدهما على الاخر اما ان

بل

يكون لذات المراد او لامر خارج قلنا ما المانع ان يكون لامر خارج قوله وذلك الخارج لابد وان يعود الى ترجيح احد
القادرين على الاخر بما ذكر غير مسلم وما المانع من ان يكون امتناع مراد احدهما لا لترجيح قادرية الاخر على قادريته بل
لاختصاصه بمانع لا وجود له بالنسبة الى الاخر وان سلم انه لابد وان يعود الى ترجيح قادرية احد القادرين على قادرية
الاخر ولكن لا نم انحصار الترجيح فيما ذكر وعدم الاطلاع على غير المذكور لا يدل على عدمه في نفسه على ما علم وان سلمنا
ان امتناع وقوع المراد مع بقاء القادرية فما المانع من امتناعه مع انتفاء القادرية قوله لان احد القادرين لا يقدر
جواز تعلق قدرة الاله بالحركة والسكون معا ممتنع على اعدام قادرية الاخر في وقت حصول قادريته مسلم ولكن
ما المانع ان يكون مانعا لابتداء وجودها كما في وقت امكان وجودها فحينئذ لا يمتنع وجود المقدور بها
قبل مقارنة المقدرة بتقدير وجودها كما هو مذهبنا او في الحالة الثانية من وجودها كما هو مذهب الخصم اذ لا
وجود للمقدرة عليه وان سلمنا امتناع ذلك فما المانع من كونها مانعا لها في الحالة الثانية من وجودها قوله لان
ذلك لا يمنع معه وجود المقدور لانه لا يدل ذلك وما المانع من القول بتاثير القدرة في المقدور في ثاني الحال لوجودها
مشروطا ببقائها الى الحالة الثانية من وجودها كما قدمناه من مذهب بعض المعتزلة سلمنا امتناع ذلك غير ان ما
ذكروه منتقض بامتناع جواز تعلق قدرة الاله بالحركة والسكون معا مع جواز تعلقها بكل واحد منهما على تقدير
الانفراد مع لزوم كل ما ذكروه من الاقسام فما هو الجواب في صورة الالزام فهو الجواب في محل التعليل المسلك
الخامس لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد والاحداث للزم منه حصول مخلوق بين خالقين واللازم ممتنع
وبيان الملازمة ان القدرة الحادثة لو كانت صالحة للايجاد لكان مقدورها مقدورا للرب تعالى وبيان
ذلك هو ان العبد اذا كان قادرا على ايجاد السكون في الجوهر فلا نزاع في ان الرب تعالى قادر على ايجاد السكون ايضا
في ذلك الجوهر وعند ذلك فاما ان يكون ما هو متعلق قدرة الله هو عين متعلق قدرة العبد او غيره فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فباطل ايضا لان المقدور قبل وجوده عدم صرف والعدم الصرف يمتنع وجود اعداد
متمايزة فيه حتى يقال ان منه ما هو مقدور الرب ومنه ما هو مقدور العبد وبتقدير جواز التعدد والتمايز
فيلزم ان يكون مقدور الرب مقدورا لله تعالى وبيانه من جهتين الاول ان الاجماع منعقد على ان الرب تعالى قادر على
مثل كل ما يقدر عليه العبد فوجب ان يكون قادرا على فعل العبد ضرورة كونه قادرا على مثله لان ما ثبت لاحد المثلين
يكون ثابتا للمثل الاخر الثاني هو ان الله تعالى قادر على بعض الموجودات بالاتفاق والمصحح لذلك انما هو الامكان
على ما تقدم وفعل العبد ممكن فكان مقدورا لله تعالى واذا كان مقدور العبد هو مقدور الرب تعالى لزم حصول
مخلوق بين خالقين وبيان ذلك هو ان الباري تعالى لو علم حصول المصلحة في ايجاده هو لذلك الفعل فتحاول
الباري تعالى ايجاد ذلك الفعل فلو قدرنا ان العبد حاول ايجاد ذلك الفعل فاما ان لا يوجد ذلك الفعل او يوجد
لا جائز ان يقال بالاول لان الفعل كان ممكنا وامتناع الوجود انما ان يكون لتعلق قادرية كل واحد منهما به او لوقوعه
اذ لا متصل سواهما كما سبق وكل واحد من القسمين ممتنع لما تقدم في المسلك الذي قبله وان كان الثاني فاما ان يكون

وجود ذلك الفعل بهما او باحدهما لا جايز ان يقع بالاول لاستوائهما في الاستقلال بالتاثير وعدم
الاولوية وان كان الثاني فقد لزم وجود مخلوق بين خالقين وهو محال كما تقدم تقريره وهو بعيد عن التحقيق ايضا
اذ للقائل ان يقول لا نم انه لو صلحت القدرة الحادثة للايجاد للزم منه وجود مخلوق بين خالقين فيما اذا لزم
ان يكون مقدورا للعبد مقدورا للرب تعالى لا نم ذلك فيما اذا كان العبد قادرا على ايجاد السكون في الجوهر
فلا نم ان العبد قادر على ايجاد السكون في الجوهر اما على اصل اصحابنا فظاهر فان مقدوره لا يخرج عن محل قدرته
وهو الفعل القائم به والسكون صفة في الجوهر فلا يكون مقدورا للعبد ولا مخلوقا له بل هو مخلوق لله تعالى
واما على اصول المعتزلة فتم على مذهب كثير منهم كثمامة ومعمر وغيرهما وعلى هذا فقد بطل كل ما ينبني عليه من الاحكام
والاقسام وان سلمنا ان العبد قادر على ايجاد السكون في الجوهر وكذلك الرب تعالى ولكن ما المانع من تعدد المقدور
قولهم لان المقدور قبل وجوده معدوم صرف والعدم لا تمايز فيه قلنا لا نم انه عدم صرف بل عدم مضاف واذا
كان كذلك فلا نم ان الاعدام المضافة لا تمايز فيها وما ذكروه من الوجهين في بيان ان مقدور العبد هو مقدور
الرب تعالى بتقدير التعدد في السكون المقدور فقد سبق ابطالهما فيما تقدم وان سلمنا ان مقدور العبد هو مقدور مقدور لم
الرب تعالى فلا نم انه يلزم من ذلك وجود مخلوق بين خالقين وما المانع من كونه مخلوقا للعبد مخلوقا للرب من غير
تاثير في ايجاده كما قلتم بان الفعل مخلوق للرب ومقدور للعبد من غير تاثير في ايجاده قولهم لو علم الله تعالى ان
المصلحة في ايجاده هو لذلك الشيء فحاول ايجاده قلنا متى نعلم ان المصلحة في خلقه لذلك الشيء اذا امكن ان
يكون مخلوقا له او اذا لم يكن الاول مسلم والثاني مم فلم قلتم انه يلزم من كونه مقدورا امكان كونه مخلوقا له ولو لزم
ذلك في حق الرب تعالى للزم مثله في حق العبد ولم يقولوا به وان سلمنا امكان كونه مخلوقا له ولكن متى نعلم الله تعالى
ان العبد يحاول ايجاده وخلقه او اذا لم يعلم الاول مم والثاني مسلم فلم قلتم بالمحاولة لايجاده مطلقا سلمنا امكان
المحاولة للعبد والرب معا ولكن لم قلتم بامتناع عدم الوقوع او بوقوع مقدور احدهما دون الاخر وما قيل فيهما
فقد سبق ابطاله في المسلك الذي قبله المسلك السادس انه لو كان العبد موجدا لافعال نفسه فعند ما يوجد
منه الفعل اما ان يصح منه الترك بدلا عن الفعل او لا يصح منه ذلك فان كان الاول فترجح احد الطرفين على الاخر
اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف على مرجح فان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل العبد او من فعل
الله تعالى او لا من فعل احد فان كان من فعل العبد فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان من فعل
الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح اما ان لا يصح معه الترك او يصح معه الترك فان كان الاول فهو مجبور غير مختار و
ان كان الثاني فكل ما هو ممكن ان يكون لا يلزم من فرض وقوعه المحال فلنفرض الفعل تارة والترك اخرى وعند ذلك
ففرض الوجود دون العدم ان كان لا لمرجح فقد تحقق ترجح احد الجائزين لا لمرجح وهو محال وان كان لمرجح فما
فرضناه اولا ليس بمرجح وهو خلاف الفرض ثم ان التقسيم بعينه عائد وهو انه مع فرض وجود هذا المرجح هل يصح معه
الترك او لا والجبر او التسلسل يكون لازما وان كان وجود ذلك المرجح لا لفعل واحد فهو اما قديم او حادث لا جائز

ابدا

ان يكون قديما او لا فان كان صفة الحادث ولا جائز ان يكون حادثا اذ الحادث لا يستغني عن محدث فعلى ما تقدم
تقريره واما ان كان احد الطرفين لا يتوقف في وقوعه على مرجح فيفضي الى وقوع احد الطرفين الجائزين من غير مرجح وهو
ممتنع على ما سبق كيف وانه يلزم منه ان يكون وقوع احد الامرين لا بمرجح ولا يكون صادرا من العبد وهو ايضا خلاف هذا كله ان كان
العبد ممن يصح منه كل واحد من الطرفين بدلا عن الاخر وان كان لا يصح منه ذلك فهو مجبور غير مختار وهذا
المسلك ايضا ضعيف اذ للقائل ان يقول قولكم اذا صح منه الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل فلا
لوقوع احد الامرين من مرجح مسلم قولكم المرجح اما من فعل العبد او من فعل الله تعالى او لا من فعل احد مسلم ولكن لم
قلتم انه لا يكون من فعل العبد قولكم التسلسل يكون لازما ممنوع وما المانع من كونه من فعل العبد على وجه لا يكون مشتركا
من [illegible] ولا يلزم من سلب الاختيار عن العبد في فعل المرجح سلبه عنه في غيره مطلقا وان سلمنا انه من فعل الله تعالى
فما المانع منه قولكم اما ان يصح معه الترك او لا والجبر او التسلسل يكون لازما قلنا ان عنيتم بكونه مجبورا د
انه غير مختار في تركه بتقدير وجود المرجح للفعل فمسلم وان عنيتم به انه وجد لا بايجاده فممنوع ونحن لا نعني انما
بالجبر عن فعل العبد بهذا الاعتبار وان سلمنا امتناع الجبر على ما ذكروه فما المانع من صحة الترك مع وجود
المرجح قولكم يلزم منه التسلسل قلنا متى اذا كان المرجح هو القدرة والاختيار او اذا لم يكن الاول ممنوع و
الثاني مسلم وذلك لان المرجح اذا كان هو القدرة والاختيار فليس يمتنع معه الترك ولا يفتقر الى مرجح اخر
بتقدير الوجود حتى يقال بالتسلسل وخروج ما فرض مرجحا عن كونه مرجحا على ما ذكروه فان هذا هو شان
القدرة وخاصيتها ثم وان سلمنا انه لا من فعل الله تعالى فما المانع من كونه لا من فعل احد وان يكون قديما قولكم انه
صفة الحادث ممنوع والا كان موجب الحادث حادثا وهو محال وان سلمنا ما ذكرتموه ولكن غايته الدلالة
على ان العبد غير مختار في فعله وليس فيه ما يدل على امتناع كونه فاعلا مطلقا ثم ما ذكرتموه لازم عليكم من
وجهين الاول انه لازم عليكم في اثبات الكسب حيث اثبتم كون الفعل مكتسبا للعبد غير مجبور عليه بعينه بعينه
ذلك هو ان ما اثبتموه من الكسب وهو الفعل المقدور بالقدرة الحادثة اما ان يكون بحيث يصح معه الفعل بدلا عن
الترك او بالعكس او لا فان صح فلا بد له من مرجح وذلك المرجح اما من فعل العبد او من فعل الله تعالى او لا من فعل
احد وهلم جرا الى اخر القسمة ولا بد من الجبر او التسلسل الممتنع او حدوث الجائز من غير مرجح الثاني انه لازم عليكم في
كون الفعل حاصلا بخلق الله تعالى اذ التقسيم وارد على حسب وروده على كون العبد خالقا لفعله فما هو
الجواب عن صورة الالزام فهو بعينه الجواب في محل النزاع فان قيل الفرق بين البارئ تعالى والعبد ان صدور الفعل
عن القادر موقوف على العلم والارادة في الشاهد محدثة فافتقر الى محدث فان كان ذلك المحدث هو العبد لزم
التسلسل فوجب انتهاء جميع الارادات الى ارادة ضرورية يخلقها الله تعالى في القلب ابتداء ويلزم منه الجبر بخلاف
ارادة الله تعالى اذ هي قديمة مستغنية عن ارادة اخرى فلا تسلسل قلنا وان كانت ارادة البارئ تعالى قديمة فلما صح
معها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل او لا فان كان الاول فلا بد لاحد الطرفين من مرجح والكلام في ذلك

بلغ

المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فقد لزم الجبر ولا مخلص عنه المسلك السابع ان ضلال الكافر
وجهله عند الخصوم مخلوق للكافر وموجود بايجاده واختياره ولو كان كذلك لكان قاصدا له اذ القصد من لوازم
الفعل الاختياري واللازم ممتنع فان عاقلا ما لا يقصد لنفسه الضلال والجهل فلا يكون فاعلا له اختيارا وهو محال
اذ لقائل ان يقول ما يفعله الكافر من الضلال والجهل لا يبعد ان يكون قاصدا له وقولكم العاقل لا يقصد لنفسه الضلال
والجهل قلنا متى اذا علم كونه جهلا او ضلالا اما اذا ظن كونه هدى وعلما الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا بعد
ان يكون قاصدا لايجاده مع هذا الظن فان قيل فاذا كان قصده لايجاد الكفر موقوفا على الظن بكونه هدى وحقا
فهذا الظن ايضا جهل فان كان القول فيه كالقول في الاول لزم ان يكون كل جهل مسبوقا بجهل آخر الى غير النهاية
وهو محال وان وقع الانتهاء الى جهل غير مسبوق بجهل آخر فذلك الجهل لا يكون مقصودا له فلا يكون من فعله بل
فعل الله تعالى وباقي الجهالات مترتبة عليه فكان الكل مستندا الى خلق الله تعالى قلنا لا بد من الانتهاء الى جهل
لا يكون مقصودا ولا هو من فعله ولا يمتنع ان يكون بعض الجهالات مقدورا للعبد والبعض غير مقدور لكن الى العلوم
وذلك الجهل الاول الذي ليس بمقدور للعبد وان كان شرطا في قصده باقي الجهالات فلا يلزم ان يكون باقي الجهالات
مخلوقة لله تعالى كما في الجوهر فانه يكون شرطا لكون الفعل مقدورا للعبد على اختلاف المذهبين وان كان الجوهر غير مقدور
للعبد بالاتفاق والمعتمد في المسئلة مسلكان الاول لو كان العبد فاعلا لافعاله لزم وجود ...
تعالى كما سبق ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم المسلك الثاني لو كان العبد موجدا للفعل بنفسه موجدا له
لكان عالما به واللازم ممتنع فالملزوم ممتنع وبيان الملازمة انه لو كان موجدا لافعاله فلا يخلو اما ان يكون موجدا لها
بطبعه او بالقدرة والاختيار لا جائز ان يقال بالاول وهو خلاف الاجماع مساو من الخصوم كيف وقد ابطلنا القول بالايجاب
بالطبع في الرد على الطبائعيين وان كان الثاني فالموجد بالقدرة والاختيار لا بد وان يكون قاصدا لما يوجده مخصصا
له بالقصد دون غيره والا لما كان وجود ذلك المخصص بالوجود دون غيره اولى من العكس واذا كان لا بد من القصد فلا بد
وان يكون القاصد للشيء عالما به فان قصد العاقل لما لا علم له به محال وهو معلوم بالضرورة واذا ثبتت الملازمة فبيان انتفاء
اللازم هو انا نعلم بالضرورة عدم العلم بوجود اكثر حركاتنا في حالة المشي والقيام والقعود ولو
اردنا القصد بكل جزء من اجزاء حركاتنا في حالة اسراعنا بالمشي والحركة والاحاطة به لم نجد اليه سبيلا بل ونعلم ان ذلك حال
اكمل العقلاء فما ظنك بالحيوانات العجماوات البرية والبحرية والهوائية في سباحتها ومشيها وطيرانها حتى الدود
والبعوض وكذلك حال النائم في منامه بل الطفل من حيث انه لم يحصل العلم باتفاق العقلاء ... حاصل
لما يصدر منه من الافعال القليلة دون الكثيرة واذا ثبت انتفاء اللازم لزم انتفاء الملزوم فان قيل لم قلتم انه لا بد وان
يكون الموجد بالقدرة والاختيار قاصدا لما يوجده وعالما به ولكن على وجه كلي او على وجه جزئي الاول مسلم و
الثاني ممنوع فلم قلتم انه غير عالم وقاصد لما يوجده على وجه كلي وان كان جاهلا بخصوص الواقع المخصص من الجزئيات
كما ذكرتموه من احوال العقلاء وبيان امتناع اشتراط القصد الحادث الجزئي في الاحداث وهو ان القصد للشيء نسبة

بلغ

بينه وبين القاصد له فيكون صفة له من حيث هو نسبة بينه وبين القاصد والصفة تابعة للموصوف في الوجود فيكون
القصد تابعا لذلك الجزئي في الوجود فلو كان حدوث ذلك الجزئي مشروطا بالقصد اليه لكان تابعا للقصد
في الوجود وهو دور ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع كون العبد خالقا لفعله لكنه قدح في البديهيات فلا يبطل
للضروريات كما قال ابو الحسين البصري الملقب بجعل وبيان ذلك هو ان كل عاقل يعلم من نفسه انه فاعل لما يصدر عنه
من الحركات والسكنات الواقعة على وفق قصده ودواعيه كقيامه وقعوده ومشيه وغير ذلك من افعاله بخلاف
حركة الارتعاش والحرور المنصوب على وجهه على وجه الاضطرار فيه عاقل ولا شك ان ما يشكك في القدح في
الضروريات لا يكون مقبولا سلمنا ان العلم بكون العبد موجدا لفعله غير ضروري لكن ما ذكرتموه معارض بما
يدل على كونه موجدا وفاعلا وبيانه من حيث المعقول والمنقول اما المعقول فمن عشرة اوجه الاول انه قد قام
الدليل على وجود القدرة الحادثة بما سبق وعند ذلك فلو لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في الفعل المقدور ولا
صفة من صفاته ولم يتميز المقدور عن غير المقدور معنى وفيه ابطال دليل وجود القدرة الحادثة الثاني انه قد ثبت
كون فعل العبد مقدورا له فلو لم يكن مخلوقا له لكان مخلوقا لغيره ضرورة حدوثه ويلزم من كونه مخلوقا للغير ان يكون
مقدورا لذلك الغير وعند ذلك فاما ان يبقى مقدورا للعبد او لا يبقى مقدورا له فان كان الاول لزم وجود مقدور بين
قادرين وهو محال كما سبق وان كان الثاني فيلزم منه ابطال دليل القدرة الحادثة وهو ممتنع الثالث هو ان الفعل المقدور
واقع على حسب القصد والداعية بخلاف ما ليس بمقدور فلو كان الفعل المقدور واقعا بغير القدرة الحادثة
لما وقع بحسب القصد والداعية كغير المقدور الرابع هو ان الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف القدر حتى ان
الايد القوي يقدر على حمل اضعاف ما يقدر عليه الضعيف ولو استويا في عدم تاثير القدرة في المقدور لما
وقع التفاوت اصلا وحيث وقع التفاوت دل على تاثير القدرة الحادثة في مقدوراتها الخامس هو انه لو كان تعلق
القدرة الحادثة بمقدورها من غير تاثير لها فيه لما امتنع تعلقها بالالوان والطعوم والجواهر والمستحيلات كما في
العلم حيث لم يتعلق بهذه الامور لم يكن الا لكونها مؤثرة السادس هو انه لو لم تكن قدرة العبد مؤثرة في مقدوره
لكان مقدوره حاصلا فيه بفعل الله تعالى ضرورة كما في حركة الارتعاش ويلزم من ذلك ان يكون العبد مضطرا
الى الفعل وهو مقدور له وذلك محال السابع انه لو لم تكن القدرة الحادثة مؤثرة في مقدورها ...
تعالى لا امكن وجود مقدور واحد من العبد في غاية من الحكمة والاتقان كالصنائع البديعة والابنية المشيدة الرفيعة
وهو لا يشعر بها ولا يحيط بها مع كونها مقدورة له ضرورة ووقوعها بفعل الله تعالى وذلك محال الثامن هو ان افعال
العبد تنقسم الى طاعة ومعصية وخير وشر وذل وخشوع وفعل الله تعالى لا يوصف بشيء من ذلك فلو كان فعل
العبد غير مخلوق له بل لله تعالى لاتصف بهذه الصفات وهو محال التاسع ان من فعل الظلم فانه يسمى ظالما والشر
شريرا والفسق فاسقا والخير خيرا والمعصية عاصيا والخشوع خاشعا الى غير ذلك ولا يخفى ان مقدور
العبد منقسم بهذه الاقسام فلو لم يكن من فعله بل من فعل الله تعالى لسمي بما ذكرناه وهو محال العاشر انه لو لم يكن

مقدور العبد حاصلا بقدرته بل بايجاد الله تعالى لكان كفره بايجاد الله وهو ممتنع لوجهين الاول انه لو كان
كذلك لكان الرب تعالى اضر على العبد من ابليس اللعين من حيث ان ابليس داع الى الكفر والرب تعالى موجد له
غير لائق بالموصوف باللطيف وارحم الراحمين الثاني انه يلزم منه ان لا يكون لله تعالى على الكافر نعمة على ما تقرر في علم
وهو محال لما سبق الحادي عشر هو ان العقلاء يستحسنون شكر المحسن وذم المسيء ولا يستحسنون شكره ولا ذمه
على سواده وبياضه وطوله وقصره وحركته حال الارتعاش ولو لم يكن ما شكر عليه او ذم عليه من فعله وايجاده
لما حسن الشكر والذم كما في الصور المستشهد بها ضرورة التساوي في عدم تاثير القدرة الحادثة الثاني عشر هو
ان العقلاء يستحسنون الامر والنهي للقادر على الفعل وطلبه منه وزجره عنه والوعيد عليه ولا يستحسنون
ذلك فيما ليس بمقدور كحركة الارتعاش ووجود الجواهر والالوان والطعوم ولو تساويا في عدم تاثير القدرة الحادثة
لما حسن هذا الفرق الثالث عشر ان القول بكون العبد غير خالق لفعله يسد باب اثبات الصانع وذلك لان
الطريق الى اثبات الصانع انما هو حدوث العالم وافتقاره الى محدث بالقياس على افعالنا الحادثة واذا كان حكم الاصل
غير ثابت ففي الفرع اولى الرابع عشر ان الاجماع من الامة منعقد على ان العبد مامور ومنهي فلو كان ما امر به ونهي
عنه ليس من فعله لكان ذلك تكليفا بفعل الغير وهو تكليف بما لا يطاق ولو لم يكن ذلك لا شكل التكليف بخلق الجواهر
والالوان والطعوم بل المستحيلات وذلك محال كما سبق تقريره الخامس عشر ان مقدورات العبد منقسمة الى حسنة وقبيحة
فلو لم يكن مقدوره من فعله وايجاده لكانت من فعل الله تعالى ويلزم من ذلك ان يكون الله تعالى فاعلا للقبيح وهو ممتنع من ثلثة
اوجه الاول ان من يفعل القبيح اذا كان مختارا لفعله لا يتصور فعله الا لاعتقاده جهله بقبحه او احتياجه اليه ويلزم من ذلك
ان يكون الرب تعالى جاهلا او محتاجا وهو محال الثاني انه لو جاز عليه فعل القبيح لجاز ان يبعث نبيا كاذبا داعيا الى
الكفر والضلال والبدع والفسق واتصال الشر وذلك كله محال الثالث انه اذا جاز عليه فعل القبائح فلا يمتنع عليه الكذب
في وعده ووعيده وكل ما يخبر به ويلزم من ذلك ابطال الشرايع ويجوز ان يكون ما اخبر به من ان دين الاسلام حق وما
عداه باطل ضده وهو محال لا يرضى به عاقل النفس فضلا عن الفقيه السادس عشر لو كانت مقدورات العبد من افعال
الله تعالى لكانت حسنة كلها وليس كذلك السابع عشر انه لو لم يكن العبد موجدا لفعله لما كان الثواب والعقاب على
فعل العبد مجازاة له على فعله وهو خلاف قوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وقوله تعالى ذلك بما قدمت ايديكم وقوله تعالى
جزاء بما كانوا يكسبون وقوله ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى الى غير ذلك
من الايات والدلالات السمعية وذلك كله محال الثامن عشر انه يلزم من كون العبد غير موجد لفعله ان يكون الثواب
والعقاب من الله تعالى لا بطريق المجازاة على الفعل ولو كان كذلك لجاز عقاب الانبياء وثواب الكفرة الاشقياء
وعقاب الطائع وثواب العاصي ولم يبق لاحد وثوق بعمله ولا يخفى ما في ذلك من تشويش الدين والخبط في الشريعة
وتعطيل معنى الرسالة التاسع عشر لو كان الباري تعالى هو الفاعل لمقدورات العبد وهو امر بها وناه عنها
لكان امرا للعبد بفعل نفسه وناهيا له عنه ولا يخفى ان الامر لغيره بفعل الامر ونهيه عن فعله مما يعد جهلا

دعوى

١٦٨

وحقا والرب تعالى منزه عن ذلك كله العشرون انه لو كان الكفر والايمان من فعل الله تعالى لكان من قضائه وقدره
وعند ذلك فاما ان يكون قضاؤه حقا او باطلا فان كان باطلا فالايمان باطل وان كان حقا فالكفر حق
وهو محال ايضا فاما ان يرضى بقضائه وقدره او لا يرضى فان كان الاول لزم الرضى بالكفر وان كان الثاني لزم
ان لا يرضى بالايمان وهو محال مخالف لاجماع الامة واما من جهة المنقول فمن جهة الكتاب والسنة والاجماع
اما الكتاب فقوله تعالى واني لغفار لمن تاب وامن وعمل صالحا وقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه وقوله
ليبلوكم ايكم احسن عملا وقوله ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا و
عملوا الصالحات وقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر كريم وقوله بما كنتم
فاعلون الى غير ذلك من الايات الدالة على نسبة العمل الى العبد واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام الاعمال
بالنيات وقوله لا عمل الا بالنية وقوله نية المؤمن خير من عمله وقوله اعملوا وقاربوا وسددوا فكل ميسر لما خلق له واما
الاجماع فهو ان الامة مجمعة على اطلاق القول باضافة العمل الى العبد على انه فاعل وانه فعل كذا وما فعل كذا وكذا والفعل
عبارة عن احداث من كان قادرا عليه فالفاعل هو القادر على ايجاد الفعل وان سلمنا ان القدرة الحادثة غير مؤثرة
في نفس الفعل ولكن ما المانع من كونها مؤثرة في اثبات صفة للفعل كما هو مذهب القاضي ابي بكر والاستاذ
ابي اسحق وهو اولى لما فيه من الجمع بين الادلة الدالة على كون الرب تعالى خالقا للفعل والادلة الدالة على
كون العبد فاعلا او مؤثرا ولا يخفى ان الجمع بين الادلة اولى من العمل بالبعض وتعطيل البعض والجواب قولهم لو كان العبد موجدا
بالاختيار لا بد وان يكون قاصدا لما يوجده وعالما على وجه كلي او جزئي قلنا القصد يجب ان يكون الى الشيء الذي
لا يتعلق به الحدوث والوجود وليس ذلك غير الجزئي لا الكلي واذا كان القصد لا يكون الا الى الجزئي فالقصد يجب
ان يكون معلوما بالضرورة فتعلق القصد بايجاده فلو كان المقصود المعلوم هو الكلي دون الجزئي لكان المعلوم المقصود
غير الحادث والحادث غير مقصود ولا معلوم وهو محال قولهم لو اشترط قصد الجزئي من حيث هو جزئي لزم الدور
قلنا ممنوع انما يلزم ان لو كان القصد نسبة واضافة وليس كذلك بل المراد بالقصد الارادة والارادة كما سبق عبارة عن صفة
وجودية صالحة لان يتاتى بها تخصيص المقدور بحالة دون حالة التي تحصل لها نسبة واضافة انما هو تعلقها بالمقدور
والدور ايضا غير لازم من تعلقها بالمقدور الجزئي لان معنى تعلق الارادة بالمقدور حصول تخصيصه مستندا اليها
بمعنى انه لولا الارادة لما كان ذلك التخصيص ولا يخفى ان تفسير التعلق بهذا المعنى مما لا يلزم منه الدور اصلا قولهم ما
ذكرتموه تشكيك في الضروريات ممنوع قولهم كل عاقل يعلم من نفسه انه موجد لما يفعله ضرورة قلنا كل عاقل يجد من نفسه
العلم بوجود فعله مقارنا للقدرة واما ان قدرته مؤثرة في فعله فالاول مسلم ولا نسلم الثاني وبيانه ما ذكرناه ولذلك
ثم ولهذا خالف فيه خلق كثير يقوم الحجة بقولهم من العقلاء كالاشاعرة والقدرية والضرورية ليس كذلك قولهم لو لم
يكن القدرة الحادثة مؤثرة لما وقع الفرق بين المقدور وما ليس بمقدور قلنا لا نسلم انه يلزم من عدم تاثير القدرة الحادثة
في مقدورها امتناع الفرق بين المقدور وما ليس بمقدور كما لا يلزم من امتناع تاثير العلم في المعلوم امتناع الفرق

بين المعلوم وما ليس بمعلوم الكلام الآن في بيان امتناع تعلق القدرة الحادثة بالمقدور ولا سبيل اليه ولا يلزم
من امتناع التأثير امتناع التعلق بدليل العلم والادراك ثم كيف السبيل الى انكار المعتزلة انقسام القدرة الى مؤثرة
وغير مؤثرة ومن اصلهم ان الارادة مما يقع بها الصفات التابعة للحدوث كصرف صيغة افعل الى الايجاب
الاستحباب وصرف الفعل الى التعظيم والاهانة ومع ذلك فحدوث الفعل غير واقع بها مع كونه مرادا بها ولذلك
حكموا بان صفة الاتقان والاحكام في الفعل المحكم المتقن واقعة بالعلم وهي غير مؤثرة في ذات الله تعالى وجوهر
وكثير من الاعراض وان كان متعلقا بها وهي معلومة به ولو سلمنا الفرق لم يجد اليه سبيلا قولهم يلزم
مما ذكرتموه وجود مقدور بين قادرين قلنا قادرين خالقين او قادرين مخترع ومكتسب الاول ممنوع والثاني مسلم
ولكن لا نسلم امتناع ذلك على ما سبق تقريره قولهم الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية قلنا لا معنى
للقصد غير الارادة والداعي لا معنى له غير علم الفاعل او اعتقاده او ظنه بما يتوقعه من نفع في فعله او دفع ضرر عند
ذلك فلا نسلم ان الفعل المقدور واقع على حسب القصد والداعية فان الفعل القليل مقدور للنائم بالاجماع منا
ومنهم وهو غير واقع على حسب القصد والداعية فالبصير اذا النوم مضاد للعلوم والادراكات بالاجماع منا ومنهم وكذلك
الحركة الواقعة لا على خط مستقيم مقدورة لمن قصدها وهي غير واقعة على حسب قصده وداعيته بل المعلوم خلافه وما
نراه من حركات الحيوانات العجماوات تخطيطاتها ونسجها وحركة اجنحتها انفتاحا وانطباقا فانها لمقدورة
لهم بالاجماع مع علمنا ان كل حركة منها على الخصوص غير واقعة على حسب القصد والداعية وعلى اصلهم المتولدات من
حركات المختارين مقدورة لهم وبعضها غير واقعة على حسب القصد والداعية وايضا فانهم اثبتوا للعبد افعالا
لا بقاء لها كالحركات وما لا بقاء له من الاعراض فانهم اوجبوا اختصاصه بوقت لا يتصور تقدمه عليه ولا تأخره
عنه فوقوعه فيه لا يكون على حسب القصد والداعية والقصد والداعية متوقفان على التخيير بين الفعل والترك
سلمنا وقوع المقدور على حسب القصد والداعية ولكن لا نسلم ان ما ليس بمقدور ليس كذلك وبيانه من ثلاثة اوجه
الاول ان من طلب منه فعل فاتى به فقد وقع على حسب قصد الطالب وداعيته وليس ذلك الفعل مقدورا للطالب فان
فعل زيد لا يكون مقدورا لعمرو بالاتفاق الثاني ان الاتفاق منا ومنهم واقع على ان الشبع والري واقعان عقيب
الاكل والشرب بفعل الله تعالى على وفق القصد والداعية في الاكثر وليس ذلك من فعل العبد الثالث انا قد
اتفقنا على امكان خلق الله ارادة ضرورية وداع ضروري بفعل مخلوق في العبد بحيث على وفق قصده وداعيته
ولا يكون فعلا للعبد سلمنا ان المقدور واقع على حسب القصد والداعية وان ما ليس بمقدور ليس كذلك ولكن
لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون المقدور مفعولا له لولا القصد والداعية قولهم لو لم يكن كذلك لما وقع المقدور
على حسب القصد والداعية كغير المقدور انما يلزم ذلك ان لو كان عدم وقوع الفعل على حسب القصد والداعية
فيما ليس بمقدور لعدم تأثير القدرة الحادثة فيه وهو غير مسلم وما المانع ان يكون ذلك لكونه غير مقدور لا لعدم
تأثير القدرة فيه او لمعنى آخر لا سبيل الى تعيينه بطريق قطعي كيف وانا اذا لم نستبعد امتناع وقوع الفعل بالقصد

والداعية

والداعية مع وقوعه على حسبهما فكيف يستبعد وقوعه لا بالقدرة الحادثة قولهم الافعال الاختيارية مختلفة باختلاف
القدر على ما ذكروه قلنا التفاوت انما يكون في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع
الفعل بالقدرة قولهم لو لم يؤثر القدرة الحادثة في مقدورها لما امتنع تعلقها بالجواهر والالوان والطعوم
والمستحيلات كما في العلم قلنا هذا انما يلزم ان لو بين علة تعلق العلم بالجواهر وباقي ما ذكروه عدم التأثير
وهو غير مسلم ولا سبيل لهم اليه فيكون ما ذكروه تمثيلا من غير علة جامعة وهو غير صحيح فان قيل اذا قيل بتعلق
القدرة بالمقدور من غير تأثير فليس تعلقها ببعض المقدورات دون البعض اولى من العكس قلنا ليس كذلك
فانه لا مانع ان تكون لذاتها مقتضية للتعلق بما تعلقت به بخصوص تعينه او ان يكون تعين ما لم تتعلق به مانعا
من تعلقها به ثم هو لازم على القائل بتأثير القدرة الحادثة في مقدور دون مقدور وكل ما يقوله في تخصيص
التأثير فهو جواب في تخصيص التعلق من غير تأثير قولهم لو كان مقدور العبد مخلوقا للرب تعالى لكان العبد مضطرا
اليه فقد سبق جوابه في الفصول المتقدمة قولهم لو كان المؤثر في مقدورات العبد القدرة القديمة لكان ما وجد
منه فعل في غاية الحكمة والاتقان وهو لا يشعر به عنه جوابان الاول انا نقول بجوازه وان كان على خلاف العادة
الغالبة الثاني وان كان ذلك ممتنعا فما المانع من ان يكون ذلك لتلازم القدرة الحادثة والعلم وان كان المؤثر في
الاثر هو القدرة القديمة وذلك كتلازم الاثر والعلم به وان كان المؤثر في الاثر هو القدرة القديمة قولهم
من فعل الظلم سمي ظالما فقد سبق جوابه قولهم لو كان الرب تعالى هو الخالق للكفر لكان اضر على العبد من ابليس كما قرروه
قلنا هذا لازم على الخصم من وجهين الاول انه اذا كان الموجد للكفر اضر من الداعي اليه فالممكن منه بخلق القدرة عليه
والداعي اليه والآلات الموصلة الى الكفر مع علمه بوقوعه منه يكون ايضا اضر من الداعي اليه وهذا فان في الشاهد لو
خلق الله تعالى العلم الضروري لشخص او باعلام نبي مرسل له بطريق الوحي انه لو مكن عبده من العبث بالاموال او قطع الطريق
والتماس الفسق وارتكاب الفواحش فانه يكون اضر على العبد من الداعي اليه اذ لو لم يوجد ولا تمكن لما تلك المعاصي
والرب تعالى قد مكن عبده من الكفر على اصلكم بما حققناه فليكن اضر عليه من ابليس الداعي وما هو جوابكم عن هذا الالزام
فهو جوابنا لما هاهنا الثاني انه يلزم على سياق ما ذكروه ان يكون العبد لكونه فاعلا للايمان احق بالثناء من الله تعالى
لكونه ممكنا له غير فاعل له وهو محال فان قالوا انما كان الرب تعالى احق بالثناء من العبد لانه لولا تمكينه لما اوجد العبد
الايمان قلنا فليكن الرب تعالى احق بالذم على تمكينه من الكفر لانه لولا تمكينه لما اوجد العبد الكفر فلئن قالوا الرب تعالى محسن
بتمكين العبد من الكفر ليعظم ثوابه باتيانه من الكفر والمشاهدة قلنا الثواب عندكم انما يكون على الفعل ولا فعل
وليس بفعل والمحقق هو انما هو التمكن من الفعل وعدم الفعل والتمكين من فعل الله تعالى فلا يستحق عليه العبد ثوابا
ولا فعل غير مثاب عليه فلو ثبت لا يثبت على ما ليس بفعل له وهو محال على اصلكم هذا كله اذا علم الله تعالى ان العبد لا يفعل
مكنه منه واما اذا علم انه لا يمتنع مع تمكينه منه وانه يفعل فلا يعد محسنا كيف وان جميع ما ذكروه فمبني على الحاق
الغائب بالشاهد وهو ممتنع كما سبق ولو صح لصح تقبيح فعل الله تعالى التمكين للخلق من الفواحش وارتكابهم مع علمه بذلك

عليهم وقادر على منعهم وهو حجة قولهم يلزم من ذلك ان لا يكون لله تعالى على الكافر نعمة قلنا قد بينا ان مذهب
اصحابنا ان لا نعمة لله تعالى على الكافر نعمة قطعا في النعم الدينية وان اختلفوا في النعم الدنيوية وبينا ما في كل
منهم موضعه قولهم العقلاء يستحسنون شكر المحسن وذم المسيء ولا يستحسنون الشكر والذم على لونه
وبياضه مسلم قولهم لو لم يكن ذلك من فعله وتأثيره لما حسن ذلك كما في السواد والبياض قلنا هذا انما يلزم
ان لو ثبت ان امتناع الشكر والذم على بياضه وسواده لعدم تأثيره فيه ولا سبيل اليه ثم يتبين كيف وان حاصل
ما ذكروه يرجع الى الاحتجاج على قضية عقلية بامر عرفي وهو فاسد قولهم العقلاء يستحسنون الامر والنهي
للقادر مسلم قولهم ولو لم يكن موجدا لما امر به لما حسن ذلك قلنا القول بامتناع الامر والنهي عما ليس من فعل المامور
اما ان يكون معلوما او غير معلوم فان لم يكن معلوما امتنع الجزم به وان كان معلوما فاما ضروري او بالدليل لا سبيل
الى الاول اذ ليس دعوى الضرورة في محل الخلاف اولى من دعوى الضرورة في الضد وانه لا يقبل من قائل من غير منهم
غير الملقب بحصول وان كان بدليل فلا بد من اظهاره من ضرورة ما اضطر الخصم على المنع وعند ذلك فان احتجوا بالفرق فقد
سبق ما فيه وان عادوا الى شبهة اخرى غير هذه الشبهة من الشبه المذكورة عاد الكلام فيها كيف وان ما ذكره المعتزلة
من استبعاد الامر والنهي بما ليس مفعولا للمامور والمنهي ينعكس عليهم من وجهين الاول انهم زعموا ان القدرة غير مؤثرة
في المقدور في حال حدوثها بل في الحالة الثانية من وقت حدوثها وقد بينا فيما تقدم انه يلزم من ذلك امتناع
تعلق القدرة بالمقدور ومع ذلك فهو مامور ومنهي الثاني هو ان الذوات ثابتة عندهم في العدم والوجود حال
تعلقها بها والقدرة غير متعلقة بالذوات عندهم والامر بالفعل لا يخرج عن ان يكون بالذات او الوجود وهما … الكل
تكليف بما ليس بمقدور وقد عكس عليهم القاضي هذه الشبهة من وجهين اخرين الاول انه قال ليس الغرض عندكم
من الفعل المامور به حدوثه ووجوده والا لعم الامر جميع الافعال الضرورية لاتحاد معنى الوجود عندكم في جميع الافعال
بل المقصود انما هو حسنه والحسن على اصول المعتزلة غير واقع بالقدرة بل هو من توابع الحدوث عندهم واذا لم يكن
المقصود بالامر غير مفعول بالقدرة فلان يمتنع كون الفعل مع انه ليس مقصودا بالامر غير مفعول بالقدرة كان
اولى وهو ضعيف اذ لهم ان يقولوا ان المامور انما هو حدوث الفعل الذي من توابعه الحسن وهو المقصود فان قيل اذا
كان الحدوث شرط الحسن من الصفات الزائدة على نفس الفعل ولا انفكاك لاحدهما عن الاخرى فاذا لم يكن الحسن مقدورا
مع كونه المقصود الاصلي فلان يخرج الحدوث عن كونه مقدورا كان اولى قلنا هذا جواب عن الاول لا ان المقصود هو الحسن بل
الحدوث الذي من توابعه الحسن الثاني وان كان المقصود هو الحسن فالقول بانه اذا لم يكن مقدورا فما ليس مقصودا اولى …
مجردة عن الدليل فلا يقبل وما المانع من ان يكون القدرة لذاتها تقتضي التعلق بالحدوث والتعيين دون الحسن او ان يعتبر
الحسن يكون مانعا من تعلقها به الثاني انه قال الفعل وان كان حادثا بالقدرة الحادثة عندكم الا انه يمتنع وقوعه دون
القدرة وحدوث القدرة غير مقدور للعبد واذا جاز توجه الامر بفعل متعلق بما ليس مقدورا للعبد فلا يمتنع
بما ليس مفعولا للعبد وهو ايضا ضعيف فانه لا يلزم من جواز توجه الامر بما هو مقدور متوقف على ما ليس بمقدور

حا

لكن تمكن الوقوع عادة بجواز توجيهه الى ما ليس مقدورا والصلاة هو لهم يلزم من كون العبد غير خالق لافعاله انسداد باب
اثبات الصانع على ما ذكروه انما يلزم ان لو انحصر طريق الاثبات فيما ذكروه وهو غير مسلم ولا سبيل الى نفي
طريق اخر بغير البحث والسبر وهو غير يقيني لما سلف كيف وان حاصل ما ذكروه من الطريق يرجع الى قياس الغائب
على الشاهد وهو فاسد لما سبق ثم وان سلمنا صحته لكن بشرط الاشتراك في العلة الدالة على كون العبد مؤثرا وهو
غير مشترك فيهما وذلك ان من يسلم ان الدلالة على كون العبد مؤثرا في مقدوره وقوعه مقدوره على حسب قصده
وداعيه ولا سبيل الى اثبات القصد في حق الله تعالى الا بصدور الفعل عنه ولو وقفنا العلم بصدور الفعل عنه
على كونه واقعا على حسب قصده لكان دورا قولهم لو لم يكن مقدور العبد من فعله لكان تكليفه به تكليفا بما لا
يطاق قد اجاب عنه بعض الاصحاب مع تقريره لطريقة الشيخ ابي الحسن الاشعري في امتناع تاثير القدرة في مقدورها بان
التكليف انما هو بكسب العبد لا بفعل الله تعالى ولا وجه له فانه لا معنى للكسب غير الفعل القائم بمحل القدرة مع القدرة
والمقدور وقيام المقدور بمحل القدرة ليس من فعل العبد والتكليف لا يخرج عن ان يكون باحد هذه الامور او جملتها
والجملة والافراد ليست من فعله فيكون تكليفا بما لا يطاق فالطريق المرضي على تقرير قاعدة الشيخ ابي الحسن الاشعري
انما هو التكليف بفعل الغير وتجويز تكليف ما لا يطاق على ما تقدم تقريره في التعديل والتجوير قولهم ان مقدورات
العبد منقسمة الى حسنة وقبيحة فلو كانت من فعل الله تعالى لكان الله تعالى فاعلا للقبيح قلنا هذا انما يلزم على ما
اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتيين وقد سبق ابطاله وعلى ما قررناه فمعنى كون الفعل القائم بمحل القدرة
قبيحا انه مامور به … او انه منهي عنه والفعل بالاضافة الى الله تعالى ليس كذلك فلا يكون قبيحا وعلى هذا فقد
اندفع ما ذكروه من المحالات الثلاثة على التحسيب على ما ذكروه من الالزامات من وجهين الاول ان كل ما الزموا
بمحال عندنا عقلا ما عدا الكذب على الله تعالى فانا بينا استحالته على الله تعالى بالدليل العقلي لا بجهة كونه قبيحا الا
ومع جواز تلك الامور فيقطع بعدم وقوعها كما يقطع بعدم انقلاب البحر دما وصيرورة الجبال الراسية ذهبا الى غير ذلك
وان كان ذلك جائزا عقلا الثاني هو ان ما ذكروه ملازم عليهم في خلق الدواعي والصوارف لهذه الافعال فانه تعالى
من الله تعالى بعثة الرسل بها والحث عليها او تحريمها لكونها قبيحة وان ما يقتضي القبيح قبيح فلا يخفى ان خلق القدرة
عليها او الداعي اليها مما يقتضي اليها فيكون قبيحا فما هو الجواب لهم في خلق الداعية والقصد اليها فهو جوابنا في خلق
وارسال الرسل بها وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الشبهة السادسة عشر قولهم لو لم يكن العبد موجدا لفعله لامتنع
العقاب والثواب عليه بجهة المجازات لا نسلم ذلك بل الثواب والعقاب عندنا … كون الفعل مقدورا لا
علوما كيف وان ما ذكروه لازم عليكم حيث اعتقدتم ان ذوات الفعل غير مقدورة وان الوجود حال …
كما بينا والثواب لا يخرج عن ان يكون على الفعل او الحدوث او مجموع الامرين والكل غير مقدور في الالزام يكون مشتركا
قولهم لو لم يكن مقدور العبد من فعله لجاز عقاب الانبياء وثواب الكفرة قلنا مسلم ولكن بجواز … العادة او …
الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا تشكيك في انتفاء ما ذكروه وان كان جائزا عقلا قولهم لو كان مقدور العبد من الله …

بلغ

شكر المنعم وورود الامر به لكان الله تعالى امرا بفعل نفسه وهو مح لامرنا الاحالة فى ذلك ولا يلزم من صحة ذلك فى الشاهد صحته فى الغايب لما بيناه من امتناع قياس الغايب على الشاهد واما ما ذكره من شبهة القضا فهى مبنية على تحقيق معنى القضاء وبيان اعتباراته فنقول القضا قد يطلق بمعنى الاعلام كما قال تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل اى اعلمناهم وقد يطلق بمعنى الامر ومنه قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه اى امر وقد يطلق بمعنى الاختراع والايجاد ومنه قوله تعالى فقضيهن سبع سموات فى يومين اى خلقهن وقد يطلق بمعنى القضاء الذى ومنه يقال للقاضى قضى فلان بحق من له القضاء ومنه قوله تعالى فيهم قضى بالحق وقد يطلق بمعنى الزام الحكم وابرامه ومنه سمى القاضى قاضيا وقد يطلق ويراد به توفية الحق ومنه قوله تعالى فلما قضى موسى الاجل اى وفى حقه وقد يطلق ويراد به الارادة ومنه قوله تعالى اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون اى اراد وعلى هذا فالايمان من قضاء الله بكل اعتبار ولا يكون الكفر من قضاء الله بمعنى انه مامور به وانما هو من القضاء بمعنى خلقه وارادته والحكم به والاعلام به وعلى هذا فخلق الكفر وارادته والاعلام به والالزام به يكون حقا وان كان الكفر فى نفسه باطلا وعلى هذا فمن علم القضاء اما ان يرضى به او لا يرضى به على ما قرره فنقول ان اريد بالرضا عدم الاعتراض على الله تعالى فيما قضى به وبعد الرضا الاعتراض فعندنا الرضا بهذا الاعتبار واجب فى كل قضاء كان طاعة او معصية وان اريد بالرضا الركون الى المقضى به وبعدم الرضى التنفر والاباء فما كان من الطاعات المقضية فالرضى بها بهذا الاعتبار لازم واجب وما كان من غيرها فالرضى بها بهذا الاعتبار ليس واجبا ولا لازما ولهذا انه ما اعترض الا الامر والاستغفار فخلط بسوء فى دفعها او ازالتها ولو قيل بامتناع ذلك لكونها من قضاء الله تعالى لكان خرقا للاجماع الامة واما ما ذكروه من المنقول والادلة السمعية فظواهر غير مقطوعة ثم غايتها اطلاق اسم الفاعل على العبد واضافة الفعل اليه وليس فى ذلك ما يدل على كونه موجدا محدثا للفعل اذ ليس الفاعل من كان قادرا على ايجاد الفعل وان الفاعل هو الحادث ممن كان قادرا عليه بل الفاعل على الحقيقة عندنا من وقع الفعل مقدورا له وهو اعم من الموجد والفعل هو الحادث المقدور وعلى هذا فاطلاق الفاعل على الله تعالى وعلى العبد يكون حقيقة وان سلمنا ان الفاعل فى الحقيقة هو الموجد المحدث فلا يمتنع اطلاق ذلك على العبد فى لسان الشارع واهل اللغة تجوزا بمعنى كون الفعل مقدورا له وان اطلق ذلك فى لسان اهل اللغة على اعتقاد كونه حقيقة بناء على اعتقادهم كون العبد موجدا للفعل فقد اصابوا فى الاطلاق بناء على اعتقادهم واخطاوا فى الاعتقاد كما اصابوا فى اطلاق الاله على الاصنام لاعتقادهم انها هى الجالبة للملاذ فى دفع الضرر والبلوى وان اخطاوا فى اعتقادهم ذلك ثم ما ذكروه معارض بما حققناه من النصوص الدالة على كون العبد غير خالق فى مسئلة نفى خالق غير الله تعالى وما ذكروه من اطلاق الامة معارض باطلاقات اخرى دالة على نقيضه وبيانه من خمسة اوجه الاول ان الامة مجمعة على ان الله تعالى اولى بالفعل من العبد فلو كان العبد هو الخالق لمعرفته بالله وطاعته له لكان اولى بالشاكرية من الله تعالى وهو خرق لاجماع المسلمين وبيان الملازمة هو ان ايجاد المعرفة بالله تعالى والايمان به احسن من ايجاد الاجسام الخسيسة والحشرات و

القادرو

كلما كان

القادر وات وذلك لان استحقاق الثناء والمدح على اصولهم متعلق بحسن الفعل وكان الفعل الحسن كان اولى ولحوق الثناء على فاعله فان قيل لا نم ان المعرفة والايمان احسن من خلق الاجسام بل الامر بالعكس وبيانه ان الاجسام واعراضها من الايات المفضية بالناظر فيها الى السعادة الاخروية ومعرفتها غير مختصة بطائفة دون طائفة وما نفعه اعم فهو احسن سلمنا ان ايجاد المعرفة والايمان احسن غير ان المنة فى تعالى فى ذلك حيث انه مكنه منه بخلق القدرة عليه والداعى الصارف اليه فكان اولى باستحقاق الثناء من العبد قلنا اما الاول فهو خلاف اجماع المسلمين وما ذكروه من التقرير فبالضد اولى وذلك لان حسن الاجسام واعراضها انما كان لكونها دلالة للمعرفة كما ذكروه وما كان لاجل غيره فذلك الغير يكون احسن واما الثانى فيلزم منه انه اذا كان اولى باستحقاق الثناء بتمكينه من فعل الايمان ان يكون اولى بالذم لتمكينه من فعل الكفر الثانى هو انه لم يزل الامة مجمعة على الدعاء الى الله تعالى والتضرع اليه فى ان يرزقهم الايمان ويجنبهم الكفر والعصيان وكذا الائمة الصالحون والانبياء المرسلون حتى قال ابرهيم الخليل رب اجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام وقال تعالى حكاية عنه وعن اسمعيل ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا امة مسلمة لك وقال يوسف والا تصرف عنى كيدهن ولولا ان ذلك كله من فعل الله تعالى لما كان كذلك فان قيل المراد من السؤال انما هو التمكين من الطاعة والايمان بالاقدار عليهما فهو خلاف للظاهر من لفظ الحل والصرف وسائر الالفاظ المذكورة من غير دليل فلا يقبل كيف وان الاقدار على الايمان والطاعة عندهم من باب اللطف وهو حتم على الله تعالى عندهم ومن لوازم الالهية فلا معنى لسؤال ما لا بد منه وهو حتم عليه كما لا يحسن ان يقال لا تظلم ولا تجر مع استحالة الظلم والجور فى حقه الثالث ان المعتزلة موافقون على استحالة عرو الاجسام عن الحركة والسكون فلو كان العبد هو المخترع لحركته وسكونها فبتقدير اضرابه عن تحقيق مقدوره مع استمرار قدرته عليه يلزم منه اما عروه عن الحركة والسكون معا وهو مح او ان يكون البارى هو الخالق لذلك بشرط اضراب العبد عن مقدوره فيكون الرب تعالى فى فعله مرتبطا باضراب العبد عن مقدوره فيكون الرب تعالى فى فعله مرتبطا باضراب العبد وهو خلاف اجماع الامة الرابع هو ان الامة مجمعة على اقتدار الرب تعالى على استيفاء حقوقه من الطاعات من العباد فلو كانت مخلوقة لهم لما كان قادرا على استيفائها بتقدير اضرابهم عنها وهو خلاف اجماع الامة وبتقدير خلقها فيهم اضطرارا فعندهم يخرج عن كونها طاعة لكونها فعل الغير الخامس هو ان الامة مجمعة على امتناع وقوع خلاف مراد الله تعالى وانه لا يقع فى ملكه ما لا يريد وان ما اراده فهو واقع ومن اصل المعتزلة ان الله تعالى يريد من العبد ويكره منهم الكفر والفسوق فلو كان العبد مستبدا بالكفر خالقا له لكان ذلك موجبا لاشتمال ملك الله تعالى ووقوع مكروهه وهو خلاف الاجماع وربما تمسك الاصحاب ههنا بامور واهية يظهر فسادها باوائل النظر لمن له ادنى تنبيه اثرنا الاعراض عن ذكرها اشفاقا على الزمان بتضييعه فى ذكر ما لا فائدة فيه فهو لما المانع ان يكون العبد له حادثه مؤثرة فى صفة زائدة على نفس الفعل كما هو مذهب القاضى قلنا القول بهذه الصفة التى هى اثر القدرة الحادثة عند القائل بها مع كونها مجهولة هى الاحوال والقول بالاحوال باطل على ما سبق وبتقدير صحة القول بالاحوال

اما ان يكون العبد مستقلا باثباتها او انه لا يستقل باثباتها الا مع القدرة القديمة على ما عرف من اختلاف
مذهبهم في ذلك فان كان الاول فقد وقع فيما فرّ عنه من تاثير القدرة الحادثة في نفس الفعل ومن وجود خالق
غير الله تعالى وان كان الثاني فيلزم منه مخلوق بين خالقين وهو ممتنع فتحصل من هذه الجملة ان مذهب الشيخ ابي الحسن
الاشعري رضه هو الطريق العدل والمسلك المتوسط بين طرفي الجبر المحض واثبات خالق غير الله تعالى والتوفيق بين
دليل اثبات القدرة الحادثة ودليل استحالة خالق غير الله تعالى وعند هذا فلا بد من الاشارة الى تحقيق مذهبه
في الكسب والخلق وتحقيق الفرق بينهما وللعبارات في ذلك على اصله متسع واوفقها بالغرض واولاها
عبارتان الاولى ان الكسب عبارة عن المقدور بالقدرة الحادثة وفي مقابلته الخلق وهو المقدور بالقدرة القديمة
العبارة الثانية الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه وفي مقابلته الخلق وهو الفعل الخارج عن محل
القدرة عليه والله تعالى اعلم **الفرع الثاني** في الرد على القائلين بالتولد ويشتمل على ثلث فصول ا في تحقيق
معنى التولد على اصول المعتزلة وتفصيل مذهبهم فيه ب في الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبههم
ج في ما اخذ من تفريعات لهم المعتزلة على التولد ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق معنى التولد
والمتولد على اصول المعتزلة وتفصيل مذهبهم فيه اما المتولد فقد قال بعض المعتزلة فيه هو ما جاز ان يقع
من غير قصد اليه وعلى قياسه التولد هو وقوع الفعل من غير قصد اليه وهو باطل بالفعل القليل المباشر
في حالة النوم والغفلة فانه ليس متولدا ولا وقوعه متولدا وان لم يكن مقصودا اليه ومنهم من قال المتولد ما
وقع بسبب من الفاعل في غير حيز الفاعل وهو باطل بالعلم النظري فانه متولد عندهم من النظر وليس خارجا عن
حيز الناظر والاقرب في ذلك ان يقال على اصولهم التولد عبارة عن وقوع فعل من فاعل بتوسط فعل اخر له والمتولد الفعل
الواقع من فعل اخر لفاعله بخلاف الفعل المباشر فانه غير واقع بفعل اخر للفاعل بل بالقدرة والقدرة ليست
فعلا للقادر بها ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى ان المتولدات باسرها كانت قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد
من النظر او غير قائمة بمحل القدرة كالالام المتولدة من الضرب من فعل فاعل السبب وان كان فاعل السبب معدوما
حالة وجودها كالالام كمن رمى سهما ثم اخترمته المنية قبل وقوع السهم الرمية ثم اصاب الرمية بعد موته فتفتق الاصابة
وما يحدث منها من الالام من فعل المسبب ومنهم من قال كثمامة بن اشرس انها حوادث لا محدث لها وذهب معمر الى انها
واقعة بطباع الاجسام وطرد ذلك في جميع الاعراض غير الارادة وذهب النظام الى ان المتولدات من فعل الله تعالى
لا من فعل العبد الفاعل للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما يقع من المتولدات في محل قدرة الفاعل
فهو فعله وما كان منها مباينا لمحل قدرته فما وقع منها على وفق اختيار الفاعل فهو من فعله كالقطع والذبح وما
لا يقع على وفق اختيار الفاعل فليس من فعله كالالام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع ثم اختلف
القائلون بان المتولد من فعل فاعل السبب فذهب اكثرهم الى انها مقدورة مقدرة فاعل السبب وان لم يكن
مباشرة بالقدرة وسووا بينها وبين السبب المباشر بالقدرة في كونهما مقدورين غير انهم فرقوا بينهما من اربعة

ا
فو
هبـ

في معنى الكسب والخلق والفرق بينهما

الفرع الثاني في الرد على القائلين بالتوليد

في تحقيق معنى التولد والمتولد

قدم

اوجه ا ان السبب المباشر بالقدرة الواحدة في المحل الواحد في الوقت الواحد لا يكون اكثر من واحد من جنس واحد
بخلاف المتولدات فانها قد تتكثر وان اتحد سببها كالالام المتولدة من الاعتماد والوهاب ب ان السبب المباشر
لا بد وان يكون قائما بالقادر بخلاف المتولد ج ان السبب المباشر بالقدرة لا يكون مع الموت بخلاف المتولد د
ان السبب المباشر بالقدرة لا يخرج عن كونه مقدورا بوجوده والمتولد يخرج عن كونه مقدورا بوجود سببه كما في
الالام وذهب بعضهم كعباد الصيمري الى انها غير مقدورة بل المقدور بالقدرة سببها ثم اختلف القائلون بكون
المتولدات مقدورة بالقدرة على السبب فذهب بعضهم الى كونها مقدورة قبل وجود سببها ولا يكون مقدورة
بعد وجود سببها وذهب اخرون الى انها مقدورة بعد وجود سببها الى حال وجودها واختلفوا ايضا في ان
مباشر السبب اذا قصد المسبب وكان معصية هل يصح توبته عنه قبل وقوعه ام لا فذهب عباد الصيمري الى المنع
منه وجوزه اخرون وقال ابو هاشم لو كان المتولد جهلا فلا يصح التوبة عنه قبل وقوعه ولا حالة وقوعه
اذ التوبة تستدعي معرفة كونه جهلا والندم عليه والكف عن اضداده وذلك غير متصور في الجهل اذ لو علم كونه جهلا
لكان عالما لا جاهلا هذا كله في افعال العباد المختارين واما افعال الله تعالى فقد اختلفوا فيها فمنهم من منع
تولد بعضها عن بعض واوجب كونها مقدورة بالقدرة او القادرية القديمة من غير توسط ومنهم من لم
يمنع من ذلك ثم اختلف القائلون بتولد افعال الله تعالى هل يجوز ان يقع امثال المتولد منها مقدورة للباري تعالى
القديمة ام لا فمنهم من جوزه ومنهم من منعه مع اتفاق الكل على ان المتولد من افعالنا لا يكون مثله مقدورا
لنا مباشرا بالقدرة القديمة ام لا فمنهم من جوزه ومنهم من منعه مع اتفاق الكل على ان المتولد من افعالنا لا يكون مثله
مقدورا لنا مباشرا بالقدرة من غير توسط وان الجواهر لا يكون متولدة عن سبب من الاسباب **الفصل الثاني**
في الدلالة على ابطال القول بالتولد وابطال شبههم وقد اعتمد الاصحاب في ذلك على مسالك الاول انه
اذا قيل بتولد الفعل عن الفعل فاذا اوجد المسبب وهو المتولد عقيب وجود السبب وهو المتولد منه فحدوث السبب
المتولد اما ان يكون عن القدرة المباشرة للسبب او عن نفس السبب او عنهما او لا عن واحد منهما فان كان الاول فهو
باطل من اربعة اوجه ا ان السبب على اصلكم موجب للمسبب عند ارتفاع الموانع فلو كانت القدرة هي المقتضية لحدوث
المتولد لما كان السبب موجبا للمسبب ب انه لو جاز ان يكون المتولد من فعل العبد حادثا بقدرة العبد ومن فعله وسلمتم ان
الرب تعالى قادر على ايجاد مثل ما يولد من فعل العبد من غير واسطة ويلزم من ذلك جواز ايجاد المسبب للعبد بقدرة الرب من غير
واسطة وهو تقضاه ان القدرة الحادثة في تاثيرها التاثير بقدرة الله تعالى وكذلك الحال في وجود مقدور بين العبد
والرب تعالى ج هو ان السبب على اصولهم موجب عند ارتفاع الموانع كايجاب العلة معلولها من غير تفاوت في
الايجاب والمعلول غير مقدور وان كانت العلة مقدورة وكذلك المسبب بالنسبة الى السبب د ان المتولد لو
وقع بالقدرة لوقع دون السبب وبيان الملازمة من وجهين الاول هو ان السبب ليس شرطا في وقوع القدرة في وجودها
دون وجود السبب عندهم ولا هو شرط لوقوع جنس المتولد بدليل ما لو كان جنس المتولد واقعا بقدرة الله تعالى ابتداء

لا يفتقر الى سبب لصولهم ولو كان السبب شرطا في الشاهد لكان شرطا في الغائب كالحيوة مع العلم ولا عدم
السبب مانعا من ايجاده بالقدرة لما ذكرناه في الشرط واذا كانت القدرة مقتضية لوجود السبب ليس شرطا للقدرة
ولا لاثره ولا عدم السبب مانعا لزم وجود المقدور بها من غير توقف على السبب الثاني انه لو افتقر في كونه مقدورا
الى وجود السبب لافتقر السبب في كونه مقدورا الى سبب اخر وهو تسلسل ممتنع واذا كان حدوث غير السبب بنفسه على
انفراده فهو ممتنع لوجهين الاول ان السبب عندهم يجوز تقدمه على المسبب فاذا جاز وجود السبب في زمان دون مسببه
لكن ذلك في كل زمان لعدم تاثير الازمنة في اقتضاء الاسباب لمسبباتها ولذلك يدل على امتناع ايجاب السبب
للمسبب الثاني انه لو كان السبب موجبا للمسبب لما جاز تاخر المسبب عنه كما في ايجاب العلة معلولها ضرورة اتحاد
معنى الايجاب وان كان لحدوث السبب والقدرة معا فيلزمه جواز وجود مقدور بقادرين وهو ممتنع على
ما تقدم وكل ما يدل على امتناع مقدور واحد بقادرين فهو لازم ههنا وان كان لا بالقدرة ولا بالسبب فلا تولد
وهو المطلوب وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل ان يقول ما المانع من كون المتولد حادثا بالقدرة قوله ما ذكرتموه من الوجه
الاول فحاصله يرجع الى الزام الخصم بمذهبه ومع ذلك لا يدل على امتناع الايجاب بالقدرة بالنسبة الى من لا يقول
به وكذلك لو قدر قول الخصم خطابات فيما التزمتموه باياه فما الدليل على المطلوب ذلك محال التخلص منه الا الانتقال الى
طريق اخر واما الوجه الثاني فمبني على ان الرب تعالى قادر على مثل المتولد من فعل العبد وهو ممنوع على ما سبق من
مذهب البلخي وان سلمنا انه قادر على مثل فعل العبد ولكن لا نسلم انه لا يتوقف على واسطة بل ما كان متولدا من فعل
العبد جاز ان يكون فعله متولدا من فعل الله تعالى على ما هو مذهب بعض المعتزلة وان سلمنا امتناع جواز مثل ذلك
في حق الله تعالى ولكن لا يلزم مثله في حق العبد الا بطريق قياس الشاهد على الغائب وهو ممتنع لما سلف واما الوجه
الثالث فحاصله يرجع الى الحاق السبب بالعلة بقياس تمثيلي وهو فاسد لما سبق ايضا واما الوجه الرابع فلا
نسلم دعوى الملازمة فيه قولكم في الوجه الاول السبب ليس شرطا في حق الغائب فكذلك المتولد عن مقدور العبد
غير مسلم وان سلم انه ليس شرطا في حق الغائب فلا يلزم من اشتراطه في الشاهد اشتراطه في الغائب الا بالقياس
التمثيلي وهو غير صحيح لما عرف ولا نسلم ان اشتراط الحيوة للعلم غايبا مبني على اشتراطه شاهدا بل مبني على مدرك
اخر واما الوجه الثاني من الوجه الرابع فحاصله ايضا راجع الى دعوى مجردة من غير دليل وان سلم امتناع حدوثه
بالقدرة فما المانع من حدوثه بالسبب قولكم في الوجه الاول انه اذا جاز وجود السبب في زمان دون المسبب امكن
ذلك في كل زمان دعوى لا دليل عليها قولكم لانه لا تاثير للازمنة في اقتضاء الاسباب لمسبباتها قلنا لما
المانع ان يكون اقتضاء السبب للمسبب مشروطا بوقوع المسبب في الزمن الثاني من وجود السبب وحيث لم يكن
المسبب موجودا في زمان وجود السبب كان لفوات شرطه ولا يلزم مثله في باقي الازمنة ضرورة تحقق الشرط
قولكم لو كان السبب موجبا للمسبب لما تاخر عنه ثم يجوز ان يكون ايجاب السبب مشروطا بما ذكرناه قبل ولا يلزم
من اشتراط ذلك في السبب اشتراطه في العلة الا ان بين الاشتراك في المعنى الموجب للاشتراط ولا سبيل اليه لم

يبق

يبق المسلك الثاني انه لو كانت افعال العبيد المباشرة بقدرهم مولدة عند اشتغال الموانع فلا يخ اما ان يقال
بان افعال الله تعالى المباشرة بقدرته او قادريته مولدة للمسببات او غير مولدة فان كان الاول فيلزمه الاشتراك
في كون الجواهر متولدة من فعل من افعال الله تعالى المباشرة بقادريته ولا يبقى الوثوق بكونها مباشرة بالقادرية
ومن غير واسطة ولم يقل به قائل وان كان الثاني فيلزمه ان لا يكون اعتماد الرياح الشديدة على غصون الاشجار
واوراقها موجبا لتحريكها ولا يخفى استواء نسبة اعتماد الواحد منا على الجسم الى تحريكه مع اشتغال الموانع ونسبة
اعتماد الرياح الشديدة على غصون الاشجار واوراقها عند اشتغال الموانع فاذا لم يكن اعتماد الرياح موجبا لتحريك
غصون الاشجار فكذلك اعتماد الواحد منا على ما يعتمد عليه من الاجسام وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان
يقول ما المانع من كون افعال الرب تعالى المباشرة بقادريته مولدة قولكم لانه لا يبقى الوثوق بكون الجواهر غير متولدة
دعوى مجردة وهي اما ان يدعى فيه الضرورة او النظر لا سبيل الى الاول لما تقدم في امثاله وان كان الثاني فلا بد من
الدليل وان سلم امتناع التولد في افعال الله تعالى فما المانع منه قولكم يلزم منه ان لا يكون فعل الواحد منا مولدا على
ما قررتموه غير صحيح فانه لا يمتنع ان يكون شرط تولد الفعل من الفعل المباشر بالقدرة امتناع مباشرة المتولد
بالقدرة وهذا الشرط متحقق بالنسبة الى اندفاع الجسم المتولد عن اعتماد الواحد منا على الجسم لكونه خارجا عن
محل قدرته فان مباشرته بقدرة الواحد منا ممتنع بالاجماع منا ومنكم وهذا بخلاف ما هو خارج عن محل القدرة
الباري تعالى وقادريته فانه غير ممتنع ان يكون مباشرا بقادريته تعالى او بقدرته وعند ذلك فلا يلزم من امتناع التولد
في احدى الصورتين امتناع التولد في الاخرى ولا من جوازه جوازه في الاخرى ثم وان سلم انه يلزم من امتناع تولد
حركة غصون الاشجار من اعتماد الرياح العواصف عليها امتناع تولد اندفاع الجسم من اعتماد الواحد منا عليه
ولكن ليس في ذلك ما يدل على ابطال التولد مطلقا ولا يلزم من ابطال تولد ما هو خارج عن محل قدرة العبد ابطال
القائم بمحل قدرته ابطال تولد ما هو قائم بمحل قدرته عما هو مباشر بقدرته كما هو مذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد
وعند ذلك فالواجب ان يذكر ما في هذين المسلكين على سبيل الالزام والتشكيك للخصم عند ذكر شبهه ان اطلق
طريق الاستدلال فلا المسلك الثالث انه يلزم من القول بالتولد وجود مخلوق بين خالقين واللازم ممتنع فالملزوم
وبيان الملازمة انه لو التصق جوهر بكفي شخصين ودفعه احدهما الى جهة الاخر وجذبه الاخر الى جهته فحركته واحدة
لا محالة وهي اما ان تكون متولدة من اعتماد احدهما دون الاخر او من اعتماديهما فان كان الاول فهو ممتنع لعدم الاولوية
وان كان الثاني فيلزم منه مخلوق بين خالقين وهو ممتنع لما تقدم وهذا المسلك ايضا ان كان حجة في امتناع
التولد بعض ما هو خارج عن محل قدرة العبد عن الفعل المباشر بقدرة العبد فليس حجة على ضرار بن عمرو وحفص القائلين
تولد ما قام بمحل القدرة دون غيره كما سبق وعند هذا فالواجب ان يكتفى في ابطال التولد على العموم بما اسلفناه
من الدليل على امتناع موجد غير الله تعالى وان كل موجود ممكن فوجوده ليس الا بالله تعالى فان قيل ما ذكرتموه وان دل
على ابطال التولد لكنه معارض بما يدل عليه وبيانه من ثمانية اوجه الاول من رام دفع حجر في جهة من الجهات كان

اندفاعه على حسب قصد الدافع وداعيته فان لم يندفع اصلا او اندفع والاملا فعل على ان الاندفاع من فعل العبد فظ
ما قررناه في الافعال المباشرة بالقدرة الحادثة وليس اندفاع الحجر مباشرا بالقدرة بالاجماع هذا وسكم فلم لا يجوز
الا ان يكون من فعله بواسطة ما باشره من الدفع وعلى هذا يكون الكلام في حصول العلم النظري من النظر
والاستدلال ونحوه الثاني هو ان يحشد لينا ان اختلاف القدرة الحادثة يؤثر في اختلاف الافعال التي
عليها لكونها متولدة حتى ان الايد القوي يقوى على حمل ما لا يحمله الضعيف الدنيف علما لكونها مستندة
اليها ولو كانت مستندة الى قدرة الله تعالى لا الى قدرة العبد لما كان لاختلاف القدرة تأثير لكان يجوز تحريك
الجبل باعتماد الضعيف الدنيف عليه وان لا يتحرك الخردلة باعتماد الايدي القوي بخلق الله تعالى الحركة في احد
الصورتين دون الاخرى ولا يخفى ما في ذلك من الجهالة الذي مخالفة المعقول واذا كانت مستندة الى القدرة
الحادثة والقدرة غير مباشرة لها بالاجماع فلزم وجود الواسطة الثالث ان العقل والشرع مجوزان الامر بالحمل
للمثقلات وبوضعها وبتحصيل العلوم النظرية والالام من يشتهي ايلامه الى غير ذلك كما يجوز ان يكون في الافعال المباشرة
بالقدرة ولو لا تعلقها بالقدرة الحادثة لما حسن الامر بها كما لا يحسن الامر بايجاد الجواهر والالوان ولست مباشرة
بالقدرة فلزم الواسطة الرابع ان العقلاء يستحسنون المدح والذم على ذلك ويحكمون باستحقاق الثواب
والعقاب عليه فدل على انه من فعل العبد وليس مباشرا بالقدرة وكان متولدا الخامس هو ان من حمل ثقيلا
او ضرب شخصا فالمه يصح ان يقال حمل الثقيل والمه ولاما وليس ذلك من المجاز عندهم فيجب حمله على الحقيقة وهو
اضافة حمل الثقيل والايلام اليه وليس ذلك مباشرا بالقدرة فتعين كونه من فعله بواسطة مقدوره المباشر بالقدرة
السادس هو ان العظام المكسوة باللحم لا حس فيها وهي تتحرك بتحرك الاعصاب الملتفة عليها فلو لم تكن متولدة
من حركة الاعصاب لما كانت حركات العظام من افعال العبد وهو في غاية النكر السابع هو انه لو كان كل ما هو
خارج عن محل القدرة غير مقدور ولكان كل ما هو قائم بمحل القدرة مقدورا لوجب وقوع الانقسام في القائم
بمحل القدرة الى مقدور وغير مقدور وكذلك فيما هو خارج عن محل القدرة الثامن انه يصح ان يقال قتل زيد عمرا
فيضاف القتل الى زيد ويحكم عليه بانه من فعله والقتل قائم بالمقتول لا بالقاتل فدل على كونه متولدا من فعله المباشر
بقدرته وبيان كون القتل قائما بالمقتول من وجهين الاول انه لو لم يكن قائما به لكان مقتولا لا يقوم به قتل وهو
كذلك لا يمكن وجود متحرك لم يقم به حركة وهو بعيد الثاني انه اذا قيل قتل الله شخصا فالقتل يكون قائما بالمقتول
لاستحالة قيامه بالله تعالى وكذلك اذا قيل قتل زيد عمرا فيجب ان يكون القتل قائما بالمقتول ليكون حقيقة
متحدة بالنسبة الى الغائب والشاهد والجواب عن الشبهة الاولى بما سلف في الافعال المباشرة بالقدرة
بخصمنا ههنا انا لو سلمنا وقوع الافعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير مسلم في
المتولدات فان المتولد عندهم قد يقع بعد عجز المتسبب وبعد موته كالجرح وما قبل الا نحو وقوع ما هذا شانه على
حسب القصد والداعية وان سلمنا وقوعهما على حسب القصد والداعية ولكن ليس في ذلك ما يدل على انهما من

فعل العبد وحيث سلمنا ان الافعال المباشرة بالقدرة من افعال العبد لم يكن ذلك لمجرد وقوعهما على حسب
القصد والداعية بل لاستقلال القدرة بالايجاد عند القصد والداعية من غير احتياج الى سبب وفي
المتولدات لا بد من السبب والا خرجت عن كونها متولدة وان سلمنا انها متولدة ولكنها كما دارت مع الفعل
المباشر بالقدرة دارت مع القصد والداعية وليس القول بتولدها من الفعل المباشر بالقدرة اولى من تولدها
من القصد والداعية فان قيل انما كانت متولدة من السبب دون القصد والداعية لان وجود المسبب عقيب السبب
واجب بخلاف القصد والداعية قلنا هذا تناقض فان وجود الفعل عقيب القصد والداعية لان وجود المسبب
عقيب السبب واجب بخلاف القصد والداعية قلنا هذا تناقض فان وجود الفعل عقيب القصد والداعية ان كان
واجبا فما ذكروه مختلف وان لم يكن واجبا ولا لازما فقد بطل الاستدلال بكونه فعلا للعبد لوقوعه على حسب
قصده وداعيته كيف وانه يلزم من كون المسبب واجب الوقوع عقيب السبب ان لا يكون مقدورا للعبد فانه لا معنى
للمقدور بالقدرة الا ما يمكن فعله بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف معتقد الاكثرين منهم وعن
الشبهة الثانية بما سبق في خلق الافعال وعن الشبهة الثالثة فانما حسن الامر بها والنهي عنها لوقوعها بحكم
جري العادة عقيب الفعل المقدور لا لانه متولد منه وبه يخرج الجواب عن الشبهة الرابعة والخامسة ايضا وعن
الشبهة السادسة بمنع كون العظام غير حية وبتقدير كونها غير حية فالحكم في حركتها تبع لحركة الاعصاب بخلق
الله تعالى عقيب حركة الاعصاب بحكم جري العادة على ما سبق في باقي المتولدات وعن الشبهة السابعة انها دعوى
مجردة من غير دليل وعن الشبهة الثامنة ان القتل وان كان قائما بالمقتول فاضافته الى زيد او عمرو انما كان لاتيانه
بفعل يلازم القتل بحكم جري العادة كما سبق **الفصل الثالث** في ماخذ تفريعات المعتزلة على التولد وما افضتهم
فيها التفريع الاول اتفقت المعتزلة على ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة لا يتصور ان يكون
مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وقد احتجوا على ذلك بمسالك المسلك الاول قال ابو هاشم لو جاز
وقوع المتولد مباشرا بالقدرة لامكن وجوده بوجود سببه ولامكن وجود مثله مباشرا بالقدرة من غير سبب وذلك
يفضي الى جواز قيام مثلين بمحل واحد مع اتحاد القدرة ويلزم منه جواز حمل الذرة للجبل العظيم بان يفعل فيه اعدادا
من الحمل موازية لاعداد الجواهر وهو ممتنع وذلك هو المسلك الثاني انهم قالوا لو امكن وجود المتولد بالسبب تارة وبالقدرة
من غير سبب تارة لامكن فرض احد الامرين دون الاخر ويلزم من ذلك ان يكون الشيء الواحد موجودا نظرا الى وجود
احدهما بتقدير عدمه نظرا الى عدم المقتضي الاخر وهو محال المسلك الثالث لو جاز وقوع المسبب مباشرا بالقدرة
لامكن وقوعه بالقدرة بعد فرض وجود السبب من غير احتياج الى السبب ويلزم منه خروج السبب عن كونه
مؤثرا في المسبب من غير مانع وهو محال المسلك الرابع انه اذا كان النظر مولدا للعلم فلو جاز تقدير وقوع العلم بالقدرة
من غير نظر للزم منه وقوع علم كسبي من غير سابقة نظر وهو محال المسلك الخامس انه لو امكن وقوع المسبب مباشرا بالقدرة
لما امتنع ان يجبر القادر بعد وجود السبب في ايقاع المسبب لامكان وقوعه وهو محال واعلم ان هذه المسالك وان كا

بالجملة ببطلان ما هو فرع عليه من التولد فهذا الآن يحصر التولد بعد لا ويتبين مناقضتهم فيها أما المسلك الأول
فمبني على امتناع ايجاد مثلين في محل واحد بقدرة واحدة وهو خلاف أصل القائل به فإن من حصل جوهرا فردا
ستة جواهر من الغايتها فقد قام بالجوهر المتوسط التأليفات ستة مماثلة حادثة بقدرة واحدة عنده كيف وإن
الرب تعالى قادر عندهم على خلق مثلين في محل واحد من حيث هو قادر والواحد منا قادر والقادر لا يختلف حاله
ولا غائبا فما جاز على أحدهما جاز على الآخر وإن سلمنا امتناع خلق مثلين في محل واحد بقدرة واحدة فما المانع من أن
يكون القدرة موجبة لمعنى ما يمكن وجوده بالسبب بلا توسط السبب لا في نفسه عند ذلك خلافا لهم وأما المسلك
الثاني فقد سبق الجواب عنه فيما تقدم وأما المسلك الثالث فباطل أيضا فإنه ما المانع من القول بأن القدرة مؤثرة
في المسبب بعد وجود السبب بل إنما تؤثر فيه بشرط أن لا يكون السبب موجودا وإن تقدم شرط تأثير السبب في المسبب
أن لا يكون القدرة مباشرة للمسبب فإذا باشرته امتنع تأثير السبب فيه وهذه المطالبة لا محاص عنها لهم وأما المسلك
الرابع فمبني على امتناع وقوع العلم المقدور من غير نظر واستدلال وهو ممنوع على ما تقدم وإن سلمنا امتناع
ذلك ولكنه لا يدل على امتناع مباشرتها القدرة مشروطا بالنظر السابق لا بمعنى أن النظر مولد له وأما المسلك
الخامس فلا نسلم لازمة التخيير في المقدور لكونه مقدورا فإن الفعل القليل مقدور للنائم بالإجماع وإن لم يكن
مخيرا فيه وإن سلمنا لازمة التخيير في المقدور لكونه مقدورا فإنما يمتنع ذلك أن لو قيل إن المسبب يكون مقدورا
بعد وجود السبب ولا مانع أن يقع كونه مباشرا بالقدرة مشروطا بعدم وجود السبب كما تقدم وعند ذلك فلا يمتنع
التخيير. التفريع الثاني ذهب بعض المعتزلة إلى أن جميع أفعال الرب تعالى مقدورة بالقادرية من غير توسط سبب وامتنعوا
وقوع شيء من أفعاله متولدا عن سبب وذهب أبو هاشم في أحد قوليه إلى جواز وقوع بعض أفعاله متولدا عن سبب وأن
ذلك المتولد لا يقع إلا متولدا ووافقه على ذلك جماعة من المعتزلة وقال في قول آخر إنه لا يمتنع أن يقع المتولد من أفعاله
غير متولد وإنما احتج أبو هاشم في جواز وقوع التولد على أفعال الله تعالى إنما هو الملحق في التولد في أفعال العباد وذلك
أنا كما نشاهد حدوث حركة الجسم من اعتماد الواحد منا عليه فنشاهد حركة غصون الأشجار وأوراقها حادثة من اعتماد
الرياح العاصفة عليها مع أن حركة الرياح العاصفة واعتمادها مخلوقة لله تعالى ولا خلاف في امتناع كون المتولد من
أفعاله لا يكون مباشرا بالقدرة ومباشرا فما سبق في التفريع الأول وقد سبق بطلان ذلك كله وأما القائلون بالتولد
في أفعال الله تعالى مطلقا فقد احتجوا بحجتين الأولى أنه لو وقع فعله شيء متولدا لافتقر الرب تعالى في فعله إلى
السبب المولد كما في أفعال العباد وذلك محال على الله تعالى الثانية أنه لو جاز وقوع التولد في أفعال الله تعالى لأمكن
أن يقال بأن نمو النباتات وأشجار الحيوانات والصحة والمرض وكل ما اتفق على كونه مباشرا بقدرة الله تعالى أنه مولد
من الأسباب وذلك محال والحجتان باطلتان أما الحجة الأولى ففي وجهين ١ أنه إنما يلزم افتقار الرب تعالى في فعله إلى
السبب أن لو قيل بأن المسبب لا يوجد بدون السبب فهو غير مسلم على ما ذكره من أحد قولي أبي هاشم ب أنه وإن سلم
امتناع وجود المتولد من أفعاله دون السبب لكنه لا يزيد على امتناع إيجاد الألوان والأعراض دون محل يقوم به

ذلك فما هو العذر في خلق الأعراض هو العذر في المتولدات وأما الحجة الثانية فإن دلت على إبطال التولد في فعله
أيضا دالة على إبطال التولد شاهدا وما هو العذر في الشاهد يكون عذرا في الغائب. التفريع الثالث اتفقت
المعتزلة على أن النظر الصحيح يولد العلم بالمنظور فيه وأنه لو ذهل عن النظر وعن العلم المتولد عنه ثم تذكر النظر
فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا بل مقدورا مباشرا بالقدرة غير ضروري واحتجوا على أن العلم
الحاصل عند تذكر النظر غير متولد من تذكر النظر بأمرين ١ أنه لو كان متولدا من تذكر النظر لكان فعلا لمن تذكر
النظر من فعله وتذكر النظر ضروري من فعل الله تعالى فالعلم المتولد عنه يكون ضروريا ولو وقف العلم
بالله تعالى عند تذكر النظر ضروري لخرج عن أن يكون مأمورا بها أو مثابا عليها وهو خلاف إجماع الأمة ب
أنه لو كان تذكر النظر مولدا للعلم لولده وإن عارضه شبهة لأن التذكر قبل معارضة الشبهة كهو بعدها والحجتان
باطلتان أما الأولى فبناها على أن الأمر لا يكون إلا بما هو مخلوق للعبد وكذلك الثواب وقد أبطلناه في مسألة
خلق الأفعال وأما الحجة الثانية فمبني على جواز عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح وهو غير مسلم التصور وإن
سلمنا تصور عروضها عند تذكر النظر الصحيح فإن كان ذلك يمنع من تولد العلم من تذكر النظر عند عروض الشبهة فلا
يمنع من تولده منه بتقدير عدم عروضها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع من تولد العلم من النظر ولا يمنع
من تولده منه بتقدير عدم الشبهة فإن قيل الشبهة من فعل العبد والنظر من فعله فأمكن أن يكون فعله مانعا
لفعله من التولد والتذكر ضروري من فعل الله تعالى والشبهة من فعل العبد فلا يكون فعل العبد مانعا من فعل
الرب فيلزم عليهم أن لا يكون لسائر الأيدي القوي التي ما نعارض الحركة الواجبة له من اعتماد الريح العاصفة عليه
بتقدير عدم الإمساك إلا بد له لكونه مانعا من فعل الله تعالى وسواء كان تحرك ذلك الجسم متولدا من الاعتماد المخلوق
لله تعالى في الريح أو مباشرا بقادريته عند اعتماد الريح عليه وهو خلاف الحس. التفريع الرابع القائلون بالتولد
متفقون على أن الأصوات والآلام من أفعال الآدميين لا تقع إلا متولدة وزاد أبو هاشم وقال بأن التأليفات
من أفعال الآدميين لا تقع إلا متولدة من غير تفصيل بين التأليف القائم بمحلي قدرتين من قادر واحد كالذي يؤلف بين
أصبعيه وبين التأليف القائم بجسمين متباينين بمحل القدرة أو جسمين أحدهما محل القدرة والآخر خارج عن محل
القدرة ووافقه الجبائي في التأليف القائم بجسمين متباينين لمحل القدرة دون غيره وحجتهم في ذلك أنه لا يعقل
صوت دون اعتمادات لبعض الأجرام على بعض واصطكاك بينها وكذلك لا يعقل التأليف بين جوهرين دون مجاورة
بينهما ولو كان ذلك مباشرا بالقدرة لما توقف على هذه الأسباب والذي يخص الألم الخارج عن محل القدرة والتأليف
الخارج عن محل القدرة أن كل ما كان من أفعال العبد وهو خارج عن محل قدرته فلا يكون مباشرا بالقدرة بل متولدا
ولقائل أن يقول وإن سلمنا صحة التولد فما المانع أن يكون الصوت والألم والتأليف مباشرا بالقدرة والاعتمادات
في الأصوات والآلام والمجاورة بالنسبة إلى التأليف شروطا في وقوعها بالقدرة من غير تولد ولهذا فإن الاعتماد
لا يمنع من جعلها شروطا لشيء واحد ولا يمتنع اشتراط المحل في العلم وكون العالم حيا إلا اشتراطهما وهو محال

يختص التأليف القائم بمحل القدرة وضعفه انه ليس القول بكونه متولدا لقيامه بغير محل القدرة اولى من كونه مباشرا
بالقدرة لقيامه بمحل القدرة كيف وانه مبني على جواز قيام عرض واحد بمحلين وهو غير متصور والحق فيه ان الرابط
وجد التأليف بين جوهرين فتأليف كل واحد مع الاخر غير التأليف الاخر معه فهما تاليفان قام كل واحد منهما بجوهر
غير الجوهر الذي قام التأليف الاخر به التفريع الخامس ذهب كثير من المعتزلة الى ان من اعتمد على غيره بضرب او بقطع
كان اعتماده عليه مولدا للالم فيه وقال ابو هاشم الجبائي على المختار من قوليه ان تولد الالم انما هو من الوهاء وهو
افتراق الاجزاء المبنية بنية الصحة وتولد الوهاء من الاعتماد محتجا على ذلك بان وقوع الالم على حسب الوهاء
في القلة والكثرة لا على حسب الاعتماد وهذا هي خاصية الاسباب المولدة ولهذا فان من اعتمد بضربة على
جارحة رقيقة قد يجد المضروب من الالم اضعاف ما يجده لو كان ذلك الاعتماد بعينه على جارحة مكتنزة قوية مع
تساوي الاعتمادين وليس ذلك الا للتفاوت في الوهاء فدل على ان الوهاء هو السبب المولد للالم دون الاعتماد
بالضرورة وهو فاسد من وجهين الاول ان مذهب ابي هاشم ان ما يتولد عن الاعتماد في العضو الرقيق من الوهاء
اكثر مما يتولد عنه من الوهاء في العضو المكتنز القوي ولذلك كل ما يتولد عنده من احد الوهاءين اكثر من الاخر
واذا امكن ان يكون المتولد من احد الاعتمادين المتساويين من الوهاء اكثر فما المانع من القول بان تولد الالم
من الاعتماد وان وقع التفاوت فيه فكما ان العضو الرقيق اقبل للوهاء من العضو الكثيف فكذلك هو اقبل للالم ولا
فرق فلا غرو من هذا الوجه الثاني هو ان الالم قد يتفاوت مع تساوي الوهاءين وتساوي الاعتمادات وذلك
كالوهاء الحاصل من غرز الابرة والحاصل من غرز زبانة العقرب وعند ذلك فليس القول بتولد الالم عن الوهاء مع
التساوي فيه اولى من تولده من الاعتماد مع تساويه ولا يمكن ان يقال بتساوي الالمين المتولدين من الوهاءين
والزيادة في احدهما من خلق الله تعالى او ان تولد الالم من الوهاء مشروط بالنفرة واذا لم اللدغ او الابرة متولد من السم
اما الاول فلانه امكن ان يقال مثله بتقدير تولد الالم من الاعتماد واما الثاني فلانه ايضا امكن ان يقال بتولد الالم
من الاعتماد مشروطا بالوهاء والنفرة وامكن ان يقال لو توقع الالم مشروطا بالقدرة مشروطا بالوهاء والاعتماد
والنفرة وليس لاحد هذه الاحتمالات اولى من الاخر واما الثالث فلان التولد اما من جسم السم او من عرض من
اعراضه فان كان الاول فالاجسام عندهم غير مولدة وان كان الثاني فهو عود الى القول بالطبع وهو مع بطلانه
بما قدمناه لم يقل به احد من المعتزلة التفريع السادس قسم القائلون بالتولد الاسباب المولدة الى ما يولد في ابتداء
حدوثه وفي دوامه عند زوال الموانع كالاعتماد اللازم السفلي والى ما يولد في ابتدائه دون دوامه كالمجاورة المولدة
للتأليف والوهاء المولد للالم ولم يجعلوا ان المجاورة والوهاء في ابتدائه كهو في دوامه فاذا قدر انتفاء الموانع
من المولد حيث انتفائها في الابتداء فيلزم من كونها غير مولدة في الدوام ان لا تكون مولدة في الابتداء وكونها
مولدة في الابتداء ان تكون مولدة في الدوام ضرورة عدم الفرق ولو اعتذر بخصوص الابتداء بما لاجله شرطا في
التولد لكان ذلك شرطا في جميع الاسباب المولدة ولم يقولوا به التفريع السابع اختلف القائلون بالتولد في الالوان

والطعوم

والطعوم فذهب بعضهم الى جواز وقوع بعض الالوان والطعوم متولدة عن افعال العبيد غير مباشرة بقدرتهم
وذلك كلون الدبس وطعمه الحاصل من ضرب الدبس وسوطه بالسوط وكذلك الحرارة الحادثة في الجسم بحكة الجسم
لشيء والاعتماد عليه محتجين على ذلك بما اخذ احتجاجهم في غيره من المتولدات وهو حصول اللون والطعم على حسب
الضرب والسوط وذهب اكثرهم الى ان الالوان والطعوم وكذلك الحرارة لا يقع من افعال العبيد لا مباشرة بقدرتهم
ولا متولدة من افعالهم محتجين على ذلك بانه لو جاز تولد اللون او الطعم عن سبب من الاسباب لما اختص ذلك بجسم
دون جسم ضرورة ان الاجسام قابلة لجميع الالوان المتضادة والطعوم وليس الامر كذلك ولو تولد في ذلك الجسم لون
او طعم غير ذلك اللون والطعم ضرورة كونه قابلا للكل والكل ممتنع وليس يحق لذلك القائل ان يقول ما المانع ان يكون
لاختصاص بعض الاجسام بالطعم واللون المتولد لاختصاصه بصفة مشروطة في تولد ذلك اللون والطعم عن السبب
المفروض ولا وجود لها في غيره من الاجسام وكذلك الكلام في اختصاص السبب بتولد بعض الالوان والطعوم
عنها وان يكون السبب المخصص تولد بعض الالوان والطعوم عنه على هيئة مخالصة من الاعتمادات مخصوصة بها
وجود مثلها في غير ذلك الجسم ولا بالنسبة الى لون او طعم اخر وهذه مطالبات لا مخلص منها التفريع الثامن اختلف
المعتزلة في الموت هل متولد عن الالام المتولدة من الجرح فذهب بعضهم الى الجواز ومنعه اخرون ومن نفاه خالف
قياس التولد وترتب الموت على الالام وهدم البنية حسب ترتب الالم على الوهاء والاعتمادات ومن اثبت ذلك
كان مراغما للدليل الدال على ابطال التولد ولاجماع الامة ونصوص الكتاب اما الدليل فما سبق واما اجماع الامة
فلان الامة مجمعة على ان المستقل بالموت والاحياء انما هو الله تعالى واما نصوص الكتاب فقوله تعالى هو يحيي ويميت
وقوله تعالى ربي الذي يحيي ويميت الى غير ذلك من الايات ثم يلزم الجبائي القائل بتولد الموت من فعل العبد ان
يكون العبد قادرا على الحيوة المضادة للموت لان مذهبه ان القادر على الشيء يكون قادرا على ضده وهو ممتنع
التفريع التاسع اتفق القائلون بالتولد على تعذر اجتماع حركتين متماثلتين في جزء واحد في وقت واحد بقدرة
واحدة الى خلاف جهة اعتماده ولم يمنعوا من وجود حركات كل حركة في محل بقدرة واحدة لكن بشرط التفرق والحال واذا
ضمت المحال واجتمعت فيمتنع على القدرة الواحدة ما كان جائزا لها حالة الافتراق لا لان يقوم بمحل القدرة من اعداد من
القدر موازية لاعداد الاجزاء المحركة المجتمعة وكل قدرة تؤثر في كل جزء حركة فيجتمع في كل جزء حركات بعدد جملة الاجزاء
المحركة وعلى هذا فلو كانت الاجزاء المحركة عشرة مثلا فلا بد من عشر قدر قائمة بالفاعل القادر على التحريك وكل قدرة
فهي مؤثرة في كل جزء حركة فالحركات القائمة بكل جزء عشرة هذا اصل القوم وعليه اتفاقهم وهو من التحكمات البارزة
والدعاوي الجامدة فانه لو قيل لهم لم كانت القدرة الواحدة تحرك الاجزاء المتفرقة وتوجب في كل واحد منها حركة
ويمتنع عليها ذلك عند انضمام الاجزاء مع ان لا حدث الانضمام تقل ولا زيادة في الاجزاء ولا مانع غير الاجتماع
والافتراق لم يجدوا الى الفرق سبيلا ولو قيل لهم كانت القدرة الواحدة موجبة في كل جزء من الاجزاء المنضمة
حركة عند انضمام قدر اخرى اليها موازية للاجزاء المحركة ولم يكن مؤثرة بانفرادها مع ان مقدور كل قدرة غير مقدور

ط بالامانة

الاخرى ولا يتعلق قدرتان بمقدور واحد ولا يؤثر كل واحد من القدرتين في القدرة الاخرى ولا في مقدورها
لكل واحد بحالة انفرادها كهي حالة الاجتماع مع غيرها ولم لا كانت مؤثرة في الحالين لم يجد والى الغرض سبيلا
ولهذا قال ابن الجبائي وغيره من فضلاء المعتزلة لا نعرف لذلك سببا غير انا وجدنا ان ما يتهيأ لنا من الحركة
عند الافتراق عسير عند الاجتماع وهذا وان كان حقا غير انه ليس فيه ما يدل على وجوب اجتماع قدر موازية
لاعداد الاجزاء المنضمة ولا ان يكون في كل جزء من الحركات ما يوازي اعداد الاجزاء بل امكن ان يكون ذلك
لعدم خلق الله تعالى القدرة على الرفع حالة الانضمام وخلقها حالة التفريق بحكم جري العادة او لتوقف
الحركة او الرفع في الاجزاء المنضمة على وجود قدرة اخرى منضمة الى القدرة الاولى او اكثر وبالجملة على قدر لا يكون
في عددها موازية لعدد الاجزاء ولا محيص عنه واما الجبائي فانه قال انضمام الاجزاء مانع من التحريك ولهذا
فانا نجد القادر على المشي يمتنع عليه المشي بالربط والتقييد بسبب انضمام اجزاء القيد الى رجليه وهو مبني على
اصله في جواز منع القادر وقد ابطلناه وان سلمنا صحة المنع فلا نسلم صحة التعليل بانضمام اجزاء القيد الى رجليه
بل امكن ان يكون ذلك لمعنى مختص بتلك الصورة لا وجود له فيما نحن فيه ولا طريق الى نفي ذلك بما يبتني على ما
اسلفناه كيف والفرق واضح من جهة ان مانع القيد لا يزول وان تضاعفت القدر بخلاف ما نحن فيه فانه قال
بزوال المانع بتقدير ان يوجد قدر موازية لاعداد الاجزاء المنضمة ثم يلزم عليهم انه لو كانت اعداد الاجزاء المنضمة
عشرة فخلق في المحرك لها احد عشر قدرة فالقدرة الزائدة على العشر اما ان تكون مؤثرة مع تأثير باقي القدر
او غير مؤثرة فان كان الاول فهو ممتنع لانها اما ان تؤثر في حركة اخرى زائدة على حركات القدر العشر او فيما اثرت
فيه باقي القدر لا سبيل الى الاول لاستغنائه عنها ولا سبيل الى الثاني لامتناع تأثير قدرتين في مقدور واحد
وان كان الثاني فليس سقوطها باعتبار اي قدرة فرضت دون الباقي اولى من العكس وهذه المحالات انما لزمت مما
ذكروه فيكون محالا التفريع العاشر ذهب بعض المعتزلة الى ان ما يتحرك به الثقيل من الاعتمادات يمنة ويسرة
يمكن ان يتفق الى جهة فوق وخالفهم ابو هاشم واتباعه في ذلك محتجا عليهم بما يجده كل عاقل من التفاوت
بين التحريك يمنة وبين التحريك صعدا لكنه زعم ان ما يفتقر اليه الثقيل في تحريكه يمنة ويسرة من الحركات
القائمة بكل جزء منه لا بد منه في جهة الرفع مع زيادة حركة واحدة ولو قيل له لم حصرت الزيادة في حركة واحدة
ولم لا كانت اكثر من ذلك وهو مما يعلمه الله تعالى لتحريك الثقيل عندها لم يجد الى الحصر سبيلا التفريع الحادي عشر
اذا تمالى على حمل ثقيل اثنان يستقل كل واحد منهما بحمله بتقدير انفراده به فقال عباد الضيمري والكعبي ان كل واحد
منهما منفرد بحمل بعض من المثقل لا يشاركه فيه صاحبه ولا يثبت لهما فعلا في جزء من المثقل وقال اكثر المعتزلة
يثبت لكل واحد منهما في كل جزء من اجزاء المثقل من الافعال حالة الاجتماع ما كان يثبت له حالة الانفراد وكلا
المذهبان واهيان اما الاول فلانه لا بد وان يكون فعل كل واحد منهما في بعض معين في نفس الامر وليس ما
تعين لفعل يد فيه اولى من غيره لعدم الاولوية واما الثاني فلانه لو قيل اذا كان المنفرد به لا يتم حمله دون ما ثبت

حركة في كل جزء مثلا فما المانع عند اجتماعهما من صدور خمسين حركة في كل جزء من كل واحد منهما من غير حاجة
الى مائة من كل واحد منهما لم يجد والى دفعه سبيلا التفريع الثاني عشر مما اختلف فيه الجبائي وابنه ان
الثقيل الساكن هل يمكن ان يولد فيه سكون ام لا فمنع الجبائي من ذلك لاعتقاده ان مولد السكون الحركة
ولا حركة وجوزه ابنه لاعتقاده ان المولد للسكون انما هو الاعتماد والاعتماد على الثقيل في جهة ممكن وكل
واحد من القولين مقابل للآخر من غير دليل ومن ذلك ان الجبائي احال قيام العلم الحسي من فعل الله تعالى دون الوهم
محتجا على ذلك بان الوهم صادف لما الا كذلك فكان لازما وخالفه ابو هاشم في ذلك وقال لا يلزم من اطراد ذلك
في الشاهد اطراده في الغائب لان ما خرج عن محل القدرة في الشاهد لا يكون مباشرا بالقدرة بخلاف الغائب
وما ذكره ابو هاشم تفريعا على القول بالتولد منقدح كيف وان ما ذكره الجبائي محال اذ لا يكون متصلا
من حاجة ولا حاجة الا من متصل ولا انسان الا من انسان بناء على الشاهد وهو قول بقدم العالم وذلك
محال ومما خالف فيه ابن الجبائي المعتزلة انه لم يطلق على السبب مولدا للمسبب خلافا لان ذلك يوهم انقطاع المسبب
عن كونه فعلا لفاعل السبب بل المولد للمسبب عن السبب هو فاعل السبب والامر في الاصطلاح اللفظي قريب

الاصل [illegible] في انه لا مخصص للجائزات الا الله تعالى

وانه مريد لكل كائن وغير مريد لما لم يكن ولما كان هذا
الاصل من اعظم [illegible] هذا الكتاب واغمضها على ذوي الالباب وجب ان يقدم عليه فصولا لا بد من تحقيقه دونها
وهي ستة ا في اثبات الارادة الحادثة واحكامها ب في اضداد الارادة الحادثة ج في ان الارادة للشيء كراهية
لضده د في ان الارادة الحادثة لا توجب المراد ه فيما يتعلق الارادة به وما لا يتعلق و في تحقيق متعلق الارادة

الفصل الاول

في اثبات الارادة الحادثة واحكامها كما بينا في مسائل الصفات لخلاف الناس في معنى الارادة
وما هو المختار فيها وبينا انها منقسمة الى حادثة وقديمة وبينا ثبوت القديمة منها وهذا اوان بيان ثبوت الحادثة
منها وقد اتفق العقلاء على ثبوت الارادة الحادثة شاهدا غير الجاحظ على ما اسلفناه في مسائل الصفات وهو
محجوج بما يجده كل عاقل من نفسه من كونه مخصصا حركاته المقدورة له بوقت دون وقت وحالة دون حالة
بخلاف حركاته الاضطرارية وليست مكنة التخصيص حالة دون حالة راجعة الى صفة الحركة المقدورة والحركة
الاضطرارية بل هي راجعة الى المتحرك وليست هي نفس ذاته لوجود ذاته في الحالتين فلم يبق الا ان يكون صفة من
صفات ذاته واختصاصه بالتمكن من التخصيص في احدى الحالتين دون الاخرى اما ان يكون لمخصص او لا لمخصص
لا جائز ان يكون لا لمخصص لما سبق في اثبات الاعراض وان كان لمخصص فذلك المخصص اما عدمي او وجودي لا جائز ان
يكون عدميا لما تحقق في مسألة الرؤية ولما يأتي في العلل والمعلولات واثبات الاعراض وان كان وجوديا فاما ان
يكون نفس ذاته او زائدا على ذاته لا جائز ان يكون الاول والثاني لكونه عاما في الحالتين وان كان زائدا على ذاته فليس هو نفس
الحيوة ولا العلم ولا غيره من الصفات المشتركة بين الحالتين ولا هو نفس القدرة فان القدرة ليس من شأنها تخصيص
الحادث بحالة دون حالة بل من شأنها ان يتأتى بها الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل كما تقدم تحقيقه

الفصل الثاني في انه لا مخصص للجائزات الا الله تعالى ومريد لكل كائن

في اثبات الارادة الحادثة

فلم يبق الا ان يكون ثابتا على ذلك كله وهو المعنى بالارادة فقد ثبت ان العبد متصف بصفة الارادة واليه
الاشارة بقوله تعالى تريدون عرض الدنيا الخ ويكون العبد مريدا والمريد بين قسمة الارادة على ما سبق وكذا
قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما الى غير ذلك من
الآيات والدلائل الواضحات واذا ثبت الارادة الحادثة فالقول في امتناع بقائها ووجوب مقارنتها للمراد
وامتناع تعلق الارادة الواحدة الحادثة بمرادين وفي تماثلها واختلافها وتضادها وانها هل يفتقر في تعلقها
بالمراد الى بنية مخصوصة وان فعل النائم هل هو مراد وان النوم مضاد للارادة وانه هل يتصور وجود مراد
بين مريدين وان الله تعالى يريد مثل فعل العبد وانه هل يتصور وجود مراد واحد بارادتين لمريد واحد من جهة واحدة
وفي امتناع تعلق الارادة الواحدة بمراد واحد من وجهين نظير ما سبق في القدرة الحادثة من غير فرق فلنكتف بالاحالة
فعليك بنقله الى هيهنا **الفصل الثاني** في اضداد الارادة الحادثة وهي تنقسم الى ضد خاصة والى ضد
عامة اما الخاصة فالكراهة وهي ضد للارادة باتفاق الائمة ولم يمنعوا من اتصاف الرب تعالى بها خلافا
للاستاذ ابي اسحق فانه قال الكراهة لا يوصف بها البارى تعالى لان الكراهة راجعة الى النفرة عن الشيء والنفرة عنده
من ضروب الالام والرب تعالى لا يوصف بشيء من الالام وهو خلاف الاطلاق الشائع الذايع من الامة بكون الرب
تعالى كارها للكفر وغير كاره للكفر ولو كان الكراهة الما ونفرة لما وصف بها الرب تعالى اذ هو لا يوصف بالالم
والنفرة وايضا فانه لو كانت الكراهية هي النفرة او ضرب من الالم لكان قول القايل كرهت بمنزلة قوله تالمت
ونفرت ولو كان كذلك لم يصح قول القايل كرهت الامر الفلاني اذ هو بمنزلة قوله تالمت الامر الفلاني او نفرت
الامر الفلاني وهو محال فان قيل لو كانت الكراهية ضدا للارادة لما اجتمعتا والمعصية الواقعة عندكم مرادة
لله تعالى ومكروهة له قلنا حدوث المعصية الواقعة عندنا هو المراد وحدوثها ليس بمكروه بل المكروه كونها
معصية وكونها معصية خارج عن نفس الحدوث المراد فما اجتمعتا واما الاضداد العامة فالموت والنوم والاغماء
واما الغفلة والسهو فالاجماع منا ومن المعتزلة وكل عاقل على انه لا يجامع الارادة بمعنى ان ارادة الشيء لا تجتمع
مع السهو عن ذلك الشيء وهل هما ضدان فالذي عليه اصحابنا التضاد خلافا للمعتزلة فانهم قالوا هما غير متضادين
وان امتنع الجمع بينهما احتج الاصحاب بان الارادة والسهو معنيان يمتنع الجمع بينهما في المحل الواحد بالنسبة
الى شيء واحد ولا يتخيل بينهما مانع يمنع الجمع غير التضاد فهما متضادان وفيه نظر اذ ليس كل معنيين يمتنع الجمع
بينهما فهما متضادان فان القدرة على الحركة على اصولنا معنى والسكون المضاد للحركة المقدورة معنى ولا يتصور
الجمع بين القدرة على الحركة والسكون ضرورة مقارنة القدرة على الحركة للحركة وليست القدرة على الحركة والسكون
ضدين بل القدرة على الحركة لا تضاد السكون وهو الحركة وقول القايل لم يتخيل بينهما ما يخيل الجمع غير التضاد
دعوى يفتقر الى البحث والسبر وهو غير يقيني كما سبق واما حجة الخصم فمن وجهين ١ لو كان السهو مضادا للارادة
لتعلق متعلقهما على ضد تعلقها كالجهل فانه لما ضاد العلم كان متعلقا بمتعلق العلم على النقيض من تعلق العلم به

حتى

فصل في اضداد الارادة الحادثة

ليس كذلك فانه يتعلق متعلقه بالقديم والباقي مع استحالة تعلق الارادة بهما الجواب عن الخ لو كان السهو مضادا
للارادة وهو عندكم مضاد للعلم فلو كان ضدا لها التضاد كالسواد فانه لما كان ضد البياض والحمرة كان البياض
والحمرة ضدين وليس العلم ضدا للارادة فلا يكون السهو ضدا لها والجواب عن الحجة الاولى لا نم انه لو كان السهو
مضادا للارادة لكان متعلقا بمتعلقها على النقيض ولا يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات كالعلم والجهل
وقوعه مطلقا في كل متضادين فان السواد والبياض ضدان ولا تعلق لاحد بمتعلق الاخر على النقيض وكذلك
الموت فانه عندنا ضد للارادة وليس هو على ما ذكرتموه وان سلمنا انه لا بد وان يكون الامر في المتضادين على ما
ذكرتموه ولكن لا نم ان السهو الذي هو مضاد للارادة غير متعلق بمتعلق الارادة فان ارادة الشيء مضادة السهو
عن ذلك الشيء لا عن غيره وعلى هذا فلا يلزم من كون السهو عن القديم والباقي غير مضاد للارادة ان لا يكون السهو
عن الشيء مضادا لارادة ذلك الشيء واما الحجة الثانية فلا نم ان ما ضاد مختلفين فلا بد من تضاد المختلفين ولا
يلزم من وقوع ذلك في بعض المتضادات طرد ذلك في الباقي فان الموت عندنا مضاد للعلم والقدرة و
الارادة ولا تضاد بين العلم والقدرة ولا الارادة ومجرد الدعوى في ذلك غير مقبولة فيما ليس ضروريا ومن
مذهب الشيخ رضي الله عنه ان الارادتين المتعلقتين بالضدين في وقت واحد في محل واحد ضدان كارادة
الحركة وارادة الحركة يسرة قال القاضي ابو بكر والذي يصح عندي عدم التضاد محتجا على ذلك بان من جهل
تضاد شيئين وقدر في نفسه جواز اجتماعهما فانه يتصور منه ارادتهما معا ولو راى الشيخ ولو تضاد لما
اختص امتناع الجمع بينهما بحالة العلم دون غيره كالسواد والبياض فانهما لما تضادا امتنع الجمع بينهما مطلقا
سواء علما او جهلا وفيه نظر اذ الارادة على ما حققناه عبارة عن معنى من شانه تخصيص كل واحد من
الجايزين بدلا عن الاخر وما لا يكون كذلك فغير خارج عن القصد والتمني والشهوة والميل والعزم وليس بارادة
على التحقيق وعلى هذا فتعلق الارادة بالمراد لا معنى له غير تخصيصه بها فلا يعقل تعلقها به من غير تخصيص له
بها وعند ذلك فلا يخفى ان تعلق الارادتين بالضدين ممتنع سواء علم تضادهما او لم يعلم ضرورة استحالة
تخصيصهما معا في وقت واحد في محل واحد ولا معنى لتضاد الارادتين غير امتناع اجتماع تعلقهما بالضدين
معا وعلى هذا فالمذهبان مدخولان اما مذهب الشيخ فلاعتقاده انه لا تضاد حالة الجهل واما مذهب القاضي
فلاعتقاده انه لا تضاد حالة الجهل واما مذهب القاضي فلاعتقاده انتفاء التضاد مطلقا فان قال المتكلم
القاضي ان الارادة الحادثة عندكم غير مخصصة للمراد كما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الايجاد فكيف يصح هذا
البناء قلنا وان كانت الارادة الحادثة غير مؤثرة في التخصيص فمعنى تعلقها بالمراد وقوع التخصيص مقارنا
لها كما ان القدرة الحادثة غير مؤثرة في الايجاد ومعنى تعلقها بالمقدور مقارنته لها على ما تقدم ولا يخفى
ان تعلق الارادة الحادثة بالمراد على هذا التفسير مما يمنع من الجمع بين تعلق الارادتين بالضدين على ما عرف وعلى
هذا فكل ضدين لا واسطة بينهما ويمتنع عرو المحل عنهما فيمتنع الكراهية لهما اذ من ضرورة الكراهية لهما

في ان الارادة للشيء كراهة ضده

بلغ

امتناع ارادة كل واحد منهما لاستحالة الجمع بين كراهة الشيء وارادته ويلزم من ذلك خلو المحل عنهما وهو
محال وان كان بينهما واسطة فلا يمتنع تعلق الكراهة بهما لامكان اجتماعهما في العدم **الفصل الثالث**
في ان الارادة للشيء كراهة لاضداده مذهب الشيخ ابي الحسن وكثير من اصحابنا ان ارادة الشيء كراهة
لاضداد ذلك الشيء ولكن مقتضى اصل الشيخ وان لم يكن مصرحا به انه يجب ان يكون المريد للشيء عالما باثبات
الشيء له اضداد فان من لا يعلم وجود الشيء فلا يتصور ان يكون كارها فاذن الارادة للشيء كراهية لاضداد
حالة علم المريد بالاضداد لا حالة جهله بها وقال الاستاذ ابو اسحق ارادة الشيء لا يكون بعينها كراهية
لاضداد ذلك الشيء مطلقا لانها لو كانت الارادة للشيء كراهة الضد لكان ذلك لها من صفات نفسها
وصفات النفس لا تزول ولو كان كذلك لكانت الارادة للشيء كراهة لضده حالة الجهل به وهو محال لما تقدم
وقال امام الحرمين هذا ايضا هو مقتضى اصل القاضي والحجة لمذهب الشيخ ابي الحسن ان المريد للشيء يلزمه الكراهة
لاضداده لا محالة بدليل ما يجده كل عاقل من نفسه فالكراهة اما ان يكون عين الارادة او غيرها لا جائز ان تكون
بالمغايرة والا فتلك الغير اما ان يكون مثلا للارادة او لا يكون مثلا لها فان كان مثلا فالمثلان لا يجتمعان
في محل واحد على ما يأتي في التضاد وان لم يكن مثلا فهو خلاف والخلاف اما ضد او ليس بضد لا جائز ان يكون
ضدا والا لما اجتمعا وقد اجتمعا وان لم يكن ضدا امكن … ليسا بضدين امكن وجود احدهما دون الاخر كالعلم
والقدرة ونحوهما وهو خلاف ما قيل من التلازم بل وامكن وجود كل واحد منهما مع ضد الاخر وضد الكراهة
الارادة وذلك يجر الى جواز ارادة الشيء وارادة ضد ذلك الشيء معا وهو محال لما تقدم من ان الارادتين المتعلقتين
بالضدين متضادتان وان لم يكن كارها الغير ما هو مريد له تعين كون الارادة للشيء هي عين الكراهة لضد ذلك الشيء
وبهذا عرف ان عين القرب من الشرق هو عين البعد عن الغرب وان عين شغل الجوهر للحيز الذي انتقل اليه عين تفريغه
الحيز الاخر ونحوه وهذه الحجة فيها نظر اذ للقائل ان يقول لا نسلم ان المريد للشيء يكون كارها لضده بل غايته ان يكون
كارها العدم المراد اما الضد فيمكن ان يكون كارها له ويمكن ان لا يكون وان سلم انه لا بد وان يكون كارها للضد
ولكن لا نسلم ان الارادة عين الكراهة والمختار من الاقسام انما هو الاختلاف من غير تضاد وعلى هذا فلا نسلم امكان وجود
احد المختلفين دون الاخر مطلقا فكل مختلفين لم يلزم ما قيل وما المانع من كونهما متلازمين بحيث لا ينفك احدهما
عن الاخر ولا يلزم من جواز الانفكاك في بعض المختلفات جوازه مطلقا ولهذا فان التحيز مع الجوهر من المختلفات ولا انفكاك
لاحدهما عن الاخر على اصل المستدل وانما يحجه مذهب الاستاذ ابي اسحق فانما يلزم ان لو قيل ان ارادة الشيء عين الكراهة
لضد ذلك الشيء مطلقا وليس كذلك وما المانع من ان يكون ارادة الشيء عين الكراهة لضد ذلك الشيء مشروطا بالعلم
بما كان اصل الكراهة للشيء او الارادة له مشروطا بالعلم به فان قيل لو جاز ان يكون ارادة الشيء عين الكراهة لضده
العلم بالشيء جهلا بضده وهو محال فانه لا يلزم من العلم بالسواد الجهل بالبياض ونحوه قلنا هذه دعوى مجردة
من غير دليل جامع فلا يصح كيف وان الاتفاق واقع على ان الارادة للشيء كراهة لعدم ذلك الشيء لما يبقى للارادة و

وما لزم

129

في ان الارادة الحادثة لا توجب المراد

بلغ

وما لزم ان يكون العلم بوجود الشيء جهلا بعدمه **الفصل الرابع** في ان الارادة الحادثة لا توجب المراد مذهب
الاشاعرة ان الارادة لا توجب المراد ووافقهم الجبائي وابنه وجماعة المتأخرين من المعتزلة وذهب النظام والعلاف
وجعفر بن حرب وطائفة من قدماء البصريين الى ان الارادة توجب المراد اذا كان المراد فعلا للمريد وكانت الارادة
قصدا الى ايقاع الفعل المقدور وعند زوال الموانع واما ان كانت الارادة عزما او كانت الارادة لفعل الغير فلا
احتج اصحابنا على امتناع كون الارادة موجبة للمراد بما سلف لنا في امتناع كون القدرة الحادثة موجبة للمقدور
فعليك بنقله الى هيهنا واما النظام فقال اذا اراد المريد الحركة الى الجهة اليمنى تقديرا وكانت ارادته قصدا لايقاع الفعل
مع ارتفاع الموانع فاما ان يقال بجواز وقوع الحركة في الحالة الثانية من وجود الارادة الى جهة غير الجهة اليمنى او لا
لا بد من وقوع ما قصده من الحركة لا جائز ان يقال بالاول والا فتلك الحركة اما ان يقع مرادة او غير مرادة لا جائز ان تقع
غير مرادة والا لامكن مثل ذلك في كل حركة اذ ليس البعض بالاستغناء عن الارادة اولى من البعض وان كانت واقعة
بالارادة فالارادة اما ان يكون مقارنة لها او متقدمة عليها لا جائز ان يقال بالمقارنة لان الارادة متى قصد القصد
الى الشيء يجب ان يكون متقدما على ذلك الشيء ولا جائز ان يقال بتقدمها عليها لان ذلك يجر الى اجتماع الارادتين
لضدين مع العلم بهما في وقت واحد وذلك ممتنع لما سبق فلا بد من القسم الثاني وهو وجوب وقوع ما قصده من الحركة في الوقت
الثاني وهو المعنى بايجاب الارادة للمراد واعلم ان هذه الحجة انما تلزمنا ان لو قلنا بوجوب تاثير الارادة في المراد
بالتخصيص وليس كذلك بل غايته انا نقول بوجوب مقارنتها للمراد من غير تاثير كما قلنا في القدرة مع المقدور ولهذا لا يقول
بكون الارادة موجبة للمراد بسبب المقارنة بينهما من غير تاثير لاحدهما في الاخر والحق من كون المراد موجبا للارادة الا
كما سبق في القدرة وان سمي الارادة موجبة بهذا الاعتبار فلا مشاحة في التسمية بل هذه الحجة لازمة
على المعتزلة القائلين بان الارادة غير موجبة للمراد مع اعترافهم بتاثيرها في صفة المراد والصعوبة …
لكن القول في جوابها بعد الاتفاق منهم على جواز وقوع الحركة في الوقت الثاني من وجود الارادة الى خلاف جهة
الحركة المرادة فمنهم من قال انها تقع مرادة اذ لو وقعت غير مرادة لامكن ذلك في كل حركة لما سبق ثم من هؤلاء
من قال بان الارادة لضد الحركة المرادة او لا تقع مقارنة لها لا متقدمة عليها حتى لا يجتمع ارادتان للضدين في وقت
واحد مع العلم بهما وهو محال لما سبق وهذا هو قول الجبائي ومنهم من قال انها تقع بارادة متقدمة عليها او غير
ذلك لما كانت الارادة ولا وهذا هو قول ابي هاشم ومن المعتزلة القائلين بامتناع ايجاب الارادة للمراد من قال
ان الحركة المضادة تقع في الوقت الثاني من غير ارادة فانها لو كانت مرادة فالارادة اما مقارنة لها او متقدمة عليها
لا جائز ان تكون مقارنة لها لما تقدم ولا متقدمة عليها للمحال المذكور اولا وربما استند بعضهم في وقوعها الى البنية
المخصوصة وكل هذه الاجوبة فمدخولة اما الجواب الجبائي فاما ان يقول بان كل ارادة مقارنة للمراد كما هو المنقول
عنه من احد قوليه واما ان يقول بالمقارنة في صورة الالزام دون غيرها كما هو المنقول عنه في قوله الاخر فان كان الاول
فلا يخفى انه يلزم من مقارنة الارادة للمراد مع تاثير الارادة في صفة المراد ان يكون موجبة للمراد كما قال النظام ومن وافقه

وان كان لنا فيلزمه ان يكون الارادة في صورة المقارنة موجبة وهو خلاف مذهبه ثم ان التزم القول بمقارنة الارادة لاحدى الحركتين وتقدم ارادة الاخرى عليهما او بالعكس واما الجواب عنه فاعلم ان حاصله راجع الى ان الارادة المفروضة اولا لم يكن بتقدير وقوع الحركة المضادة وهو تعلق في القول بعدم ما قيل بوجوده في وقت وجوده والقول بان الحركة المضادة بتقدير وقوعها لا يكون مرادة يوجب ان يكون كل حركة هكذا لما تقدم من حكم اولو بين بعض الحركات بالاستغناء عن الارادة دون البعض وعلى هذا يبطل القول باسناد الحركة المضادة الى البنية المخصوصة **الفصل الخامس** في بيان تعلق الارادة بما لا يجوز اما ما لا يجوز تعلق الارادة به فالمستحيلات كالجمع بين الضدين وانقلاب الحادث قديما او القديم حادثا الى غير ذلك ولا فرق في ذلك بين الغائب والشاهد لكن مع العلم بالاستحالة في الشاهد وكذلك الحكم في ارادة القديم والواجب لان الارادة انما هي التحصيل وتحصيل الحاصل محال وكل ذلك مما لا خلاف فيه بين العقلاء واما ما يجوز تعلق الارادة به فكل ما هو جائز ان يكون في نفسه سواء كان مقدورا للمريد او غير مقدور له وسواء كان وجوديا او عدميا وسواء كان العدم طاريا او اصليا كارادة ان لا يحدث الشيء وذهب بعض المعتزلة الى امتناع ارادة العدم المحض ومنهم من جوز ذلك لكنه لم يصف العدم بكونه مرادا وان تعلقت الارادة به كما قال ابو هاشم في العلم بالمستحيلات والمذهبان باطلان اما الاول فهو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من ارادة ان لا يكون الشيء كما يجد من ارادة كونه وليس ذلك عائدا الى ارادة الضد فانه قد يريد ان لا يحدث ما لا ضد له كالجوهر وليس الفناء ضدا للجوهر ليقال تعلق الارادة به على ما سبق وبتقدير كون الفناء ضدا فانما يكون بعد حدوث الجوهر لا قبله فلا يمكن ان يكون ارادة عدم احداث الجوهر ارادة فنائه وبتقدير تحقق الفناء قبل حدوث الجوهر فقد يريد عدم احداث الجوهر من لا يخطر فناؤه بذهنه واما المذهب الثاني فبطلانه بما ابطلنا به قول ابي هاشم في علم الاسماء ولهذا قيل اذا جوزتم تعلق الارادة بكل جائز وكل باق مما ليس واجبا لذاته جائز فليكن الارادة متعلقة به ولم يقل به احد من العقلاء فقد اجاب عنه الاستاذ ابو اسحق بان ارادة المعتزلة الذي يبقى بها الباقي ممكن واما الباقي من غير بقاء فغير ممكن ولا يتعلق الارادة به وليس بحق فانه ما كان الباقي باقيا بنفسه فالاشكال لازم وان كان باقيا بمعنى فلو قيل لم لا يجوز ان يتعلق الارادة بالباقي مع جوازه ويقطع النظر عن المعنى الموجب للبقاء لم يكن ما ذكره الاستاذ مخلصا والحق في الجواب انه لا امتناع من تعلق الارادة بالباقي وانما الذي يمتنع تعلقها به تجدد وجود الباقي فانه محال على معنى انه محال الحرمين هذا ما قاله الاصحاب في تعلق الارادة بالمراد والواجب انما هو التفصيل في هذا الباب وهو ان يقال ان اريد بالارادة المعنى الذي من شانه تخصيص الحادث بوقت حدوثه وبحالة دون حالة كما سبق في تحقيق معنى الارادة فيمتنع تعلقها بما لا يكون مخصصة له وسواء كان جائزا في نفسه او لم يكن كما سلف في الفصل الثاني من هذا الاصل وان اريد به ما سوى ذلك من القصد والتمني والشهوة والميل وغيره فمسلم وعلى كل حال فلا يتصور ان يكون الفاعل عالما بفعله الا وهو مريد له بموافقة جميع المعتزلة فيما سوى المتولدات من الاسباب فانه لا يجب ان يكون

بلغ

في بحث في تعلق الارادة بما لا يجوز

عندهم

عندهم مرادة وغير مرادة وان كان من افعال فاعل السبب واما الارادة فلو افتقرت في تخصيصها على الارادة لوجب ان يكون تلك الارادة مرادة بارادة اخرى وهل يتعلق ارادة بارادة المعدوم ام لا فذهب اصحابنا الى ذلك لانه لا يتصور فعل من فاعل وهو عالم به ذاكر له من غير ارادة له ومنع الجبائي من ذلك ولهذا لم يكن الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى واما ابو هاشم فانه قال اذا كانت الارادة قصدا الى الفعل مقارنة له او متقدمة عليه كتقدم القدرة على المقدور جاز ان يكون مرادة وان لا يكون مرادة واما ان كانت متقدمة على الفعل بازمنة كانت عزما على الفعل فلا بد وان يكون مرادة وكل ذلك تحيل في دفع سؤال التسلسل على قولهم بان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل احتج اصحابنا بان الاجماع منا ومن المعتزلة منعقد على ان كل مقدور ومعلوم ما عدا موضع النزاع لا بد ان يكون مرادا بارادة مخصصة له وانما افتقر الى تعلق الارادة به من جهة كونه جائزا والمخصص للجائز انما هو الارادة كما سبق تقريره في مسائل الصفات والارادة المقدورة جائزة فكان تخصيصها مفتقرا الى مخصص من جهة الفاعل لها وذلك المخصص هو الارادة ولو امكن استغناؤها مع جوازها عن الارادة المخصصة لاستغنى كل جائز عن المخصص وذلك لما فيه من تخصيص بعض الجائزات دون البعض من غير مخصص فان قيل ما ذكرتموه انما يلزم منه وجود الارادة مع جوازها من غير مخصص بتقدير ان لا يكون مرادة ان لو لم يكن الداعي اليها كافيا في التخصيص فلم قلتم انه غير كاف وان سلم ان لا بد مما ذكرتموه على ارادة الارادة لكن معنا ما يدل على امتناعه وبيانه من وجهين ا انه لو كانت الارادة المقصودة مرادة للفاعل لكانت تلك الارادة الثانية مفتقرة الى ثالثة والثالثة الى رابعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له وهو محال ب انه لو جاز ان يراد الارادة لاكتفى بداعي المراد عن ارادة المراد واما الثالث فانما يلزم ان لو كانت كل ارادة مكتسبة مرادة بارادة مكتسبة وليس كذلك بل امكن قطع التسلسل لانتهائها الى ارادة ضرورية حاصلة للفاعل بخلق الله تعالى فان قيل فلو كانت ارادة المراد معصية فارادته يكون معصية لان ارادة المعصية معصية وهلم جرا فالارادة المخلوقة لله تعالى يكون معصية فلا يكون الرب خالقا لها فقد سبق الجواب عن امثال هذه الشبهة في مسئلة خلق الافعال وما ذكروه من الوجه الاخير فدعوى مجردة ومثل من غير جامع فلا يصح على ما عرف كيف وان ما ذكروه لازم عليهم في الارادة السابقة على المراد بازمنة فانها لا بد وان يكون مرادة على اصولهم كما بيناه فما هو جوابهم ثم فهو الجواب هاهنا **الفصل السادس** في تحقيق متعلق الارادة ذهب القاضي ابو بكر والبصريون من المعتزلة الى ان الارادة اذا تعلقت بقول او فعل فلا بد وان يثبت له حال الذات على ذاته اما في القول فكما لو قال القائل لغيره افعل فاذا اراد به الايجاب او الاباحة او الندب او التعجيز او التسخير او التاديب الى غير ذلك من المحامل فقد افادت الارادة قوله افعل اثبات حال الذات في كل واحد من هذه الصور وهي ما به التمايز بين هذه الجهات وان كان قوله افعل متحدا لا اختلاف فيه واما في الفعل فكالسجود فانه بارادة الله تعالى يثبت له صفة الطاعة وبارادة الصنم يثبت له صفة المعصية وان كان السجود متحدا لا اختلاف فيه الى نظائره ولهذا قال الكعبي ان قوله افعل وهو موجب خلاف قوله لا تفعل وهو خلاف الفهم وفي ذلك نقض احتجاج الثاني ونحوه بان الارادة لا بد له من مراد وانه يستحيل وجود ارادة لا مراد لها

في تحقيق تعلق الارادة

كما يستحيل وجود علم لا معلوم له وقدرة لا مقدور لها ومتعلق الارادة في هذه الجهات القول بقوة الفعلية البرهو
نفس الفعل اذ القول لعدم الاختلاف فيعلم بين الا ان يكون صفة زائدة عليه وايضا فان العاقل يجد من نفسه
التفرقة بين هذه الاقوال والافعال وليست التفرقة عائدة الى ما به الاتفاق من القول او الفعل فلم يبق الا ان يكون
عائدة الى ما به الافتراق وذلك هو المطلوب والحق عندي في ذلك ان ما ذكره القاضي في الدلالة على ان متعلق الارادة
في الصور المذكورة ليس هو نفس القول والفعل المطلقين بل امر زائد عليهما مسلم لا مرية فيه لكنه ان اراد بذلك
الامر الزائد الذي هو اثر الارادة صفة وجودية وحالة ثبوتية للفعل والقول في جهاته المختلفة فهو ممنوع الا كما
الارادة مؤثرة في حدوث تلك الصفة وثبوتها او يلزم من ذلك ثبوت اخص صفة القدرة للارادة وان يكون الارادة
قدرة والقدرة ارادة وهو قلب لكل واحد من الصفتين كيف وان العاقل اذا بحث مع نفسه وتطلع بعقله بنظر
منصف علم ان قول القائل ما لكونه موجبا كهو حالة لكونه ناديا او انه ليس لاحدهما صفة ثبوتية تبيان بها عن الاخر
وبه يبطل قول الكعبي لاختلافهما في انفسهما وان اراد بذلك صيغة افعل المقدورة مما يجوز ان يرد للوجوب تارة
والندب اخرى او ان كل واحد من الجائزين فيتعلق القدرة من جهة حدوثه ووجوده او ان يتعلق الارادة بعين احد
الجائزين لان يوجد بالقدرة بدلا عن الاخر فهو الحق وان اراد غير هذين المحملين فلا بد من تصويره وبيان وجوده
وهو غير متصور ولا مبرهن واذ اتينا على ما اردنا من الاصول فنعود الى المقصود في بيان ان كل كائن مراد لله تعالى وما ليس
بكائن ليس مراد الله **القول بان كل كائن مراد [illegible] ما ليس بكائن غير مراد الكون** مذهب اهل الحق من اصحابنا
ان كل جائز فهو كائن مراد الله تعالى وان كل جائز ليس بكائن غير مراد له واتفقوا على صحة اسناد جميع الكائنات الى قدرته
جملة بقولهم جميع الكائنات مرادة لله تعالى واختلفوا في جواز اسنادها اليه مفصلا فمنهم من منع من ذلك ومن
ان يقال الكفر والفسوق مراد لله تعالى لحذر ان يتخيل السامع ان الارادة هي الامر كما ذهب اليه بعض العلماء وان الكفر والفسوق
مامور به وعند توقع الالتباس في الاطلاق يجب التوقف فيه على ورود الشرع ولم يرد وهذا كما امتنع ان يقال الا
وبالنص خالق كل شيء ولا يقال خالق المستقذرات والنجاسات والكلاب والخنازير وان كانت مخلوقة له وكما يقال
كل شيء في العالم لله تعالى بالاضافة الملكية ولا يقال الزوجة والاولاد لله تعالى وان كان في العالم الزوجة والاولاد هم
مضافون الاضافة بملك وليس ذلك الا لما فيه من احتمال اللبس فيتوقف على ورود الشرع بالاطلاق ومنهم من جوز
ذلك وقال ان الله تعالى مريد للكفر والفسوق معصية ومعاقبا عليه ومن اصحابنا من فصل بين قوله ان الله مريد للكافر
الكفر وبين قوله مريد الكفر فاجاز الاول ومنع الثاني لا يشعر بالرضى بالكفر بخلاف الاول واما المعتزلة
فانهم قالوا ما كان من افعال الله تعالى فهو مراد له بارادته الحادثة على ما اصله مذهب الجبائي وابنه وما كان
من افعال العباد المكلفين فان كان واجبا اراد وقوعه وكره تركه وان كان حراما كره وقوعه ولا يريد وقوعه وان كان
مندوبا اراد وقوعه ولا يكره تركه وان كان مكروها كره وقوعه ولا يريده وان كان مباحا فلا يريده ولا يكرهه وما كان
من افعال غير المكلفين كالصبيان والمجانين والبهائم فحكمها حكم الافعال المباحة من المكلفين واما احتجاج اصحابنا في

القول بان كل كائن مراد لله تعالى وما ليس بكائن غير مراد الكون

بلغ

الاول

١٨١

الاول وهو ان كل جائز كائن فهو مراد الله تعالى ان كل كائن فهو مخلوق لله تعالى وكل مخلوق لله تعالى فهو مراد له وكل كائن
مراد له اما بيان المقدمة الاولى فما سبق في الاصل الذي قبل هذا الاصل واما المقدمة الثانية فهو ان كل مخلوق
لله تعالى فلا بد وان يكون جائز الوجود وجائز العدم والا كان واجبا لذاته او ممتنعا وخرج عن كونه مخلوقا وكل
ما لا بد له من مخصص في وجوده وحدوثه والا لزم وجود احد الجائزين من غير مخصص وهو ممتنع فاذن كل مخلوق
لله تعالى لا بد له من مخصص وكل ما لا بد له من مخصص لا بد وان يكون مرادا اذ لا مخصص غير الارادة كما سبق وكل مخلوق
لله تعالى فهو مراد وليس مخلوقه مراد المخصص الارادة غيره والا خرج عن كونه مستند الخلقة وهو محال فاذن كل كائن فهو مراد
لله تعالى وفي الطرف الثاني وهو ان ما ليس بكائن فهو غير مراد الكون فهو ان ما ليس بكائن من الجائزات فلا بد وان يكون الرب
تعالى عالما بانه لا يكون والا كان جاهلا والجهل على الله تعالى محال كما سبق ويلزم من علمه بانه لا يكون استحالة الكون والا
لانقلب العلم جهلا لتقدير الكون والعلم باستحالة وقوع الشيء معلوم بالضرورة انه لا يريده ولانه لو اراده فاما ان يقع مراده
او لا يقع والاول يلزم منه انقلاب العلم جهلا والثاني يلزم منه ان يكون عاجزا قاصرا عن تحقيق مراده والكل على الله
تعالى محال ويعضد هذه الدلائل العقلية اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن من غير نكير وهو دليل على الطرفين فان قولهم ما شاء الله كان يدل على الطرف الثاني
وهو ان كل ما ليس بكائن فهو غير مراد الكون لانه لو كان مراد الكون ولم يكن لكان على خلاف قولهم ما شاء الله كان وقولهم
وما لم يشأ لم يكن دليل على الطرف الاول وهو ان كل كائن فهو مراد الكون له لانه لو لم يكن مرادا له لكان كونه على خلاف
قولهم وما لم يشأ لم يكن فان قيل لا نسلم ان كل كائن مخلوق لله تعالى على ما سبق في الاصلين المتقدمين وان سلمنا ان كل كائن
مخلوق لله تعالى ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون مريدا له وما ذكرتموه وان سلم دلالته لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه
من سبعة اوجه الاول ان الكفر والمعاصي الواقعة منهي عنها وكل منهي عنه فهو مكروه وغير مراد الكون اما انها منهية
فبالاجماع واما انها مكروهة غير مرادة الكون فمن وجهين أ انه لو جمع الناهي بين قوله نهيتك عن كذا واريده منك
ولست كارها له لكان في نظر اهل اللسان والعقل متناقضا ب ان قوله لا تفعل قد يرد بمعنى النهي كقوله تعالى ولا
تقربوا الزنا ولا تاكلوا مال اليتيم الى غير ذلك وقد يرد بمعنى التحقير كقوله تعالى ولا تمدن عينيك ولسان الفاقة كقوله
تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وللدعاء كقوله تعالى ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ومع الياس كقوله
تعالى لا تعتذروا اليوم وللارشاد كقوله تعالى لا تسالوا عن اشياء والمميز للنهي عن غيره من المحامل ارادة ترك الفعل
وكراهته الثاني ان الكفر والمعاصي من الكائنات فلو كانت مرادة لله تعالى لكان فاعلها موافقا لارادة الله تعالى مطيعا له
على ان موافقة المريد فيما اراد طاعة له فان من اراد من غيره الطاعة فقال اي فصل ما تريد طاعة له قال الشاعر
رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع لو لم يجب الى ما اراد وفيه لمخالفة الطاعة الى الارادة ويدل
عليه من السنة قوله صلى الله عليه وسلم لعمه العباس قال ابو طالب ان طاعة الله لك اي تعالى الاد ما تريد ويلزم من كون
الكافر والعاصي مطيعا لكفره ومعصيته ان يكون مستحقا للثواب وهو باطل بالاجماع الثالث ان من جملة الكائنات السفه

والظلم فلو كان الرب تعالى مريدا له لكان سفيها ظالما مذموما والرب تعالى منزه عن ذلك انه من الكائنات
القبائح وارادة القبائح قبيحة فلو كان الرب تعالى مريدا للقبائح لكانت ارادته قبيحة وهو منزه عن ذلك الخامس هو ان الله تعالى
عالم حكيم وداعية الحكمة صارفة عن فعله ولجميع ما تقدم في التجويز والتعديل لا مصلحة في ارادة الكفر والمعصية لكونه
موجبا لمكافاة فلا يكون مريدا له السادس انه لو جاز ان يكون فاعلا للكفر والمعصية مريدا لهما فلا مانع من كونه
خالقا له وهو غير مريد له السابع المعارضة بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والعسر من جملة الكائنات
ومنها قوله تعالى والله لا يحب الفساد وقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وهذه النصوص كلها دلت على ان الكفر والفساد
والظلم غير مراد الله تعالى وهي من جملة الكائنات سلمنا ان كل كائن مراد الله تعالى ولكن لا نم ان كل ما ليس بكائن غير مراد
الكون قولكم لا بد وان يكون الرب تعالى عالما بانه لا يكون مسلم ولكن لا نم استحالة كون ما علم الله انه لا يكون كائنا
سلمنا استحالة كونه فلا نم استحالة ارادة ما علم الله انه لا يقع على وفق الارادة ولهذا فان كل احد يريد البقاء
سنة او اكثر وان علم بالقطع بقول نبي صادق مخبر عن الله تعالى انه لا يبقى تلك المدة قولكم ولانه اما ان يقع مراده
او لا يقع لم قلتم انه يمتنع ان لا يقع قولكم يلزم منه ان يكون عاجزا قلنا انما يلزم ان لو تحقق مراده بمعنى انه قصد ايقاعه والعجز
فيما هو من فعله اذا لم يقع وهو مراد له او لا من فعله الاول مسلم والثاني مم ولهذا فان في الشاهد من اراد القيام والقعود
وما هو من افعاله ولم يتمكن منه عد عاجزا بخلاف من اراد من غيره القيام والقعود ولم يفعل فانه لا يعد عاجزا وان
نسلم انه لا يقع من مراد الله تعالى ما هو من فعل غيره لا ما هو من فعل نفسه وان سلمنا امكان تحقق العجز بالنسبة الى فعل الغير
في حق من يقدر على اضطرار ذلك الغير الى مراده او في حق من لا يقدر الاول مم والثاني مسلم والايمان في حق كل من الكافر و
ان لم يكن من فعل الله تعالى فهو قادر على اضطراره اليه بما يلجئهم اليه بحيث تظل اعناقهم لها خاضعة على ما قال تعالى ان نشا
ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين وقال تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولجمعهم
على الهدى قسرا والذي يدل على ذلك انه لو قال انسان لعبد ضعيف الحال عظيم في دست مملكته والاعوان من حوله
واخذ بسبيه ويليه فانا نعلم من الملك انه لا يبدله من ... ولا يعد ذلك عجزا مع العلم بقدرته على ردعه وزجره ولا
قصور سلمنا امكان العجز والقصور مطلقا ولكن لا نم بالنسبة الى من يتضرر وينتفع بوقوع مراده ومن عدمه الا في نفسه
الى من ليس كذلك الاول مسلم والثاني مم والرب تعالى يتقدس عن الاضرار والانتفاع فلا يعد فاتا ولا عاجزا
لعدم نفوذ ارادته سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع ارادة ما لم يقع لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه ان الله
تعالى امر بالايمان والطاعة ويلزم من كونه مامورا ان يكون مرادا لله تعالى والذي يدل على ذلك وجهان الاول انه لو قال الامر
لغيره بين قوله امرتك بكذا ولا اريده منك كان متناقضا كما عرف في النحو بيان قول القائل لغيره افعل ... الثاني ان صيغة الامر
كقوله تعالى اقم الصلاة والندب كقوله تعالى فكاتبوهم والارشاد لقوله تعالى واستشهدوا والاباحة كقوله تعالى فاصطادوا
والتاديب كقوله عليه السلم لابن عباس كل مما يليك والامتنان كقوله تعالى كلوا مما رزقكم والاكرام كقوله تعالى
ادخلوها بسلام والتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم والتسخير كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين والتعجيز كقوله تعالى كونوا

حجارة

حجارة او حديدا والاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم والتسوية كقوله تعالى كونوا قردة خاسئين
فاصبروا او لا تصبروا والانذار كقوله تعالى كلوا وتمتعوا والدعاء كقول القائل اللهم اغفر لي والكمال القدرة كقوله
تعالى كن فيكون والتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي وانما يتعين للايجاب بارادة المامور به فدل على
انه يريد الايمان من الكافر لكونه مامورا به ومع ذلك فهو غير واقع سلمنا ما ذكرتموه من الاستشهاد بقول اهل الاجماع
ما شاء الله كان وما لم يشا لم يكن فهذا من الاطلاقات والظواهر الظنية في القطعيات وهو ممتنع وايضا فان من مذهبكم
ان العموم لا صيغة له وعند ذلك فلا مانع من حمل هذا الاطلاق على بعض الافرادات دون البعض وان كان ظاهرا في العموم
فهو معارض باجماع الامة وهو ان الاطلاق شايع بقولهم استغفر الله مما كرهه الله من غير نكير وذلك يدل على ان المعاصي
واقعة مع كراهة الله تعالى لها ويلزم من كونه كارها لها ان لا يكون مريدا لها سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان كل كائن مراد الله
تعالى وان كل ما ليس بكائن ليس مراد الكون ولكنه معارض بما يدل على عدم ذلك وذلك لانه لو كان كما ذكرتموه فكل
ما هو مراد الله تعالى فلا بد من وقوعه وما ليس بمراد فممتنع الوقوع ويلزم من ذلك ان يكون العبد مضطرا الى ما يفعل وملجأ اليه
وما لا يفعله على وجه لا يتمكن من الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل وهو خلاف الحس ويلزم منه ابطال الامر والنهي
والثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي وهو خلاف الشرع والدين وخلاف اجماع المسلمين والجواب قولهم لو
كان كل كائن مخلوقا لله تعالى فقد سبق دليله فيما تقدم في الاصل الثاني قولهم لو كان مريدا له لكان فاعلا له قولهم الكفر والمعاصي
منهي عنها مسلم قولهم كل منهي عنه يكون غير مراد الكون قلنا لا نم ان كل منهي غير مراد الكون والمكروه والقبيح والمنهي
انما هو كونه معصية لا نفس حدوثها كما سبق في اضداد الارادة قولهم لو قال القائل لغيره انهاك عن كذا واريده ووقع
منه ولا اكرهه كان متناقضا لا نم ذلك وكيف يستقيم والسيد المعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده المتوعد منه
بالعقاب اذا اعتذر عن ذلك بمخالفة العبد لنهيه عنه فانه ينهاه بين يديه عن فعل من الافعال طلبا للخلاص من عقاب
السلطان فانا نعلم انه لا يكون منه الفعل الذي نهاه عنه بل يكون مريدا منه ان لا يفعل تحقيقا للمخالفة وبسط العذر مع
ذلك يعد العبد مطيعا بتقدير الامتثال وعاصيا بتقدير المخالفة ويتحقق عذر السيد بتقدير المخالفة ولولا ان
ما اتى به مستلزم لتحقق شيء من ذلك قولهم انما يتحقق صرف قوله لا تفعل الى النهي دون غيره من المحامل بكراهية الفعل
المنهي عنه لا نم ذلك وما المانع من الصرف بقرينة اخرى غير ما ذكروه وما المانع ان يكون الصارف القرائن الدالة على
اللوم بتقدير الفعل والثناء بتقدير الترك قصدا قولكم الكفر والمعاصي من الكائنات مسلم قولهم لو كان مرادا لله لكان
الكافر والعاصي مطيعا لموافقة الارادة قلنا الكفر والمعصية من حيث هو حادث مراد الله تعالى لا من حيث هو كفر ومعصية
على ما سبق وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الكافر بكفره والعاصي بمعصيته مطيعا وان سلمنا ان الكفر والمعصية مراد من حيث هو كفر ولكن لم
تحقق الطاعة بفعل المراد من حيث هو مراد بل من جهة كونه مامورا به فالطاعة ملازمة للامر دون الارادة
ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال مطاع الارادة ومنه قوله تعالى حكاية عن قول موسى لهرون عليهما السلم افعصيت
امري ولم يقل ارادتي والذي يدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة امور ثلاثة الاول انه لو اراد مريد من شخص شيا فوقع المراد

ارادات

ما يشاءهم

فعل ذلك الشخص على وفق ارادة المريد من غير شعور الفاعل بارادة المريد فانه لا يكون طاعة وان تحقق ما ذكرنا
من موافقة الفعل للارادة ب انه لو كان الفعل على وفق الارادة طاعة للمريد لكان من اراد فعل امر ففعله يكون مطيعا
لنفسه وهو ممتنع ولهذا فانه لما كان امتثال الامر طاعة امتنع امر المرء لنفسه ج انه لو كان موافقة الارادة
طاعة لكان موافقة المريد في ارادته طاعة له ولهذا فان من اراد اظهار الخضوع لغيره لا يفرق بين قوله انا فاعل ما تريد
وبين قوله اني مريد لما تريد ولو كان كذلك لكانت ارادة الواحد منا بموت الانبياء وايضا او بلوغ طاعته لله تعالى
لموافقة الارادة البارى تعالى له وهو محال وبه يبطل ما ذكروه من قولهم ان من اراد اظهار الطاعة لغيره قال انا افعل ما
تريد واما الشعر فبتقدير ان يكون ممن يحتج بقوله في اللغة فلا حجة فيه اذ المذكور فيه التمني والتمني ليس بارادة والا
كان الرب تعالى متمنيا لكونه مريدا ولو موافقة المتمني ليس طاعة بالاتفاق وان قيل انه يجوز التمني عن الارادة فليس ذلك
القول بانه يجوز عن الامر وان سلمنا ان موافقة المريد في ارادته طاعة ولكن مطلقا او بشرط ان يكون الآتي بالفعل قاصدا
لموافقة الارادة الاول مم على ما تقدم والثاني مسلم ولكن الكافر لا ياتي بالكفر لقصد موافقة الرب تعالى فلا يكون
مطيعا بذلك قولهم لو كان مريدا للسفه والظلم لكان سفيها ظالما لما سبق جوابه في خلق الاعمال قولهم ان ارادة القبيح قبيح
مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح الذاتي وقد سبق بطلانه قولهم رعاية الصلاح في فعله واجب لطلب ابطاله ما سبق
في التعديل والتجويز قولهم اذا جاز ان يكون امرا بشيء وليس مريدا له جاز ان يكون فاعلا للشيء ولا يكون مريدا له فعن
دليل جامع فلا يقبل كيف والفرق حاصل وذلك لان الامر لا يتوقف عليه وجود المأمور بخلاف الارادة في الايجاد وقولهم
كون الحادث جائزا تخصيص الجائز دون مخصص محال كما سبق واما النصوص فقد سبق جوابها في مسئلة الارادة قولهم
لا امر باستحالة كون ما علم انه لا يكون قلنا لانه لو وقع لانقلب علم البارى جهلا وهو محال لو وقع ما لم يعلم فهو ممتنع لغيره
لما انه لا لذاته بل لغيره وما لغيره [illegible] والمحال لذاته من جهة انه لا يقع قولهم لا امر باستحالة ارادة ما علم انه لا يقع قلنا
استحالة ذلك مما يعلمه كل احد من نفسه وما ذكروه من المثال خلاف انه ارادة بل هو تمن والتمني على القبيح قولهم الجبر
المقصود انما يلزم من [illegible] من ضل بنفسه لا انما هو من ضل بغيره فهو مبني على فاسد اصولهم ان ثم خالقا غير الله وقد ابطلناه
وقد ابطلناه في مسئلة الاصل الثاني وبينا انه لا خالق الا الله تعالى ولا مبدع سواه قولهم انما يكون العبد مختارا لو علم ان يكون
قادرا على اسطرار العبد على ما يريد قلنا الاضطرار بطريق اظهار الآيات وانواع المخوفات اما ان يكون مفضيا
الى الايمان بحق من لا يعرف الله او بحق من لا يعرف الاول مم لان المعرفة حاصلة له وتحصيل الحاصل محال والثاني
ايضا مم لان من لا يعرف الله تعالى لا يعلم ان المقصود من ذلك الانقياد الى معرفته فلا يكون مفضيا الى المعرفة فان قالوا ان الله
تعالى يقيض له ملكا يقول له انك ان لم تعرف بحوث من هذه المهالك وان لم تؤمن سلط عليك كذا هلكت فنقول الايمان بالملك
فرع الايمان بالله تعالى فمن لا يصدق بالله لا يكون ان يصدق بالملائكة فما الذي يؤمنه ان يكون المخاطب له شيطانا
لا ملكا ثم وان سلمنا امكان معرفته بذلك ولكن لا نم ان ظهور الآيات وانواع المخلوقات مما يوجب الاضطرار الى
الايمان ويدل عليه قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا

ليؤمنوا وقوله تعالى وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ثم وان سلمنا انه لزوم الاضطرار الى الايمان
من ظهور الآيات غير ان القول بالاضطرار منهم لا يصح فان المقصود من التكليف بالايمان والطاعة عندهم انما هو
النعيم المقيم وازالة العذاب الاليم وذلك لا يحصل عندهم بالاضطرار بل انما يحصل بالاختيار وعند ذلك فالتكليف
بالايمان مع عدم حصول الغرض منه والحكمة المطلوبة يكون قبيحا والقبيح يستحيل صدوره عن الله تعالى عندهم
واما ما ذكروه من الآيات فظواهر غير يقينية محتملة للتأويل والتخصيص وللمعارضة كيف وان قوله تعالى
فظلت اعناقهم لها خاضعين وقوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى اما ان يكون ذلك بطريق الاضطرار او لا
بطريق الاضطرار فان كان بطريق الاضطرار فهو قبيح عندهم على ما سبق وان كان لا بطريق الاضطرار فلا يكون
الايمان لازما وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ضربوه من مثال الملك قولهم انما يوصف بالنقص والقصور من تضرر
وينتفع قلنا فيلزم على قولهم ان لا يوصف البارى تعالى بالنقص والقصور بتقدير عدم نفوذ ارادته في التمام
وهو محال بل يلزم ايضا ان لا يوصف الجمادات بالنقص نظرا الى ما فاتها من كمالات الحيوانات لعدم تضررها وانتفاعها
وهو ايضا ممتنع قولهم يلزم من كون الايمان مأمورا ان يكون مرادا فقد بينا ابطال الملازمة للارادة للامر في مسئلة الكلام بما
ذكروه في التقرير من الوجهين فجوابهما على ما عرف في النهي قولهم ما ذكرتموه من الاجماع فهو ظني فلا وان كان ظنيا الا انه لا بد
الاستدلال بل انما ذكرناه لبيان ان ما ذكرناه على وفق الدين واجماع المسلمين بخلاف ما ذكروه وقولهم العموم عندكم لا صيغة له
قلنا بمعنى انه ليس ثم صيغة تقتضي بمجردها العموم مع قطع النظر عن القرائن والقرائن فيما نحن فيه ظاهرة على ارادة العموم
من قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فانهم انما يوردون ذلك في معرض التعظيم لله تعالى واعلاء شأنه فلا يمكن ان يقع
بتخصيص هذا المعنى بعود تشبيهه في افعال العباد اذ الواحد منا ايضا بهذه المثابة ولا لما ذكرنا من تخصيص الرب
تعالى بذلك وما ذكروه من المعارضة بقولهم استغفر الله مما يكره فيجب حمله على النهي عنه لا على ما ينافي الارادة فان تسمية المنهي
مكروها شائع ذائع وهو الاولى جمعا بين الدليلين اذ هو اولى من تعطيل احدهما قولهم ما ذكرتموه يلزمه ان يكون العبد مضطرا
الى الخروج عما قدره قلنا هذا لازم عليكم في العلم فان ما علم الله تعالى وقوعه فلا بد من وقوعه وما علم عدمه فلا بد من عدمه ويخرج
العبد بذلك عن الاختيار كما قلتم في الارادة وما هو الجواب في العلم هو الجواب في الارادة

النوع السابع في اسماء الله الحسنى

وتشتمل على ثلثة فصول ا في الاسم والتسمية والمسمى ب في ماخذ جواز تسمية الاسماء الحسنى ج في معاني الاسماء الحسنى

الفصل الاول في الاسم والتسمية والمسمى

اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى واختلفوا في الاسم فذهب
الاكثر من اصحابنا وبعض العقلاء الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة والاسم هو نفس المدلول سواء كان المدلول وجودا
او عدما خلافا للشذوذ من اصحابنا في قوله ان قول القائل معدوم تسمية لا مسمى لها الظنه ان الاسم لا يكون الا شيئا
ثم اختلف هؤلاء في الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فقال بعضهم كالاستاذ ابي بكر بن فورك وغيره ان كل اسم هو المسمى بعينه وانه
اذا قال القائل الله فقوله دال على اسم هو المسمى بعينه واذا قال الله عالم او خالق فقوله دال على الرب الموصوف بكونه عالما او خالقا
وقال بعضهم الاسماء منقسمة فمنها ما هو عين المسمى كالموجود والذات ومنها ما هو غير المسمى ككون البارى خالقا

فان المسمى بكونه خالقا وفاعلا ذاته والاسم هو نفس الفعل والخلق وفعله وخلقه غير ذاته ومنها ما هو ليس نفس المسمى
ولا غيره كاتصاف الرب تعالى بصفاته النفسية ككونه عالما قادرا ونحوه فان المسمى ذاته والاسم علمه وقدرته وعلمه
وقدرته ليس نفس ذاته ولا غيرها كما سبق في الصفات وذهبت المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض
المتأخرين من اصحابنا وذهب الاستاذ ابو نصر بن ابي ايوب الى ان الاسم مشترك بين التسمية والمسمى وانه قد يرد تارة
ويراد به التسمية وتارة ويراد به المسمى فما قام الدليل فيه على عوده الى التسمية دون المسمى وبالعكس وجب اتباعه والا فالواجب
على الوقف وهو قريب من مذهب اهل اللغة احتج اصحابنا على ان الاسم غير التسمية بالنصوص واللغة والاجماع
اما النصوص فقوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى اي ربك لاستحالة كون الاقوال الدالة عليه مسبحة وايضا قوله تعالى
تبارك اسم ربك والمراد تبارك ربك لاستحالة اتصاف التسمية بذلك وايضا قوله تعالى ما تعبدون من دونه الا
اسماء سميتموها والمراد به الاصنام لا نفس الاقوال الدالة عليها فانهم ما كانوا يعبدون اقوالهم وايضا قوله تعالى
ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والمراد به ذكر الله لا نفس التسمية اذ التسمية نفس الذكر فلو اراد بالاسم نفس
الذكر لكان معناه ولا تأكلوا مما لم يذكر ذكر الله عليه وهو ممتنع واما اللغة فمن وجهين الاول قول سيبويه
الافعال امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء والاحداث انما هي صدور من المسميات لا من القول والثاني قول
لبيد الى الحول ثم اسم السلام عليكما والمراد من قوله اسم السلام نفس السلام الذي هو متبادر الى الذهن عند اطلاق القول
السلام واما الاجماع فهو ان الامة من المسلمين مجمعة قبل ظهور هذا الخلاف على ان الاسماء الحسنى كانت لله تعالى ازلا
ولو كانت الاسماء هي التسميات اي الاقوال الدالة والعبارات لكانت العبارات الدالة قديمة او لما كانت الاسماء الحسنى
قديمة وكل واحد من الامرين ممتنع وايضا فان اهل المعقول متفقون على ان المسميات لها اسماء وان سكت المسمون عن التسميات
والاقوال الدالة واذا ثبت ان الاسم مغاير التسمية فيمتنع ان يكون الاسم هو المسمى مطلقا بل لا بد من التفصيل الذي ذكرناه
لانا نعلم بالاضطرار اختلاف المدلولات في قول القائل الله عالم والله خالق وان كل واحد منهما يدل
من معنى مغاير لما انبأ عنه القول الآخر ذلك مع اتحاد المسمى ممتنع وعلى هذا فكل تسمية من حيث انها صفة للقائل بها
اسم لا يدخلها الصدق والكذب وان دخلها ذلك من حيث كونها اخبارا وليس كل اسم تسمية فان العلم اسم لمن هو صفة له
وليس تسمية فانه ليس بقول له ولو قال الله تعالى كلاما صدق في الاسم والتسمية هو المسمى فيه واحد التسمية كلامه وهو الاسم بكلامه
وهو المسمى ولو قال الله تعالى انا الله فالاسم هو المسمى والتسمية كلامه وليست عين المسمى ولا غيره ولو قال تعالى انا العالم فالتسمية قوله
والاسم علمه والمسمى ذاته وليس كل واحد من التسمية والاسم والمسمى هنا هو عين الآخر ولا غيره ولو قال الله تعالى انا الخالق فالتسمية
قوله والمسمى ذاته وليست التسمية هنا عين المسمى ولا غيره والاسم هو الخلق وهو غير التسمية ولو قال الواحد منا الله اعلم
والله خالق فالتسمية هي قول الواحد منا والله هو غير الاسم والمسمى في جميع هذه الصور وفي الصورة الاولى الاسم هو المسمى
وفي الثانية الاسم ليس عين المسمى ولا غيره وفي الثالثة الاسم غير المسمى فان قيل المراد من النصوص المذكورة انما هو المسمى
بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية وعليه يحمل كلام سيبويه ولبيد

التأويل

التأويل بما سنذكره من قريب والمراد بالسلام في قول الشاعر انما هو الله تعالى اذ السلام من اسمائه على ما يأتي ولما
الاجماع على الاسماء الحسنى في الازل فلا يمكن التمسك به اما على اصلكم فانه وان تعددت الاقوال الحادثة ازلا
فالاقوال القديمة غير متعددة عندكم فما المانع من اولية الاسماء الازلية الاقوال القديمة عندكم واما عندنا
فالواجب الحمل على ان الاسماء الحسنى كانت له في الازل بالقوة والامكان وعليه يجب حمل اتفاق العقلاء على الاسماء
وان سكت المسمون ويدل على ما ذكرناه من التأويل في جميع ما ذكروه من ثلثة الاول هو ان الاسم في اللغة مشتق
من السمة وهي العلامة وذلك انما يتحقق في الاقوال الدالة دون المدلولات الثاني انه لو كان الاسم هو المسمى للزم
تعدد الاله ضرورة انعقاد الاجماع على تعدد اسمائه وانه تسعة وتسعون اسما والتعدد في الاله محال الثالث
انه لو كان الاسم هو المسمى لكان المسمى النار عارضا عليها او هو مع الجواب ان ما ذكروه حمل النصوص وقول سيبويه
ولبيد الى الاسماء في الكلام وهو ممتنع الا لضرورة ولا ضرورة فما استدل ما ذكروه من دليل التأويل واما حمل السلام
في قول الشاعر على الله تعالى فبعيد لما حققناه من ان المتبادر الى الفهم عند اطلاق لفظ السلام انما هو السلام المعهود
وقولهم ما المانع على اصلكم من قدم الاسماء المقدم الاقوال الربانية فقلنا نحن انما ذكرنا الاجماع من هذا الوجه بطريق
الالزام على الخصوم وهم فلا يعتقدون في قولا مدعيا الا انا ذكرناه استدلالا على ما نعتقده وما ذكروه من الحمل على
القوة والامكان فتأويل لا بد له من دليل وكذلك القول في تأويل اجماع العقلاء وما ذكروه من الدليل الاول
في التأويل فما لا يدل على اختصاص الاسم بالسمة فان كل شيء وعلامة مخصوص بعين وذلك متحقق في مدلول
لفظ الاسماء واما الدليل الثاني فانما يلزم من اعتقد كون الاسماء متعددة والمسمى واحد وانما يلزم ان لو كان
متعددة بتعدد الاسماء وانها منقسمة الى اسماء ذات واسماء صفات واسماء افعال فلا يلزم على هذا
القائل اشكال وهو ان هذا وان ساعد في اسماء الذات والصفات والافعال فغير مساعد في اسماء الذات
مع تعددها واتحاد الذات وذلك نحو تسميته ذاتا موجودا الها او لا جواب عنه الا باعتقاد عدم تعدد اسماء
الذات مع اتحادها واعادة كل اسم الى صفة تدل على نفس الذات كما ذكره القاضي ابو بكر او ان التعدد في التسمية لا في الاسم
واما الدليل الثالث فانما يلزم ان لو كان الاسم هو القول الدال وهو المسمى وليس كذلك على ما حققناه

الفصل الثاني

في ماخذ جواز تسميات الاسماء الحسنى وليس ماخذ الجواز في ذلك دليلا عقليا ولا قياسا لفظيا والا
كان تسمية الرب تعالى فقيها عاقلا مع صحة معاني هذه التسميات في حقه وهي العلم والفقه اولى من تسميته بالمكر
والخديعة والكيد والوكل مع اشكال في ظواهرها بل ماخذ ذلك انما هو الاطلاق والاذن من الشارع فكل ما ورد
الاذن به من الشارع جوزناه وما ورد المنع منه منعناه وما لم يوجد فيه اطلاق ولا منع فقد قال بعض اصحابنا
بالمنع منه وليس القول بالمنع مع عدم ورود المنع منه اولى من القول بالجواز مع عدم ورود الجواز والمنع والجواز
حكمان وليس اثبات احدهما مع عدم دليل اولى من الآخر بل الحق في ذلك انما هو الوقف وهو ان لا نحكم بجواز ولا منع
في ذلك كله الظواهر الشرعية كما هو المتبع في سائر الاحكام وهو ان يكون ظاهر [illegible] مع الاشتراط

القطع كما ذهب اليه بعض الاصحاب لكون المنع والجواز من الاحكام الشرعية والتفرقة بين حكم وحكم في شرائط
القطع في احدهما دون الاخر تحكم لا دليل عليه فان قيل تسميات اسماء الصفات وان كان مفيدا الا ان
ما ورد من تسميات الذات غير مفيد لان المقصود من التسمية انما هو التعريف والتعريف بها اي النفس الذات غير ممكن
اما بالنسبة الى العقلاء فلان علمه بذاته وبغيرها غير متوقف على تسمية ولا غيرها من التعريفات والا كان تعدد
عدم ذلك المعروف جاهلا وهو محال واما بالنسبة الى الواحد منا فلان معرفة حقيقة ذات الله تعالى غير ممكنة على
ما سلف في الصفات قلنا ما ذكرتموه مبني على وجوب رعاية الغرض والمقصود في افعال الله تعالى وقد سبق بطلانه
وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان معرفة حقيقة ذات الله غير ممكنة على ما سبق في الصفات **الفصل الثالث**
في معاني اسماء الله الحسنى والاسماء الحسنى تسعة وتسعون اسما اولها **الله** وهو من الاسماء الخاصة بذاته لا يوصف
به غيره وقد اختلف في مذهبه فذاهبون الى انه اسم علم للذات لا اشتقاق له وذهب ذاهبون الى انه مشتق واصله الا
فيه لا غير انه ادخلت عليه اللام للتفخيم والتعظيم فقالوا الاله ولما كان استعماله كذلك غالبا والهمزة مستثقلة
حذفوا الهمزة وادغموا لام التعظيم في اللام الاخرى فقالوا الله ثم اختلف هؤلاء في جهة اشتقاقه فمنهم من قال
هو ماخوذ من التاله وهو التعبد ومنهم من قال هو ماخوذ من الوله وهو الحيرة وقيل معنى الاله هو القادر على
فيرجع حاصله الى صفة القدرة وقيل هو الذي لا يكون الا ما يريد وقيل هو الذي لا يصح التكليف الا منه وحاصل
هذه الوجوه يرجع الى صفة فعلية وسلبية **الرحمن الرحيم** معناهما مريد الانعام على الخلق فيرجع حاصلهما الى صفة
الارادة وهما بمنزلة الندمان والنديم والرحمن من الاسماء المختصة بالله تعالى دون غيره بخلاف الرحيم وقال ابن عباس
الرحمن بخلقه جميعا والرحيم بالمؤمنين خاصة وقيل الرحيم لاهل الدنيا والرحمن لاهل الاخرة وقيل الرحمن برحم خلقه
والرحيم هو العطوف بالرزق على عباده **الملك** قيل معناه انه يعز من يشاء ويذل من يشاء ويستحيل عليه الاذلال
وحاصله يرجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل هو الملك السالب فيرجع حاصله الى صفة فعلية وقيل هو الذي يولي ويعزل
ولا تصور عليه تولية ولا عزل وهو ايضا راجع الى صفة فعلية وسلبية وقيل هو المتفرد بالعز والسلطان اي متصف بهما
دون غيره والعز هو القدرة فيرجع حاصله الى صفة القدرة وقيل هو ذو الملك والملك خلقه وعلى هذا اختص به الملك انما
يصح فيما لا يزال لا في الازل وقال القاضي ابو بكر هو القادر وعلى هذا فيعود الى صفة القدرة ويكون مسمى بالملك في الازل
لكونه قادرا ازلا والجواهر في حال بقائها وان لم يكن مقدورة الايجاد فلا يخرج عن كونها مملوكة باعتبار القدرة على
ابقائها اما بخلق البقاء لها او بخلق الاعراض التي لا يتم بقاء الجواهر الا بها **القدوس** قيل معناه المنزه عن المعايب فيكون
صفة نفي وقيل هو الذي له الكمال في كل وصف يختص به وقيل هو الذي لا يحده الاوهام ولا تصوره الابصار فيكون صفة
سلبية **السلام** قيل معناه ذو السلامة عما يستحيل عليه من النقايص فيكون صفة سلبية وقيل هو ذو السلام اي الذي
السلامة به ومنه فيكون صفة فعلية وقيل معناه انه يسلم على خلقه ومنه قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم فيكون صفة
كلامية **المؤمن** قيل معناه المصدق لنفسه ورسله فيما اخبروا به تصديقهم اما بالقول فيكون صفة كلامية او بخلق

المؤمن

المعجزة فيكون صفة فعلية وقيل معناه انه يؤمن عباده من الفزع الاكبر اما بان يخلق لهم الطمانينة من ذلك فيرجع الى
صفة فعلية او بان يخبرهم بالامن من ذلك فيرجع الى صفة كلامية وسلبية وقيل معناه ان الحقائق منتسبة له
فيرجع الى صفة العلم وقيل معناه ان القول بقوله لا اختلاف عليه فيه فيرجع الى صفة كلامية وسلبية وقيل معناه
استحالة الزوال عليه فيرجع الى صفة سلبية **المهيمن** قيل معناه الشاهد ومنه قوله تعالى مصدقا لما بين يديه من
الكتاب ومهيمنا عليه اي شاهدا ومنه قول الشاعر ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الالباب
لكن من الائمة من فسر كونه شاهدا بمعنى كونه عالما فيرجع الى صفة العلم ومنهم من فسره بالقول المصدق فيرجع
الى صفة الكلام وقيل معنى المهيمن الامين اي الصادق في قوله وقيل معناه الحفيظ وكل ذلك يرجع **العزيز** قيل هو
الذي لا يرام وقيل هو الذي لا يخالف في مراده وقيل هو الذي لا يخوف بالتهديد وقيل هو الذي لا يحط عن منزلته وقيل هو
الذي لا مثل له وقيل هو الذي لا يحد وقيل هو الذي لا يصح عليه نقص وحاصل الكل يرجع الى صفة سلبية وقيل هو
الذي يعذب من اراد وقيل هو الذي عليه ثواب العاملين فيكون صفة فعلية وقيل هو القادر والعزة هي القدرة
ومنه المثل في قولهم من عز بز اي من قدر سلب وقال الله تعالى فعززنا بثالث فيرجع الى صفة القدرة **الجبار** قيل هو مأخوذ
من الجبر وهو الاصلاح ومنه يقال جبرت العظم فانجبر وقيل هو الحامل الخلق على ما يريد وقيل هو المنيع الذي لا ينال
ومنه يقال للنخلة اذا طالت وقصرت عنها الايدي جبارة وقيل هو الذي لا يمحو عنه التقدير ولا يسفو عنده الذل
وقيل هو الذي لا يجري ما لا يكون ولا يمتلف على ما لا يكون وقيل هو الذي لا يناقش في فعل ولا يطالب بعلة ولا يحجر عليه في مقدور
وقيل هو الذي لا يجب عليه شيء وقال ابن عباس هو العظيم والعظيم هو الذي اشتق عنه جميع صفات النقص وحاصل
الجميع يرجع الى صفة سلبية وقيل معنى العظيم انه الجميع صفات الكمال [illegible] عنه جميع صفات النقص وذلك يشتمل على
الصفات النفسية والسلبية **المتكبر** قيل معناه ما قيل في معنى العظيم [illegible] المختص باختراع الاشياء **البارئ** في معنى
الخالق **المصور** هو المختص بابداع التركيب وكل ذلك من صفات الفعل **الغفار** معناه المريد لازالة العقوبة بعد استحقاقها
وهو راجع الى صفة الارادة **القهار** معناه الغالب الذي لا يغلب وهو صفة فعلية سلبية **الوهاب** المختص بكثرة
وهو صفة فعلية **الرزاق** المختص بعطية ما يقوت ويدفع التلف وهو صفة فعلية **الفتاح** قيل معناه ميسر ما
عسر فيكون صفة فعلية وقيل هو الحاكم ومنه قوله تعالى ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي احكم ثم الحكم قد يكون
بالاخبار والقول وقد يكون بالقضاء والقدر فالاول يرجع الى صفة كلامية والثاني يرجع الى القدرة والارادة
وقيل الحاكم هو المانع ومنه سمي حكمة اللجام لمنعها من جماح الدابة وهو راجع الى صفة فعلية وقيل معنى الفتاح خالق الفتح
وهو النصر ومنه قوله تعالى ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح معناه ان تستنصروا فقد جاءكم النصر وهو ايضا راجع الى
صفة فعلية **العليم** معناه العالم بجميع المعلومات وهو صفة علمية **القابض** المختص بالسلب **الباسط** وهو المختص
بالتوسعة والمنح وهما صفتان فعليتان **الخافض** معناه رافع السلبية وهو صفة فعلية **الرافع** معناه المعطي
المنازل وهو صفة فعلية **المعز** معناه معطي القوة وهو صفة فعلية **المذل** معناه الموجب لحط المنزلة وهو صفة

فعلية السميع البصير اي هو ذو سمع وبصر الحكم معناه الحاكم وقد سبق تفسيره العدل معناه الذي لا يجور
منه ما يفعل فهو صفة سلبية اللطيف قيل معناه خالق اللطف فيكون صفة فعلية وقيل هو العليم بالخفيات
فيرجع الى صفة العلم الخبير قيل معناه العليم وقيل معناه المخبر فالاول صفة فعلية والثاني كلامية الحليم معناه
الذي لا يستفزه زلات العصاة بتعجيل العقاب عليها قبل وقتها المقدر فيكون صفة سلبية العظيم قد سبق معناه
الغفور معناه مريد ازالة العقوبة بعد استحقاقها الشكور معناه المجازي على الشكر وقيل المثيب على القليل من
الطاعة بالكثير من النعمة وعلى التقديرين يرجع حاصله الى صفة فعلية وقيل معناه المثني على من يشتغل بطاعته فيرجع
الى صفة كلامية العلي معناه معنى المتكبر وقيل معناه الكبير ايضا الحفيظ قيل معناه العليم فيرجع الى صفة العلم وقيل
هو الذي لا يشغله شيء عن شيء فيرجع الى صفة سلبية وقيل هو الذي يحفظ ما يريد ابقاءه فيرجع الى صفة فعلية المقيت
قيل معناه خالق الاقوات وقيل هو المقتدر وحاصلهما يرجع الى صفة فعلية وقيل معناه هو الشهيد وهو العالم بالحاضر
والغائب فيرجع الى صفة العلم وقيل هو المقتدر فيرجع حاصله الى صفة القدرة الحسيب قيل معناه الكافي يخلق ما يكفي
العباد من مهماتهم فيكون صفة فعلية وقيل معناه المحاسب باخباره المكلفين بما فعلوه من خير وشر فيرجع الى
صفة كلامية الجليل معناه معنى المتكبر كما سبق الكريم معناه الجواد فيكون صفة فعلية ان قيل الجواد هو
ذو الجود والى صفة القدرة ان قيل الجواد هو المقتدر على الجود وقيل هو العلي الرتبة ومنه يقال كرائم المواشي لنفائسها
من النفاسة وقد سبق تفسير العلي وقيل هو الذي يعفو عن الذنوب وسياتي شرح العفو الرقيب معناه الحفيظ
وقد سبق تفسيره المجيب قيل معناه الذي يجيب الادعية وقيل هو الذي يسعف الداعي بما اراده والاول يرجع
الى صفة كلامية والثاني الى صفة فعلية الواسع قيل معناه العالم وقيل معناه الغني وقيل معناه الكافي للخلق
والاول صفة العلم والثاني صفة السلب والثالث صفة الفعل الودود قيل معناه الحاكم وقد سبق تفسيره وقيل الحكيم
معناه العليم وهو صفة علمية وقيل هو المحكم للاشياء فيكون صفة فعلية الودود قيل معناه المودود كالحلوب
والركوب بمعنى المحلوب والمركوب بمعنى المحبوب والمركوب وهو المحبوب وقيل هو الواد اي المحب ومعنى كونه محبا ثناؤه
على المطيع في الدنيا وثوابه في الاخرى فيرجع الى صفة فعلية وكلامية المجيد قيل معناه الجميل الافعال وقيل معناه
الكثير الافضال ومنه قالوا العرب مجدت الابل اذا صادفت مرعى خصيبا فيكون على التقديرين راجعا الى صفة فعلية
وقيل هو الذي لا يشاركه فيما له من اوصاف المدح غيره فيكون صفة سلبية الباعث معناه المعيد الشهيد معناه
العالم بالحاضر والغائب فيكون صفة علمية الحق قيل معناه الموجود الواجب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره
فيكون صفة سلبية وقيل معناه المحق اي الصادق في القول وقيل هو مظهر الحق فيرجع الى صفة فعلية وقيل معناه العدل
وهو صفة فعلية الوكيل معناه الكفيل اي المتكفل بحاجات الخلق فيكون صفة فعلية وقيل هو الموكول اليه امور
الخلق القوي معناه المتمكن من كل ما هو قادر عليه فيرجع الى صفة القدرة المتين معناه من له النهاية في القدرة فهي
صفة ثبوتية نفسية الولي معناه الحافظ للولاية الحميد معناه المحمود المحصي قيل معناه العالم وقيل هو القادر

ومنه

ومنه قوله تعالى علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه وقيل هو المبين من عدد كل معدود فالاول يرجع الى صفة
العلم والثاني صفة القدرة والثالث الى صفة الكلام المبدئ المختص بابتداء الفضل فهو صفة فعلية المعيد
المختص باعادة الخلق وهو صفة فعلية المحيي خالق الحيوة المميت معناه خالق الموت وهو صفة فعلية الحي
ظاهر وهو صفة نفسية القيوم قيل معناه الدائم الباقي وقيل معناه القائم بتدبير العالم فالاول صفة ذاتية والثاني
صفة فعلية الواجد قيل معناه الغني الذي لا يفتقر ومنه قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم
وقيل هو العالم والاول صفة سلبية والثاني صفة علمية وقيل هو المختص بايجاد ما يريد فهو صفة فعلية الماجد
قيل معناه المرتفع العالي وقيل هو المختص بالولاية والتولية فالاول صفة ذاتية والثاني صفة فعلية الواحد الاحد
سبق تفسيره في اثبات الوحدانية الصمد قيل معناه السيد ومنه قول الشاعر الا بكر الناعي بخير بني اسد بعمرو بن
مسعود وبالسيد الصمد والسيد هو المالك وقيل هو الحليم وقيل هو المعالي الدرجة وقيل هو المسؤول
وقيل معنى الصمد الذي لا جوف له فيكون صفة سلبية والاول صفة نفسية وقيل معنى الصمد الذي لم يزل القادر
المقتدر معناهما ظاهر وهو اثبات القدرة فهما صفتان نفسيتان المقدم المؤخر معناهما المختص بتقديم ما شاء
وتاخير ما شاء الاول الاخر معناهما الازلي والابدي اي انه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده
شيء وهما صفتان سلبيتان الظاهر معناه الغالب القادر ومنه يقال ظهر فلان على فلان اي قهره فيكون صفة
فعلية وقيل هو المعلوم بالادلة القاطعة الباطن قيل معناه المحتجب عن حواس خلقه بحيث لا يدرك في الدنيا فيكون
صفة سلبية وقيل هو العالم بخفيات الامور فيكون صفة نفسية المتعالي معناه المالك لكل شيء والقادر عليه الوالي
فيعود الى صفة نفسية المتعالي يقرب معناه من العلي وقد سبق تفسيره البر معناه البار اي فاعل البر وهو
الاحسان الى الخلق وهو صفة فعلية التواب معناه انه يرجع بفضله واحسانه على عبيده اذا عادوا عن معاصيهم ويقبل
اليهم فان التوبة بمعنى العود والرجوع ومنه قوله تعالى ثم تاب عليهم اي رجع عليهم ليرجعوا وهو صفة فعلية المنتقم
معناه بفضله واحسانه على عبيده اذا عادوا عن معاصيهم والمعاقب لمن عصاه وهو صفة فعلية الرؤف معناه الرحيم العفو
التخفيف عن العبيد مالك الملك معناه المتصرف في المخلوقات على حسب ما شاء ويختار فيرجع الى صفة فعلية ذو
الجلال والاكرام قريب من معنى الجليل المقسط معناه العادل ومنه يقال اقسط الرجل اذا عدل وقسط اذا جار وهو صفة
فعلية الجامع هو المختص بجمع الخصوم يوم الفصل وانصاف المظلوم من الظالم وهو صفة فعلية الغني معناه الذي
لا يفتقر الى شيء وهو صفة سلبية المغني معناه المحسن لاغناء الخلق وهو صفة فعلية المانع معناه المانع لمن شاء
من المنافع وهو صفة فعلية الضار النافع معناهما خالق الضر والنفع وهو صفة فعلية النور سبق تفسيره في نفي
التشبيه الهادي معناه المختص بخلق الهدى وهو صفة فعلية البديع معناه المبدع الخالق وقيل الذي لا نظير له
الباقي معناه الذي لا اول له ولا يتصور عليه العدم وهو صفة سلبية الوارث معناه الباقي بعد فناء الخلق ومالك الملك
بعده والحاكم كل سواه الرشيد معناه الموصوف بالعدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور معناه الحكيم وقد سبق

الصبور

تفسيره فهذه جملة من معاني الاسماء الحسنى احصاها على غاية الايجاز والاختصار ميزنا بعضها عن بعض تعريفا
لفهمها على القاصرين واعلم ان الاسماء الحسنى تنقسم وجوها من التقسيم لا بد من الاشارة اليها بسبب الافتقار في تفهيم
لغير المتدربين الاول ان من الاسماء الحسنى ما هو نفس ذاته ومنها ما هو غير ذاته ومنها ما ليس هي نفس الذات ولا غيرها
كما سبق الثاني ان الاسماء منها ما هي صفات نفسية كالعلم والقدرة ومنها ما هي صفات فعلية كالخالق والرازق
ومنها ما هي صفات سلبية كالغني الثالث ان الاسماء منها ما لا يتعدى الذات كالاله ومنها ما يتعدى كالعالم
والقادر فانه يتعدى الى المعلوم والمقدور الرابع ان الاسماء منها ما لا يسمى غير الله تعالى به كالله والرحمن ومنها ما يسمى
غيره بها مطلقا كالعالم والقادر واما بالاضافة كمالك الملك وباسط الخير الخامس ان الاسماء ما دل عليها افعاله
كالعالم دل عليه الاتقان ومنها ما دل عليه صفة من صفاته كالحي وقد دل عليها العلم السادس ان الاسماء منقسمة الى ما هي
قديمة كصفات الذات والى ما هي حادثة كصفات الافعال السابع ان الاسماء منها ما هي قائمة بذاته كالاسماء
النفسية ومنها ما هي خارجة عن ذاته كاسماء الافعال الثامن ان الاسماء منها ما معناه واحد كالعالم والقادر ومنها
ما هو مركب من صفة فعلية وسلبية او نفسية وسلبية او نفسانية وفعلية او من النفسانية والفعلية والسلبية
التاسع ان الاسماء منها ما هو متفق على معناه ومنها ما هو مختلف فيه واعتبر كل ذلك بما اسلفناه والى ههنا

تم الكلام في القسم الاول في واجب
الوجود ويتلوه القسم الثاني
في الموجود الممكن الوجود

٢٢٢

٢

القسم الثاني في بيان ممكن الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

... الموجود الممكن الوجود ويشتمل على مقدمة وخمسة اصول اما المقدمة ففي بيان حصر الموجود الممكن في الجواهر
والاعراض واما الاصول فالاول منها في بيان الجواهر واحكامها والثاني في بيان الاعراض واحكامها والثالث فيما
يوصف به الجواهر والرابع في بيان حدوث الجواهر والاعراض والخامس في فناء الجواهر والاعراض المقدمة لا نعرف
خلافا بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والاعراض وان اختلفت مسالكهم في جهة الحصر واقسام
كل واحد من القسمين ولنذكر مسلك الفلاسفة في ذلك اولا وننبه على ما فيه ثم نعطف على مسلك اهل الحق
ثانيا اما الفلاسفة فقد قالوا الموجود الممكن اما ان يكون وجوده في موضوع او لا في موضوع فان كان الاول
فهو الجوهر وان كان الثاني فهو العرض وانما قالوا لا في موضوع ولم يقولوا لا في محل احترازا عن الصورة الجسمية فانها
عندهم جوهر وهي قائمة في محل هو المادة الجسمية وليست المادة عندهم موضوعا للصورة بل محلا لها والمحل اعم
من الموضوع اذ الموضوع عندهم هو المحل المقوم ذاته المقوم لما حل فيه كالجسم بالنسبة الى الاعراض القائمة به وليس
كل محل الشيء يكون مقوما لما حل فيه كالمادة بالنسبة الى الصورة الجسمية فانها غير مقومة لمحلها الصورة الجسمية
بل الصورة الجسمية هي المقومة لمحلها واذا عرف ذلك قالوا فالجواهر اما ان يكون بسيطا لا تركيب فيه او مركبا فان كان
بسيطا فاما ان يكون داخلا في المركب او لا يكون فان لم يكن داخلا في المركب فاما ان يكون متعلقا بالمركب او لا يكون
فان لم يكن متعلقا بالمركب فهو العقل وهو عبارة عن ما هو الموجود الممكن المبرا عن المادة وعلائقها وان كان متعلقا بالمركب
فهو النفس الفلكية والانسانية والتي في سائر الحيوانات ... واما ان كان داخلا في المركب فاما ان يكون محلا للجزء الاخر من ذلك المركب
او حالا فيه فان كان الاول فهو المادة الجسمية وعبروا عن المادة بانها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودا
بالقوة لا بالفعل وذلك في ضرب المثال كالخشب بالنسبة الى السرير وان كان الثاني فهو الصورة الجسمية وعبروا عنها
بانها التي باعتبارها وحدها يكون المركب موجودا بالفعل لا بالقوة وهي في ضرب المثال كصورة السرير وتشكله
بالنسبة اليه وان لم يكن تشكله صورة جوهرية بل عرضية فاما ان كان مركبا فهو الجسم وهو اما بسيط اي غير مركب
من اجسام مختلفة الطبيعة او مركب فان كان بسيطا فاما ان لا يكون قابلا للكون والفساد او قابلا له فان كان الاول فهو الافلاك
وان كان الثاني فاما ان يكون حارا او باردا فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا فهو النار وان كان رطبا
فهو الهواء واما ان كان باردا فاما رطب او يابس فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب وهذه البسائط
الاربعة هي العناصر عندهم واما ان كان الجسم مركبا من اجسام مختلفة الطبيعة فكالنبات وانواع الحيوانات والمعادن
واما العرض فقالوا اما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه او يوجب فان لم يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه فاما ان

يقبل

يقبل التجزئة او لا يقبل فان قبل التجزئة فهو جنس الكم وهو اما ان تتصل اجزاؤه عند حد واحد او لا تتصل فان كان الاول
فاما قار الذات او غير قار الذات فالقار منه هو المقدار وغير القار منه هو الزمان وان كان الثاني فهو العدد وان
لم يقبل التجزئة فاما ان يوجب نسبة بين اجزائه او لا يوجب فان كان الاول فهو جنس الوضع والوضع حالة توجب
للجسم بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض كحالة الجسم عند القيام والقعود او الانبطاح ونحوه وان كان الثاني فهو
جنس الكيف وهو هيئة قارة في الجوهر لا يوجب تعقلها تعقل امر خارج عنها وعن حاملها ولا توجب قسمة ولا نسبة
في اجزائها ولا في اجزاء حاملها وذلك كالاشكال كالزوجية والفردية والانحناء والاستقامة وكالحرارة والبرودة والحلاوة
والمرارة والحمرة والصفرة والوجل والقوة واللاقوة كالمصارعية وهي القوة التي بها تصرع الغير وكالمراضية وهي
القوة التي بها قبول الجسم المرض بسرعة والمصحاحية وهي القوة التي بها لا يقبل البدن المرض بسهولة وكالاحوال
الغير المحسوسة كالعلم والظن والتصور والهيئات النفسانية التي عنها تصدر الفضائل والرذائل ونحوها واما ان
اوجب تعقله تعقل امر خارج فذلك الخارج اما ان ينعكس عليه في التفهيم والوجود او لا ينعكس عليه فان انعكس فهو جنس
المضاف كالابوة والبنوة وان لم ينعكس عليه فهو اما جوهر او عرض لا جائز ان يكون جوهرا اذ الجوهر ليس مضافا ولا
منسوبا من حيث هو جوهر وما وقع منه مضافا فليس الا لعارض فيه كذات الاب وان كان عرضا فهو اما من قبيل
المنسوبات او ليس لا جائز ان يكون من قبيل المنسوبات والا لتسلسل وان كان ليس من قبيل المنسوبات فليس غير الكم
والكيف والوضع فان كان مضافا الى الكم فهو اما قار او غير قار فان كان قارا فاما ان ينتقل بالانتقال او لا
فان انتقل بالانتقال فهو جنس الملك وهو عبارة عن حالة توجد للجسم بسبب نسبته الى ما له او لبعضه ينتقل
بانتقاله كالتقمص والتعمم ونحوه وان لم ينتقل بالانتقال فهو جنس الاين وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب
نسبته الى مكانه وان كان غير قار فهو جنس متى وهو عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه واما ان كان مضافا
منه الى الكيف فاما ان يضاف اليه على انه مؤثر فيه او متأثر فيه فان كان الاول فهو جنس ان يفعل كالتسويد والتبييض وان
كان الثاني فهو جنس ان ينفعل كالتسود والتبيض فهذه هي جملة الاجناس العالية للموجودات الممكنة وهي عشرة
الجوهر والكم والكيف والاضافة والاين ومتى والملك والوضع وان يفعل وان ينفعل ومن اراد معرفة انواع كل واحد
هذه الاجناس وانواع انواعها الى الانواع التي لا نوع تحتها على طريق الاستقصاء فعليه بمراجعة كتابنا دقائق الحقائق
ورموز الكنوز وهذه القسمة وان اوردها افاضل المتأخرين من الفلاسفة فهي مدخولة غير وافية بالغرض اما
اولا فلانه اما ان يريد بالموضوع مطلق المحل او محلا خاصا فان كان الاول فيلزم على اصلهم ان لا تكون الصورة الجسمية
جوهرا لقيامها بالمحل وهو المادة وقد قالوا انها جوهر وان كان الثاني فاما ان يكون هو ما فسروا الموضوع به او غيره فان
كان غيره فلا بد من تصويره والدلالة عليه وان كان ما فسروا الموضوع به فهو قولهم الموضوع هو المحل المتقوم بذاته
فاما ان يريد بكونه متقوم الذات انه لا يفتقر في وجوده الى محل اخر يقومه او انه يفتقر في وجوده الى ما قام به او معنى
اخر فان كان الاول فيلزم منه ان لا يكون العرض عندهم موضوعا للعرض لافتقار كل عرض الى محل يقومه وقد قالوا

ان الحركة موضوع السرعة والسطح موضوع الملاسة والخشونة والحركة عرض بالاتفاق والسطح احد انواع
الكم عندهم فيكون عرضا وان كان الثاني فالمادة الجسمية بالنسبة الى الصورة الجسمية اما ان يكون مفتقرة
الى ما قام بها من الصورة الجسمية في وجودها او لا يكون مفتقرة اليها فان كانت مفتقرة في وجودها الى ما
قام بها من الصورة فالصورة ايضا مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها محلا لها او وجود الصورة دون محلها
مح وذلك دور ممتنع وان لم يكن المادة مفتقرة في وجودها الى ما قام بها من الصورة الجسمية فهو خلاف ما عليهم
على ما ياتي ثم يلزم منه ان يكون المادة موضوعا للصورة ضرورة كونها متقومة الذات دون الصورة وانها مقومة
للصورة في وجودها ويلزم من ذلك ان لا يكون الصورة جوهرا بل عرضا وان لم يقولوا به وان كان الثالث
فلا بد من تصوير معنى الدلالة عليه وان سلمنا صحة ما قالوه في تفسير الموضوع فقولهم البسيط الخارج
عن المركب اما ان يكون متعلقا به او لا يكون متعلقا به فان كان الاول فهو النفس وان كان الثاني فهو العقل
اما ان يريدوا بالتعلق مطلق التعلق او تعلقا خاصا فان كان الاول فالعقل يجب ان يكون نفسا اذ العقول
عندهم متعلقة بالمركب اذ هي علة وجود الافلاك عندهم ولا معنى للفرق بين العقل و
النفس على هذا وان كان الثاني فاما ان يريدوا بالتعلق الخاص توقف وجود البسيط على وجود المركب او انه متعلق
به بمعنى المدبر له والمتصرف فيه او معنى اخر فان كان الاول ففيه ابطال قولهم فيه وان كان الثاني فيلزم منه خروج
النفس عن حقيقتها بعد مفارقة الابدان فانها موجودة وليست مدبرة للابدان وان كان الثالث فلا بد من تصوير
كيف وان ما ذكروه من قسمي العقول والنفوس مبني على تصور وجودهما وسيأتي ابطاله عن قريب ثم وان سلمنا صحة
ذلك فقولهم الداخل في المركب اما ان يكون محلا او حالا لا نسلم الحصر وما المانع من ان يكون لا حالا ولا محلا كما
يقوله بعض في الاجسام المؤلفة من الجواهر فان كان بعضها ليس محلا للبعض ولا حالا فيه وان يكون محلا بالنسبة
وحالا بالنسبة وان سلمنا حصر ذلك ولكن لا نسلم صحة انقسام المركب الى ما يقبل القسمة والى ما لا يقبل القسمة فانا
سنبين انه ما من جسم الا وهو قابل للقسمة وان سلمنا صحة الانقسام لا نسلم انحصار القابل للقسمة فيما ذكروه من الاقسام
الاربعة وما المانع من ان لا يكون حارا ولا باردا ولا رطبا ولا يابسا كما قالوه في الافلاك او ان يكون حارا ولا يكون
رطبا ولا يابسا وكذلك يكون باردا ولا يكون رطبا ولا يابسا وان سلمنا انحصار الجوهر فيما ذكروه من الانواع فقولهم
العرض اما ان لا يوجب تعقله تعقل امر خارج عنه او يوجب وان سلم الحصر فيه ولكن لا نسلم صحة انقسام ما يوجب
تعقله تعقل امر خارج عنه الى ما ينعكس عليه الخارج في الفهم والوجود والى ما لا ينعكس وذلك لان كل شيء يتوقف
في تعقله على تعقل غيره فلا بد وان يكون اليه نسبة واضافة ومن ضرورة كونه مضافا الى ذلك الشيء ان يكون
ذلك الشيء مضافا اليه ايضا اللهم الا ان ينظر الى المضاف لا من حيث هو مضاف اليه بل من جهة كونه ذاتا ما فانا
لا يلزم ان يكون من حيث هو ذات ما مضافا الى ما اضيف اليه وذلك كما اذا قلنا زيد في المكان او زيد في عمرو فانا
اذا نظرنا الى المكان او الى عمرو من حيث هو ذات او حقيقة ما لا يكون مضافا الى زيد ولكن ذلك لا يمنع من كونه مضافا

من جهة اخرى ثم وان سلمنا صحة القسمة ولكن قولهم ان ما ينعكس فهو جنس الاضافة يلزم عليهم ان يكون الاضافة من الاعراض
الوجودية ضرورة كونها جنسا من اجناس الاعراض الموجودة ويلزم من ذلك ان يكون الرب تعالى متصفا بصفات
وجودية زائدة على ذاته ضرورة كونه متصفا بالصفات الاضافية عندهم وهو خلاف اصلهم ولا محيص لهم من ذلك
الا بالمخالفة لاحد اصلهم وهو اما اعتقاد جواز اتصاف الرب تعالى بصفات وجودية زائدة على ذاته او اعتقاد
ان الاضافة ليست من جنس الموجودات الممكنة ولم يقولوا بشيء من ذلك وان سلمنا صحة ذلك ولكن قولهم وان انعكس
عليه فهو اما جوهر او عرض مسلم ولكن لا نسلم امتناع كونه جوهرا قولهم لان الجوهر من حيث هو جوهر ليس مضافا اليه
ولا منسوبا وما وقع مضافا فليس لانه جوهر كما ذكروه ويلزم من ذلك ان لا يكون ايضا منسوبا الى الكم والكيف
اذ هو من حيث هو كم او كيف غير مضاف الا بعارض يعرض وان سلمنا امتناع كونه جوهرا ولكن لا نسلم امتناع كونه من قبيل
المنسوبات قولهم لانه يلزم منه التسلسل انما يلزم ذلك ان لو كان المنسوب اليه يجب ان يكون منسوبا الى ما هو منسوب
اليه ايضا وهو غير لازم وان سلمنا امتناع ذلك ولكن لا نسلم انحصار ما ليس بمنسوب في الكيف والكم والوضع والملك والمتى
من كون الملك كذلك والملك حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى ما اداره وبعضه ينتقل بانتقاله نحو التقمص النسبة
كما ان الاين عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى زمانه ومتى عبارة عن حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى
زمانه والوضع حالة تحصل للجسم بسبب نسبته الى اجزائه غير انهم لم يعرجوا الى ما له نسبة الى الوضع مع ادخالهم له في القسمة
ومع ذلك فلا مانع من وجود قسم غير ما ذكروه من الاقسام بسبب النسبة الى الوضع اللهم الا ان يبين امتناع النسبة
الى الوضع وليس في كلامه ما يدل عليه وان سلمنا انحصار المنسوب اليه في الكم والكيف فقولهم ما نسبته الى الكم
اما ان يضاف اليه على انه منه او فيه غير مسلم وما المانع من ان يكون مضافا اليه بجهة اخرى تحصل بينهما جنس
اخر وليس ما ذكروه من الحصر دائرا بين النفي والاثبات ولا هو معلوم بنص وان سلمنا ذلك ولكن ما ذكروه من الحصر
في اجناس الاعراض غير تام لكل عرض فان الحركة عرض وهي غير داخلة في شيء من الاجناس المذكورة وكذلك وجود المكان
عندهم عرض زائد على ذات الممكنات وليس داخلا تحت شيء من الاجناس المذكورة ولا هو نوع منها الا انه محمول على كل
جنس منها او النوع لا يصدق عليه حمله على جنسه والا لم يكن الحركة والوجود نوعين داخلين تحت شيء من الاجناس المذكورة
وهما عرضان فاجناس الاعراض يجب ان يكون اكثر مما قيل وان سلمنا الحصر فيما ذكروه ولكن ما المانع من تداخل بعضها
في بعض وان يكون عدد الاجناس اقل مما قيل فانه لو قيل لهم لا نسلم ان الاين حالة توجد للجسم بسبب نسبته الى مكانه ولا
من حالة توجد للجسم بسبب نسبته الى زمانه وكذلك الوضع والملك بل الاين نسبة الشيء الى مكانه ومتى نسبة الشيء الى
زمانه وكذلك في الوضع والملك لم يجدوا الى دفعه سبيلا وعند ذلك فيكون الاين ومتى والوضع والملك داخلة
تحت اجناس المضاف ويعود عدد الاجناس الى ستة كيف وان شرط الاجناس عندهم ان يكون مقولة على ما تحتها
بالتواطؤ قولا ذاتيا وان يكون الاختلاف فيما تحت كل واحد من الاجناس بالذات لا بالعرض ولو طولبوا بتحقيق كل
واحد من هذه الامور لم يجدوا اليه سبيلا هذا ما عندي فيه واما مسالك اهل الحق في الحصر فانهم قالوا الموجود

الممكن اما ان يكون في محل او لا يكون في محل فان كان لا في محل فهو الجوهر وهو اما ان لا يكون مؤلفا او يكون مؤلفا
فان كان الاول فهو الجوهر الفرد وان كان الثاني فهو الجسم وان كان في محل فهو العرض وهو اما ان يكون مشروطا
بالحيوة او لا فالاول كالعلوم والقدر والارادات والادراكات والكلام والثاني كالالوان والطعوم والروائح
ونحو ذلك مما ياتي تحقيقه وهل الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط بالحيوة وغير المشروط بها متناهية
امكانا بحيث لا يدخل تحت المعدود منها الا ما هو متناه او غير متناهية امكانا بان يكون في الامكان وجود اعراض
اخرى غير الاعراض المعهودة الى غير النهاية فذلك مما اختلف فيه فذهب كثير من اصحابنا واكثر المعتزلة الى القول بالحصر
النهاية وذهب القاضي ابو بكر في اكثر اجوبته الى القول بعدم النهاية في الاجناس واليه ذهب الجبائي و[illegible]
والذي اليه ميل المحققين من اصحابنا وهو الحق انه لا مجال للعقل في القضاء بامكان عدم النهاية ولا بعدم امكانه
لعدم مساعدة الدليل العقلي عليه نفيا او اثباتا بل الواجب انما هو الوقف والتشكك في الامكان وعدمه الى حين
قيام الدليل عليه او ورود دليل السمع ولا بد من الاشارة الى ماخذ القائلين بالامكان وعدمه والتنبيه على ما فيه
اما القائلون بالحصر فقد احتجوا بحجتين الاولى ان القول بتجويز وجود جنس خارج عن الاجناس المعهودة يجر الى تجويز
وجود جنس من الممكنات ليس بجوهر ولا عرض وهو ممتنع باجماع المسلمين الحجة الثانية ان القول بزيادة عدد على الاجناس المعهودة
متقابل وليس القول بتجويز عدد اولى من تجويز غيره والحجتان ضعيفتان اما الاولى فدعوى مجردة من غير دليل كيف
وان انقسام الحوادث الى الجواهر والاعراض بحسب القسمة الحاصرة ممتنع خطؤها بخلاف الاجناس العرضية الداخلة تحت المشروط
بالحيوة وغير المشروط على ما تقدم اذ لا دليل على الحصر القاطع به واما الحجة الثانية فيلزم عليها احاد كل جنس من
الاجناس المعهودة فانها غير متناهية امكانا مع وجود ما ذكره من تقابل الاعداد فما هو الجواب عن احاد كل جنس فهو
الجواب عن اعداد الاجناس واما حجة القائلين بعدم النهاية فانهم قالوا احاد كل جنس مما يقضي العقل فيها بعدم النهاية
وعدم الوقوف على عدد ليس وراءه عدد فكذلك عدد الاجناس ولا يخفى ما فيه من الدعوى المجردة والحاق محل الخلاف
بمتفق عليه من غير دليل جامع فلا يقبل واذا بطل ماخذ كل واحد من القولين فلم يبق الا ما ذكرناه من الوقف وعدم
الجزم بكل واحد من الطرفين **الاصل الاول** في الجواهر واحكامها ويشتمل على ثلثة انواع ا في احكام الجواهر
مطلقا ب في احكام الجواهر المفردة ج في الاجسام واحكامها **النوع الاول** في احكام الجواهر مطلقا ويشتمل
على سبعة فصول ا في حقيقة الجواهر ومعناه ب في معنى الحيز والمتحيز والتحيز ج في ان الجوهر غير مركب من
الاعراض د في ان الجواهر متجانسة غير متضادة ه في ان الجواهر لا تتداخل و في امتناع وجود جوهرين في مكان واحد
وامتناع وجود جوهر واحد في مكانين ز في امتناع تعري الجواهر عن الاعراض **الفصل الاول** في حقيقة الجوهر
ومعناه وقد اختلفت العبارات فيه فقال الفلاسفة الجوهر هو الموجود لا في موضوع وعنوا بالموضوع [illegible]
اليه في المقدمة ويلزم عليه ان يكون الرب تعالى جوهرا اذ هو غير موجود في موضوع على ما ذكروه وهو [illegible]
في ابطال التشبيه فان قيل الجوهر هو الذي له ماهية ووجود زائد على ماهيته اذا وجد كان وجوده لا في موضوع والرب

ف احكام الجواهر

بلغ

تعالى ليس لوجوده زائد على ذاته بل وجوده ذاته وذاته وجوده فلا يدخل تحت الحد المذكور فنقول هذا وان اوما
اليه افاضل متاخريهم فهو مبني على ان وجود الجوهر زائد على ماهيته وقد ابطلناه وشيء الزيادة يتقرر في مسئلة المعدوم
وقالت النصارى الجوهر هو الموجود القائم بنفسه وقد ابطلناه فيما تقدم في الرد عليهم وقالت المعتزلة الجوهر هو
المتحيز في الوجود وهو غير مطرد على مذهب من يرى منهم كون الجوهر جوهرا في حالة عدمه اذ هو غير متحيز في حالة العدم
واما عبارات اصحابنا فيه وان كانت مختلفة فكلها سديدة جامعة مانعة منها قولهم الجوهر ما يقبل العرض اي كونه
محلا له فان قيل هذا يبطل بسرعة الحركة فانها قائمة بالحركة وهي عرض والعرض محل لها وليست الحركة جوهرا وكذلك
الملاسة والخشونة فانهما عرضان قائمان بسطح الجسم والسطح عرض قلنا اما السرعة فلا نسلم انها عرض فانها معنى
لسرعة الحركة فذلك عندنا عبارة عن تخلل السكنات بين اجزاء الحركة والعدم لا يكون عرضا وان سلمنا انها عرض ولكن
لا نسلم ان محلها الحركة بل المحرك والسرعة عرضان قائمان بمحل القدرة وهذا يكون الجواب عن البطؤ ايضا واما
الملاسة والخشونة فلا نسلم انهما عرضان اذ هما عبارتان عن الحضر بين الظاهر من الجسم وعدم تضريسه وان سلمنا
انهما عرضان فلا نسلم ان السطح الظاهر من الجسم عرض بل هو عبارة عن الجواهر الظاهرة من الجسم وان سلمنا ان
السطح عرض فلا نسلم قيام الملاسة والخشونة به بل هما والسطح من عوارض الجسم ومن العبارات قولهم الجوهر هو
الذي اخطا من المساحة ومنها قولهم الجوهر هو الذي لا يوجد حيث وجوده وجود جوهر آخر بخلاف العرض حيث
وجد الجوهر الذي هو فيه ومنها قولهم الجوهر هو الذي يشار اليه بالقصد الاول ومنها قولهم انه الجرم اي ما له
حجم ومنها قولهم الجوهر هو المتحيز واما من قال الجوهر هو الذي لا يوجد بحيث يوجد مثله فهو منقوض بالعرض
فانه ليس بجوهر وان لم يوجد بحيث وجود مثله لاستحالة الجمع بين المتماثلات كما ياتي في التضاد **الفصل الثاني**
في معنى المتحيز والحيز والتحيز اما المتحيز فهو الموجود في الحيز واما الحيز فهو المكان او تقدير المكان والمراد
بتقدير المكان امكان كونه في المكان وان لم يكن في المكان وانما قلنا ان الحيز هو المكان او تقدير المكان ولم
نقل هو المكان لان المتحيز عندنا هو الجوهر والحيز من لوازم نفس الجوهر لا انفكاك له عنه فلو كان الحيز هو المكان
لا غير لكان كل جوهر مفتقرا الى المكان في وجوده وليس كذلك لانه لو افتقر في وجوده الى المكان فذلك المكان اما
جوهر او عرض فان كان جوهرا كان مفتقرا الى مكان آخر ولزم التسلسل او الدور وهما محالان وان كان عرضا فلا بد وان
يكون قائما بجوهر آخر غير الجوهر المتمكن فيه والكلام في ذلك الجوهر كالكلام في الاول وهو محال ومن اصحابنا
من زعم ان الحيز هو نفس المتحيز كما ان الوجود هو نفس الموجود وهو بعيد لانه يصح ان يقال فلان في الحيز الفلاني والجوهر
في حيز كذا دون كذا فيضاف المتحيز الى الحيز بانه فيه ولو كان الحيز هو المتحيز لكان الشيء مضافا الى نفسه بانه فيها
وهو ممتنع وهذا بخلاف الوجود مع الموجود فان الموجود لا يضاف الى وجوده بانه فيه فافترقا واما التحيز فعبارة عن
نسبة الجوهر الى الحيز بانه فيه واذا عرف ذلك فقد اختلف اصحابنا والمعتزلة فذهب من قال من المعتزلة بان المعدوم
الممكن شيء وذات في حالة العدم الى ان التحيز ليس من صفات نفس الجوهر فان الجوهر لا يوصف به في حالة عدمه وانما

ا في معنى المتحيز والحيز

بلغ

هو من توابع الحدوث والوجود للجوهر وذهب اصحابنا وكل من وافقهم على ان ذات كل شيء هو وجوده فالتحيز
من صفات ذات الجوهر ولوازمه التي لا انفكاك له عنها وليس من صفات المعاني فان قيل لا معنى لتحيز الجوهر
غير اضافته الى الحيز واختصاصه به وعلى هذا فما المانع ان يكون اختصاصه بالحيز ليكون اوجب تخصيصه ولا
يكون ذلك مقتضى ذات الجوهر ولا من صفات نفسه قلنا اجاب بعض الاصحاب بان التحيز انما هو عبارة عن نفس الجرم
وكونه جرما لا يختلف وان اختلفت اكوانه واعراضه ولو كان ذلك ثابتا بعرض من الاعراض وكون من الاكوان
لاختلف باختلاف تلك الاكوان وايضا فان كونه جرما لا يعقل الجوهر دونه ولا هو دون الجوهر فكان صفة
من صفات نفس الجوهر ولو كان ذلك ثابتا بالكون من الاكوان الخارجة عن ذات الجوهر لامكن تعقل الجوهر دونه
قالوا وعلى هذا فالاكوان وان كانت ملازمة لذات الجوهر فلا تكون من صفات ذاته لانها مختلفة والاجسام في
النفس لا تختلف وعلم الباري تعالى وان تعدد بتعدد بقائه دون ذلك فليس لانه من صفات الذات بل الضرورة فقد
ولهذا فانه يتصور العلم بذاته مع الجهل بعلمه حتى يقوم الدليل عليه بخلاف صفة الذات واعلم ان هذا الجواب انما يصح
تفريعا على القول بان التحيز هو نفس المتحيز وقد عرف ما فيه ولا يصح على القول بالمغايرة بين المتحيز والحيز والتحيز كما
وانما طريق الجواب تفريعا على القول بالمغايرة بين المتحيز والحيز ان خصوص احاد التحيزات احاد الاحياز ولذلك كان
مفتقرا الى مخصص وكونه موجبا له وليس صفة من صفات نفس الجوهر على ما قررناه فذلك غير لازم من التحيز
لذاته من حيث هو مطلقا غير مخصص بحيز دون حيز والفرق بين الامرين ظاهر ولهذا فانا لا نعقل الجوهر دون كونه
متحيزا في الجملة بخلاف كونه متحيزا بحيز مخصوص فان قيل اذا كان الجوهر هو المتحيز والعرض هو القائم بالمتحيز فالموجود
الممكن عندكم لا يخرج عن المتحيز والقائم بالمتحيز وبم الرد على من يعتقد وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز كما
يقوله الفلاسفة في العقول والنفوس الفلكية والانسانية كما سبق في الاصول الالهية فنقول وهذا السؤال
مما صعب موقعه على فحول المتكلمين والائمة المتبحرين حتى ان منهم من لم يحر فيه جوابا ومنهم من خبط بما لا يغنى
به المحصلون وها نحن نذكر ما ذكروه وننبه على ما فيه فنقول الذي ذهب اليه المعتزلة وكثير من اصحابنا الزام القول بوجود
ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز مما لم يضطرنا اليه عقل ولا دل عليه دليل من عقل ولا نقل فلا يكون ثابتا في نفسه حاصله
يرجع الى نفي المدلول لانتفاء دليله وقد عرف بطلانه في قاعدة الدليل ومن اصحابنا من قال لو قدرنا موجودا ممكنا ليس متحيزا
ولا قائما بالمتحيز لزم مساواته للباري تعالى في نفي التحيز ويلزم من ذلك مساواته فيما لنفسه من ذلك المتحيز اذ الاجتمع
لقيام غير المتحيز بالمتحيز غير وجوده في حيث المتحيز وما جاز قيامه بالمتحيز وجب قيامه به ولكل ما هذا شانه فهو
قائم بالمتحيز وليس قسما ثالثا وهو ضعيف ايضا فانه ما المانع من وجود ما ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز ويمتنع اختراعه
بحيث المتحيز كما انه يمتنع اختراع العرض غير قائم بالمتحيز وان سلم جواز اختراعه بحيث المتحيز ولكن لا نسلم وجوب قيامه
بالمتحيز وما المانع من جواز قيامه بالمتحيز اذا خلق في حيث هو ويكون في الحيز بنفسه اذا لم يخلق في حيث المتحيز
ينفصل عن العرض حيث انه لا تصور لوجوده الا في حيث المتحيز وربما اورد بعض الكلاميين ههنا تخبطا وعبارات غثة

في التحصيل

فيذكرونها

بلغ

عن التحصيل يعرف فساده من له ادنى تنبيه واوائل النظر ان الاعراض عن ذكرها اجدى من الزمان تضييعه فيما
لا يفيد والاقرب في هذا الباب ان تقدير وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما بالمتحيز مما لم يضطرنا اليه دليل عقل
ولا نقل كما مر في المسلك الاول وما هذا شانه فلا سبيل الى اثباته وسواء كان ثابتا في نفس الامر او لم يكن ثابتا
وما يخيل دليلا على ذلك فقد ابطلناه في الرد على الفلاسفة حيث قالوا بوجود ما هو غير ذلك فهذا ما عندي
فيه وعسى ان يكون عند غيري غيره وعلى الناظر بالاجتهاد في حل هذا الاشكال ان استطاع **الفصل الثالث**
في ان الجوهر غير مركب من الاعراض مذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل الحق ان الجوهر غير مركب من الاعراض خلافا
للنظام والنجار من المعتزلة فانهما قالا الجواهر اعراض مجتمعة وقد احتج اهل الحق بمسالك ضعيفة المسلك الاول
انهم قالوا الاعراض عند اجتماعها بكون الجوهر اما ان تكون متماثلة او مختلفة فان كانت متماثلة فهو محال من
وجهين أ ان الحكم الذي لا يثبت للشيء الواحد لا يثبت لامثاله ويدل عليه ان الجوهر الواحد لما لم يوجب حكم
العالمية لم يكن لما ولجائز حمل الجوهر ب انه ليس بعض اعداد المتماثلات اولى بايجاب ذلك من البعض الاخر وان
كانت الاعراض مختلفة فاما متضادة او غير متضادة فان كانت متضادة فهو محال لان حكم الضدين لا يجتمع في المحل
الواحد ضرورة وان كانت غير متضادة فاما ان يقع بجواز بطلان صفات اجناسها وانقلاب اعيانها او لا
يقال بذلك فان كان الاول لزم منه جواز انقلاب الحقائق وان يصير السواد بياضا وحركة وبالعكس وهو محال
قال بعض المحصلين ثم يلزم منه جواز انقلاب الاعراض المعروضة جواهر او يلزم منه ان لا يكون جوهر مركبا من
الاعراض وفيه تسليم المسئلة وان لم يقل بجواز بطلان صفات اجناسها امتنع ان يكون الجوهر من اجتماعها
وذلك لان كل واحد منهما غير متحيز لنفسه بالاتفاق فلو صارت جوهرا بالاجتماع لصارت متحيزة بنفسها ضرورة
تحيز الجوهر بنفسه وفيه القول بقلب الاجناس وابطال صفات الانفس وهو ممتنع وفيه نظر اذ لقائل ان يقول
ما المانع ان يكون متماثلة قولكم بان الحكم الذي لا يثبت للواحد لا يثبت لامثاله مسلم ولا يلزم مما ذكروه في الحيوة
والعالمية وطرد ذلك فيما سواه الا بدليل ولا دليل ثم يلزم عليه الجوهر الفرد فانه لا يثبت له حكم الجسمية بانفراده
وما لزم من ذلك امتناع الحكم بالجسمية عند ضمه الى مثله قولهم في الوجه الثاني ليس بعض الاعداد بذلك اولى
من البعض وما المانع ان يكون ذلك مشروطا باصل الاجتماع واقل ما يكون ذلك بين اثنين ثم يلزم على ما ذكروه
الحكم بالجسمية عند ضم الجوهر الى مثله وامتناع ذلك حالة انفراده ثم وان سلمنا امتناع التماثل فما المانع من
كونها متضادة قولهم لان حكم الضدين لا يجتمع في الجوهر الواحد قلنا ان يريد ان الضدين لا يقومان بالجوهر
الواحد ولا يثبت فيه حكمهما او انه لا يكون الجوهر الواحد منهما فان كان الاول فهو مسلم ولا يلزم منه امتناع اجتماع
الضدين في المحل الواحد وقيام حكمهما به امتناع تركب الشيء الواحد منهما من غير دليل وان كان الثاني فهو دعوى
محل النزاع والمصادرة على المطلوب وان سلمنا امتناع التضاد فما المانع من الاختلاف من غير تضاد قولهم اما ان
يبطل صفات اجناسها او لا قلنا بذلك قلنا ما المانع ان يقع بالقسم الثاني قولهم يلزم من ذلك امتناع كون

الجوهر من الاعراض ثم قولهم لان العرض غير متحيز لنفسه عند انفراده ويصير متحيزا حالة الاجتماع قلنا اما
ان يكون عدم التحيز لذاته مشروطا بانفراده والتحيز لذاته مشروطا باجتماعه وليس فيه مما يوجب تغلب الحقيقة
وبطلان صفة الجنس المسلك الثالث قالوا الجوهر الفرد اذا قامت به الحيوة فلم يبعد ويعين الاعراض كالعلم و
القدرة والارادة والالم والادراك وغيرها فلو كانت الاعراض مما يوجب اجتماعها التحيز لكانت هذه
الاعراض الزائدة على الجوهر موجبة لزيادة في التحيز وليس كذلك والا لكانت هذه الاعراض شاغلة لحيز غير حيز الجوهر
الحي وصار جوهرا ثانيا غير قائمة بالجوهر الحي وهو محال وهو ضعيف ايضا اما اولا فلان الخصم قد يمنع تصور قيام الحيوة
بالجوهر الفرد لان البنية المخصوصة عنده شرط في قيام الحيوة بالجوهر واما ثانيا فلانه وان سلم جواز قيام ما ذكروه من الاعراض
بالجوهر الفرد ولكن لا يلزم ان يكون موجبة لزيادة في التحيز ولا يلزم من كون بعض الاعراض يتركب منها الجوهر ان يكون
كل الاعراض كذلك الا ان يبين التماثل بين ما منه يتركب الجوهر وهذه الاعراض للفرق ولا سبيل اليه المسلك الثاني
قالوا الاعراض التي عن اجتماعها يكون الجوهر اما ان يكون موجودة بحيث عرض واحد او كل واحد منها بحيث نفسه
فان كان الاول فذلك العرض اما ان يكون متحيزا او غير متحيز فان كان متحيزا فهو ممتنع لوجهين ا انه لو كان متحيزا لا حقيقة
بحيث متحيز واستدعى قيامه كون به يوجب تخصيصه بذلك الحيز دون غيره والكون عرض ويلزم قيام العرض بالعرض
وهو ممتنع كما يأتي ب انه اذا كان متحيزا فهو جوهر وليس بعرض فلا معنى للجوهر الا المتحيز وان سمي عرضا فهو نزاع في التسمية
وان كان غير متحيز فليس وجود غيره من الاعراض معه لمساواتها له في عدم التحيز بحيث هو اولى من وجوده بحيث
هي وان كان الثاني وهو ان كل واحد منها بحيث نفسه فالقول باجتماعها ممتنع لان كل واحد منفرد بنفسه وهو غير
متحيز وما هذا شانه فلا يتصور فيه الاجتماع فان الاجتماع انما يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير حيز اخر وهو
ضعيف اذ لقائل ان يقول قولكم اما ان يوجد بحيث عرض واحد او ان كل واحد موجود بحيث نفسه اما ان يريد
به انها توجد في حيز عرض واحد او انها يكون قائمة به او معنى اخر فان كان الاول فهو ممتنع اذ الاعراض غير متحيزة وان
كان الثاني فهو باطل اجماعا فان العرض لا يقوم بالعرض عندكم وعلى ما يأتي وان كان الثالث فلا بد من تصويره واقامة
الدليل على ابطاله وان سلم حصر القسمة فما المانع ان يكون وجوده في حيث العرض الواحد منها قولكم ليس اولى
ليس العكس انما يلزم ذلك مع التماثل وهو غير مسلم وان سلم امتناع ذلك فما المانع ان يكون كل واحد بحيث نفسه قولكم
لان الاجتماع انما يكون بين متحيزين ليس بينهما تقدير حيز اخر ممنوع ولا يلزم من كون ما ذكروه اجتماعا ان لا يكون
الاجتماع الا هكذا فان الاعراض المختلفة القائمة بالجوهر الفرد عند هذا القائل مجتمعة وليس الاجتماع بينها كما قيل
اذ هي غير متحيزة المسلك الرابع قالوا الجوهر الفرد متحيز بالاتفاق فلو كان مركبا من الاعراض فكل واحد منها عند
الاجتماع اما ان يكون متحيزا او لا يكون متحيزا فان كان الاول فكل واحد منها جوهر ويلزم منه ان يكون الجوهر
الفرد مركبا من جواهر ويخرج عن كونه فردا وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فضم ما لا يتحيز الى ما لا يتحيز لا يكون

موجبا للتحيز وهو ايضا مدخول لما اسلفناه في المسلك الاول والمعتمد في المسئلة مسلكان المسلك
الاول لو كان الجوهر مركبا من الاعراض فتلك الاعراض اما ان يكون مفتقرة الى محل يقوم به او لا فان كان الاول
فذلك المحل اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فاما ان يكون ايضا مركبا من الاعراض والكلام فيه كالكلام في الاول
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع واما ان لا يكون مركبا من الاعراض وهو المطلوب وان كان ذلك المحل عرضا فالكلام فيه
كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع كيف وان ذلك يفضي الى قيام العرض بالعرض وهو ممتنع لما يأتي وان كان الثاني
وهو ان لا يكون مفتقرة الى محل يقوم به فهي جواهر سماها الخصم اعراضا فانا لا نعني بالجوهر غير الموجود الممكن القائم
بنفسه وهذه الطريقة شنيعة مما لا يجدها الاهدي غيري المسلك الثاني ان الجوهر لو كان مركبا من الاعراض لما قامت
الاعراض بالجوهر والاعراض قائمة بالجوهر اما بيان المقدمة الاولى فلانه لو قامت الاعراض بالجوهر لكانت قائمة
بالعرض وهو ممتنع لما يأتي واما بيان المقدمة الثانية فلان الاتفاق منا ومن الخصم واقع على ان الجوهر يصح اتصافه
بالحيوة والعلم والقدرة وغير ذلك من الاعراض فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع تركب الجوهر من الاعراض
فهو معارض بما يدل على نقيضه وبيانه هو انا لو قدرنا انتفاء الجوهر امتنع معه تقدير العرض ولو قدرنا انتفاء
الاعراض امتنع معها تقدير الجوهر وذلك دليل الاتحاد قلنا ما ذكرتموه غايته انه يدل على التلازم بين الجوهر و
الاعراض وليس فيه ما يدل على الاتحاد ثم ما ذكروه ينتقض عليهم بالجنس الواحد من الاعراض كالاكوان فانها
ملازمة للجوهر لا انفكاك لاحدهما عن الاخر ولا يدل ذلك على ان الكون هو الجوهر والجوهر هو الكون

الفصل الرابع

في ان الجواهر متجانسة غير متحدة اما التجانس فقد اتفقت الاشاعرة واكثر المعتزلة على ان الجواهر متماثلة متجانسة
وذهب النظام والنجار من المعتزلة بناء على قولهما بتركب الجواهر من الاعراض الى ان الجواهر ان تركبت من الاعراض
المختلفة فهي مختلفة والا فلا ولهذا فانا ندرك الاختلاف بين بعض الجواهر كالاختلاف الواقع بين النار والهواء والماء
والتراب ضرورة كما ندرك الاختلاف بين السواد والبياض والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وسائر الاعراض
المختلفة وهو باطل اما كون الجوهر مركبا من الاعراض فلما سبق واما ما يدركونه من الاختلاف بين الجواهر كالامثلة المضروبة فلا نسلم
انه عائد الى اختلاف الجواهر في انفسها بل هو عائد الى الاعراض القائمة بها واختلاف الاعراض لا يدل على اختلاف المعروض في
نفسه فان قيل ما ذكرتموه وان دل على ابطال مذهب القائلين بالاختلاف فما دليلكم في التجانس والتماثل ولم قلتم بان
التماثل اشتراك جميع الجواهر في صفات نفس الجوهر وهي التحيز وقبول الاعراض والقيام بالنفس فنقول وما المانع
من كون الجواهر مختلفة بذواتها وان اشتركت فيما ذكرتموه من الصفات فانه لا مانع من اشتراك المختلفات في عوارض عامة
لها وانما يلزم كون ما ذكرتموه صفات نفس الجوهر ان لو لم يكن الجواهر مختلفة وهذه اعراض عامة لها وانما يمتنع كون الجواهر
مختلفة وان هذه الاعراض عامة لها ان لو كانت هذه الصفات صفات نفس الجوهر وهو دور ممتنع واعلم ان طرق اهل الحق في
اثبات المجانسة وان اختلفت عباراتها فكلها آيلة الى ما ذكرناه وما قيل عليه من الاشكال فلازم ولا محيص عنه الا ان
يقال نحن لا نعني بتجانس الجواهر غير كونها مشتركة فيما ذكرناه من الصفات وعند ذلك فحاصل النزاع يرجع الى التسمية لا الى

نفس المعنى واما ان الجواهر غير متجددة فلانا نعلم ضرورة ان ما شاهدناه بالامس من الجبال الراسية والسموات والارضين
هو عين ما شاهدناه اليوم وكذلك ايضا نعلم بالاضطرار ان من خاطبنا في الكلام هو عين من يختم الكلام معنا وان
زوجة الانسان بالامس واولاده وامواله ومعارفه هي عين زوجته واولاده وامواله ومعارفه اليوم وغدا
وايضا فانه لو كانت الجواهر متجددة فلما مات حي ولما احيي ميت لان من مات غير الذي احيي والذي احيي غير الذي
مات وذلك كله مكابرة للعقل ومباهتة الضرورة وذهب النجار والنظام بناء على اصليهما في ان الجواهر مركبة
من الاعراض وان الاعراض متجددة الى ان الجواهر متجددة وقد بينا بطلان اصليهما في ذلك فيما سبق وما يلزم
عنه المحال فان قيل فكما لا نشك في ان ما شاهدناه من الالوان في بعض الاجسام مذ ساعة هو عين ما نشاهده
الان ومع ذلك قلتم بان الالوان وجميع الاعراض متجددة قلنا قد بينا ان الضرورة تشهد باستمرار الجواهر وما
ذكروه فتشكيك على الضروريات فلا يقبل كيف وان الدليل قد دل على امتناع بقاء الاعراض على ما يأتي وهو
غير شاهد في الجواهر فلا يلزم الاشتراك في الحكم **الفصل الخامس** في ان الجواهر لا تتداخل وقد اتفق العقلاء
على امتناع تداخل الجواهر ووجود جوهر بحيث وجود جوهر اخر خلافا للنظام فانه قال بتداخل الجواهر وانه اذا
تحيزت جملة من الجواهر جاز وجود جملة اخرى من الجواهر في حيز وجودها وطريق الرد عليه ان يقال لو جاز تداخل
الجواهر فاما ان يقع عند التداخل باتحاد الجواهر المتداخلة او بتعددها فان قيل بالاتحاد فاما ان يقع باستمرار وجود
الجواهر المتداخلة وتعددها او باستمرار البعض وعدم البعض فان كان الاول فالقول بالاتحاد مع استمرارها
محال وان كان الثاني فلا تداخل بل هو في المكان بين الجواهر وكون الجواهر الاخر وان كان الثالث فلا تداخل ايضا بل
فناء وعدم البعض مع استمرار البعض وان قيل بتعدد الجواهر مع تداخلها فلو كان البعض منها اسود والبعض ابيض
فاما ان نراهما او نرى احدهما دون الاخر او لا نرى واحدا منهما فان كان الاول فاما ان يكون ما نراه اسود هو عين
ما نراه ابيض وان ما نراه ابيض هو عين ما نراه اسود فان كان ما نراه اسود عين ما نراه ابيض فهو محال ظاهر الاحالة وان كان
الثاني فلا تداخل بل كل واحد بحيث نعم وان كان الثاني وهو رؤية احد دون الاخر فلا اولوية وان كان الثالث
فهو محال ايضا لان اللون القائم بكل واحد منهما لا ينافيه اللون القائم بالاخر ضرورة تعدد محليهما ومع التعدد
فلا منافاة بين البياض القائم باحد والسواد القائم بالاخر ومع القول بالانتفاء فيبقى كل واحد بحيث يمنع القول
بعدم الرؤية محال ايضا فانه لو قيل بانه لو جوزت تداخل جملة اخرى فاما ان يجوز تداخل غيرها او لا يجوز فان
قال بنفي جواز تداخل جملة اخرى لم يجد الى الفرق سبيلا وان قال بجواز التداخل فيلزم جواز تداخل كرة العالم بكون
الخردلة الواحدة ويلزم على سياق ذلك ان يكون الخردلة المفروضة فيها وجود عوالم متعددة غير هذا العالم وكان
ذلك فيمكن ان يتفصل عنها وجود عوالم متعددة مع بقائها على هيئتها وذلك كله جحد للضرورة ومكابرة للعقل وهذا
مما لا يرتضيه عاقل لنفسه وليس امتناع التداخل بين الجواهر معللا بالتحيز كما قاله المعتزلة والا لما امتنع التداخل
بين الاعراض لعدم تحيزها بل امتناع التداخل لذاته لا لعلة **الفصل السادس** في امتناع وجود جوهر في مكان

واحد

بلغ

واحد وامتناع وجود جوهر واحد في مكانين اما امتناع وجود جوهرين في حيز ومكان واحد من غير تداخل فقط
لا خلاف فيه بين العقلاء لكن اختلفوا هل امتناع ذلك معلل ام لا فذهب بعضهم الى انه غير معلل بل امتناع اجتماعهما
في حيز واحد لذاتيهما غير معلل بتضادهما عرضين اخريين كما ان امتناع الجمع بين السواد والبياض لذاتيهما لا لتضاد
غيرهما واليه ميل القاضي ابي بكر والاستاذ ابو اسحق في قول لهما غير ان القاضي امتنع من اطلاق اسم التضاد على
الجواهر باعتبار امتناع اجتماعهما في الحيز الواحد لذاتيهما ولعله راعى في التضاد تعاقب المتضادين على المحل
المقوم كما في تضاد الاعراض وذلك غير متصور في الجواهر واما الاستاذ فانه لم يمتنع من اطلاق اسم التضاد على
الجوهر بهذا الاعتبار وذلك غير متصور في الجواهر واما الاستاذ فانه لم يمتنع من اطلاق اسم التضاد على الجوهر
بهذا الاعتبار وذهب اخرون الى ان امتناع الجمع بين الجوهرين في الحيز الواحد لا لذاتيهما بل هو محوج لمختلف
هؤلاء فذهب الى ان ذلك معلل بتضاد اكوان المكان اذ المكان له كون باعتبار وجود احد الجوهرين فيه مضاد
لكونه باعتبار وجود الاخر فيه وقد قال به الاستاذ ابو اسحق في قول له وعد بملاحظة امتناع ذلك بسبب التضاد في
اكوان الجوهرين بسبب كونهما في المكان الواحد وهو فاسد من جهة ان تضاد الاكوان غير متصور بالنسبة الى
محلين مختلفين وذهب القاضي ابو بكر في قول اخر الى ان امتناع جوهرين في المكان الواحد باعتبار ان شرط وجود
كل واحد من الجوهرين فيه عدم وجود الاخر فيه وعند الاجتماع فقد فقد هذا الشرط والاشبه في هذه الاقوال
انما هو القول الاول وانه قد نعلم استحالة اجتماع الجوهرين في المكان الواحد الغافل عن تضاد ما قيل من الاكوان
او باعتبار ما قيل من الشرط واما امتناع وجود الجوهر الواحد في مكانين معا في حالة واحدة فمما لا اختلاف فيه
بين العقلاء لكن منهم من علل ذلك بتضاد كونيه بالنسبة الى المكانين ومنهم من علله باتحاد الجوهر واستحالة انقسامه
تقدير كونه في المكانين معا لكن هذا القائل معترف بجواز كون الجوهر مع اتحاده ملاقيا لستة جواهر وكان
كونه في مكانين مما يفضي الى انقسامه مع اتحاده فكذلك القول بملاقاته لستة جواهر ضرورة ان ما به ملاقاة كل
واحد منها غير ما به ملاقاة الباقي والا لزم التداخل وعند ذلك فيجب تعميم الحكم اما المنع مطلقا او الجواز مطلقا ضرورة
امتناع الفرق ويمكن ان يعلل القول بان امتناع ذلك لذات الجوهر او لان شرط كونه في احد المكانين ان لا يكون
في المكان الاخر كما قيل في امتناع كون الجوهرين في المكان الواحد **الفصل السابع** في امتناع تعري الجوهر عن
الاعراض وتعليل قبوله لها ذهب اهل الحق الى ان الجواهر المتحيزة لا تخلو عن شيء من الاعراض او عن ضده وذهب بعض
الدهرية الى ان الجواهر كانت خالية عن جميع اجناس الاعراض في الازل دون ما لا يزال وذهب الصالحي من المعتزلة الى جواز
تعري الجواهر عن جميع الاعراض في الازل وذهب البصريون من المعتزلة الى امتناع تعريها عن الاكوان دون غيرها
من الاعراض وذهب البغداديون منهم الى امتناع تعريها عن الاكوان دون غيرها وقد اعتقد اهل الحق في ذلك على ان
لا نعول المسلك الاول انهم قالوا من قال بجواز خلو الجواهر عن الاعراض موافق على امتناع خلوها عنها او عن
اضدادها بعد قيامها بها ويلزم من ذلك امتناع خلوها عنها في اول حال وجودها وذلك لان امتناع خلو الجوهر عن

بلغ

العرض او عن ضده بعد قيامه به اما ان يكون لان العرض بعد وجوده لا يعدم الا لطريان ضده وكذا الكلام في الضد
على ما هو مذهبهم واما لكون الجوهر قابلا للعرض واما لذات الجوهر لا جايز ان يقال بالاول لان الضد المتعلق لا يتصور
وجوده الا بعد عدم الضد السابق وضده ذلك لا يكون موثرا في عدم الضد السابق فلم يبق الا القسم الثاني والثالث
ويلزم من ذلك امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول وجوده ضرورة تحقق القبول وذات الجوهر فيه ولقائل ان يقول
مبنى هذه الطريقة على تسليم الخصم تعرى الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها فلا يكون حجة مطلقة بالنسبة الى غير المسلم
لذلك ولا على المسلم ايضا بتقدير ان يعترف بخطائه في القول بامتناع عرو الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها وبتقدير ان
يكون حجة عليه فلا نسلم الحصر فيما ذكره من الاقسام الثلثة ولا دليل عليه غير البحث والسبر وهو غير يقيني لما سبق تقريره
وبتقدير تسليم الحصر فما المانع ان يكون ذلك لكون العرض لا يعدم الا لطريان ضده قولهم ان الضد لا يوجد الا بعد عدم الضد
السابق قلنا ما المانع ان يكون وجود الطاري وعدم السابق معا وبتقدير امتناع ذلك فما المانع ان يكون عدم العرض
بعد وجوده مشروطا بتعقب ضده له في المحل وانما لا يلزم الا ان يكون الضد هو المعدم ولا يلزم ما قيل وان سلم ان
علة امتناع التعري ذات الجوهر او كونه قابلا للعرض فما المانع ان يكون ذلك مشروطا بسابقة قيام الاعراض بالجوهر وانما
لا يلزم واذا كان كذلك فعلى المستدل ان يورد ذلك في معرض المطالبة للخصم بجهة الفرق بين ما بعد قيام الاعراض وما قبل
ذلك فانه لا يجد الى الفرق سبيلا ولا يذكره في معرض الاستدلال لما ذكرناه ويمكن تقرير هذا المسلك بوجه اخر
وهو ان يقال امتناع عرو الجواهر عن الاعراض بعد قيامها بها اما ان يكون لذاته او للازم ذاته فان كان لذاته لزم امتناع عروه
عن الاعراض لما سبق في المسلك الذي قبله وان كان لا لذاته فاما ان يكون ذلك لمعنى او لا لمعنى لا جايز ان يكون ذلك
لا لمعنى والا لما كان امتناع العرو اولى من عدمه وان كان ذلك لمعنى فذلك المعنى اما لازم لذات الجوهر او للازم ذاته
وعلى كل تقدير فيلزم امتناع عرو الجوهر عن الاعراض في اول حدوثه ضرورة تحقق الذات واستلزام تحققها لتحقق
لازمها ولازم لازمها وهذا وان كان اقرب من الاول الا انه يرد عليه ما يرد على الاول من كونه الزاما على الخصم وانه
لا يمتنع ان يكون ذلك لذاته او للازم ذاته لكنه مشروط بقيام العرض به كما تقدم المسلك الثاني يختص بالقائلين بامتناع
تعرى الجواهر عن بعض الاعراض دون البعض كالبصريين والبغداديين وهو قولهم اذا سلم امتناع خلو الجوهر عن الاكوان
والالوان فلا يخلو اما ان يكون ذلك لنفس الجوهر او لكونه قابلا لها او لامر خارج فان كان الاول او الثاني فيلزم مثله في باقي الاعراض ضرورة
ان نسبة ذات الجوهر وقبوله الى جميع الاعراض نسبة واحدة وهو ضعيف ايضا نظرا الى امتناع الحصر فيما ذكره من الاقسام
على ما تقدم وبتقدير الحصر فلا يمتنع ان يكون الجوهر لذاته او للازم ذاته موجبا لامتناع عروه عن بعض الاعراض ولا
يلزم التعميم ضرورة اختلاف الاعراض وان ما اقتضى شيئا غير لازم ان يكون مقتضيا لمخالفه المسلك الثالث
فيما ذكره الاستاذ ابو اسحق وابو بكر بن فورك وهو انه اذا ادرك المدرك الجوهر ثم قام به سواد فادركه
مع السواد فانه يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حال الجوهر قبل اتصافه بالسواد وبعده وهذه التفرقة اما ان تعود
الى شيئين وليس ذلك هو الجوهر والسواد اذ الجوهر مستمر في الحالتين مع التفرقة فلم يبق الا ان يكون التفرقة

راجعة الى السواد ولون الجوهر قبله وهو ضعيف ايضا اذ امكن ان يقال بعود التفرقة الى ادراك الجوهر وحده دون غيره
وادراكه ثانيا مع غيره ولا يخفى ان رؤية شيء واحد متميز عن رؤية شيئين والمعتمد في المسئلة ان يقال لو
فرضنا الجوهرين متحيزين فلا يخلو اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين او مجتمعين ومفترقين او لا مجتمعين ولا مفترقين
لا جايز ان يقال بالثالث اذ هو معلوم البطلان بالضرورة ولا جايز ان يقال بالرابع لان من ضرورة كون الجوهرين متحيزين
ان يكون حيز احدهما ملاصقا لحيز الاخر او لا يكون ملاصقا له والاول هو الاجتماع والثاني هو الافتراق ولا
ان لا يكون ملاصقا ولا غير ملاصق فلم يبق الا ان يكونا مجتمعين او مفترقين والافتراق والاجتماع كونان و
الاكوان اعراض كما ياتي ويلزم من ذلك التصريح بامتناع خلو الجواهر عن الاعراض مطلقا وهو دليل على الدهرية في
قولهم بجواز خلو الجواهر عن الاعراض في الازل وعلى الصالحي في الازل وعلى البغداديين في قولهم بجواز خلو
الجواهر عن الاكوان دون غيرها فان قيل اذا كان معنى الافتراق بين الجوهرين كون حيز احدهما غير ملاصق لحيز الاخر
فهو سلب التلاصق والعدم لا يكون عرضا وعلى هذا فبتقدير الافتراق يكون الجوهر خاليا عن الاكوان ثم وان سلمنا
ان مفهوم الافتراق امر عرضي ولكن فما ذكرتموه يلزم منه ان يكون الرب تعالى لا يخلو عن احد الكونين وان يكون محلا
للاعراض وهو ممتنع وذلك لان الرب تعالى والعالم اما ان يكونا مجتمعين او مفترقين الى اخر القسمة والثالث والرابع
محال لما ذكرتموه فلم يبق الا الاول والثاني وما لزم عنه المحال فهو محال وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على امتناع
خلو الجواهر عن الاعراض لكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من ثلثة اوجه أ ان الجوهر والعرض موجودان
حادثان بفعل فاعل مختار وهو الله تعالى فلو لزم من وجود الجوهر وجود العرض وامتنع خلوه عنه لكان الرب تعالى
مضطرا الى احداثه عند احداث الجوهر ويخرج عن كونه فاعلا بالاختيار وهو ممتنع ب هو انه ما من معلوم الا
ويصح ان يخلق الله تعالى للعبد العلم به والمعلومات غير متناهية فاذا علم العبد بعض المعلومات دون البعض فاما
ان يقولوا بانه يقوم بذاته بدل علم كل علم لم يخلقه الله تعالى الضد او انه يتعرى ذاته عن تلك العلوم واضدادها فان
كان الاول لزم ان يقوم بذاته اضداد لا نهاية لها وهو ظاهر الفساد لان ما لم نعلمه غير متناه وان كان الثاني فقد جوزتم عرو المحل
عن العرض القابل له وعن ضده وابطلتم اصلكم وهو المطلوب ج ان الماء والهواء لا الوان لهما وكذلك الجواهر معنى الخشب
وقشر الجوز واللون لا طعم لها والجواب اما السؤال الاول فمندفع بما حققناه من ان معنى الافتراق ليس هو سلب الاجتماع
وانما هو اختصاص كل واحد من الجوهرين بحيز غير ملاصق لحيز الاخر وهو معنى وجودي لا سلبي وفرق بين سلب الاجتماع
وبين الاختصاص الموصوف بعدم الاجتماع واما الالزام فهو ايضا مندفع اذ الاجتماع والافتراق انما يعقلان في ذوات
الاحياز والرب تعالى غير متحيز فلا يقال انه مفارق للعالم ولا مجامع له من حيث انه لا يختص بحيز ولا قريب ولا بعيد واما
في الوجه الاول من المعارضة فهو لازم عليهم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم دون الجوهر او لزوم
العلم المنظور فيه عند انتفاء الافات المانعة منه فما هو العذر في صورة الالزام لهم فهو عذرنا في محل النزاع وهو
ايضا لازم على القائلين بامتناع خلو الجواهر عن الاكوان دون غيرها وعلى القائلين بامتناع خلو الجواهر عن الالوان

دون غيرها واما الوجه الثاني فقد قال الاستاد ابو اسحق في جوابه ان من قام به علم من المعلومات ضاد القائم به ضد
ما لم يقم به من المعلوم وما لم يقم به من العلوم لا يكون الا مشابها او مثلا على اصله في ان العلوم وان كانت مختلفة
فلا يجتمع في محل واحد وان ما يجتمع من العلوم المجتمعة لنا فليست قائمة بمحل واحد بل كل علم قائم بجزء من القلب غير ما
قام به العلم الآخر فالعالم ان لم يقم به علم اصلا فلا بد وان يتصف بآفة تكون مع اتحادها مانعة لجميع العلوم التي لا نهاية
لها او مضادة لها كما في الموت وعلى كلا التقديرين فلا يلزم ان يقوم به اضداد لا نهاية لها فيمن ما ذكره وهو مبني
على ان العلوم المختلفة متضادة وقد سبق ما فيه في احكام العلوم وقال الاستاد ابو بكر المعلوم وان كانت
في نفسها غير متناهية لكنا ما الزمنا قول الانسان بعلوم غير متناهية لاستحالة وجود ما لا يتناهى وان لم يكن
قابلا لما لا يتناهى من العلوم فلا يلزم ان يقوم به بتقدير خلوه عن العلوم التي لا نهاية لها اضداد لا نهاية لها لان
قيام الضد انما يكون بدلا ما المحل قابل له والمحل غير قابل لما لا يتناهى وهو اشد من الاول وقال القاضي ابو بكر ما قام
به علم بعض المعلومات دون باقي المعلومات فانتفاء باقي المعلومات انما هو بانه متضاد لها دون ما قام
من العلم وعلى هذا فلا يفتقر الى قيام اضداد لا نهاية لها وهو مبني ايضا وعلى هذا فلا يلزم ان ما كان من الآحاد ما ينفي
من العلم بعض الجواهر ان يكون ما ينفي العلم بجوهر آخر فان العلوم المتعلقة بالمعلومات المتعددة المتماثلة
مختلفة على ما تقرر في احكام العلوم ولا يلزم ان ما كان ضدا لاحد العلمين المختلفين ان يكون ضدا للعلم
الآخر ولا يلزم ايضا على هذا انه اذا اتحد له علم لم يكن انتفاء ضد باقي العلوم التي لم يكن الاحتمال الا ان يكون كل جنس
من اجناس العلوم ضده غير ضد الجنس الآخر ولا يلزم من انتفاء ضد بعض الاجناس انتفاء ضد الباقي وعلى تسليم
هذا التحقيق فان قلنا ان البقاء والاجتماعات ... وانه لا ضد للبقاء ولا للاجتماعات فلا يتصور خلو الجوهر الموجود
عنهما وان لم يقبل بهما فلا اشكال واما اللون فلا نسلم انه لا لون له بل هو متلون بلون البياض واما الهواء فان قلنا
انه غير مدرك في وقتنا هذا فلا يلزم من عدم ادراكه عدم كونه في نفسه وان قلنا انه مدرك في وقتنا هذا فهو متلون
بلون السواد ليلا وبلون البياض نهارا واما الخشب والحجارة وما ذكروه فلا نسلم انه لا طعم لها ولا رائحة بل ذلك ولكنا
مع التسليم لهم فيما ادعوه مكابرون ومجاحدون كيف وان من انكر امتناع خلو الجواهر عن الاعراض مع تسليم امتناع
خلوها عنها بعد قيامها بها والسؤال عن الفرق لم يجد اليه سبيلا واما ما ابقيه فطرق الالزام عليهم ان انكار امتناع
تعري الجواهر عن الاعراض مما يسد باب اثبات حدوث الجواهر واثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى لتوقف
الامرين على ان ما يقبل الحادث لا يخلو عنه او عن ضده وهو بعيد لجواز قول الخصم بطريق اخرى ومنع التوقف على ما
قيل واما قبول الجوهر للاعراض فمنهم من علله بالتحيز لعدم انه معه ومنهم من منع من تعليله بالتحيز اذ كل واحد منهما من الصفات
الواجبة للجوهر وليس جعل احدهما علة للآخر اولى من العكس وكذا قبوله للاعراض مع التحيز فقد دار التحيز مع قبوله
للاعراض فلا اولوية لاحد ان يكون علة للآخر والحق ان كل واحد من المذهبين ممكن مع القطع بان لا قطع في كل واحد
منهما **النوع الثالث** في اثبات الجوهر الفرد واحكامه ويشتمل على فصلين الاول في اثبات الجوهر الفرد الثاني

في اثبات الجوهر الفرد

في انه لا اشكال [illegible] **الاول** في اثبات الجوهر الفرد وقبل الخوض في الاحتجاج نفيا واثباتا لا بد من تصور
الجوهر الفرد بحد ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محز واحد فنقول المعني بالجوهر الفرد هو الجوهر المتحيز الذي
لا يقبل القسمة بالفعل ولا في التعقل وهذا مما اختلف فيه فالذي عليه اجماع اهل الحق من المسلمين اثبات
الجوهر الفرد وذهب الفلاسفة الى ان الجوهر المتحيز وان انتهى الى حد لا يقبل القسمة بالفعل فلا بد وان يكون قابلا
للقسمة بالوهم وفي التعقل وقد احتج اهل الحق بمسالك المسلك الاول قالوا لو كان الجوهر غير متناهي الاجزاء في العقل
لما تفاوتت الاجسام في احجامها ولزم ان يكون حجم الخردلة كالجبل ولزم ان يكون حجم كل الجسم كحجم بعضه واللازم ممتنع
الملازمة ان زيادة حجم احد الجسمين على الآخر انما هو بسبب تفاوتهما في الاجزاء ولهذا فانا لو فرضنا جسمين متساويين
في الحجم وزدنا على احدهما اجزاء او قطعنا منه جزءا فانه يزيد المزيد عليه في الحجم وينقص بقدر النقص وليس ذلك الا
زيادة الاجزاء ونقصها ولو فرضنا جسما ذا حجم ثم فرضنا الزيادة عليه فان حجمه يعظم على حجمه اولا ولو نقصنا منه جزءا
فان حجمه ينقص عن حجمه اولا وليس ذلك الا بسبب زيادة الاجزاء ونقصها واذا ثبت ذلك فلو فرضنا ان الاجزاء كل جسم
لا نهاية لها لاستوت اجزاء جميع الاجسام في عدم النهاية ومع الاستواء في ذلك فلا تفاوت في الاجزاء ولا زيادة
ولا نقص ومع امتناع الزيادة والنقص في الاجزاء فالتفاوت في ابعاد الاجسام واحجامها يكون ممتنعا واما انتفاء
الملازمة فلا يخفى امتناع اللازم فان الاجسام متفاوتة في احجامها حسا وهذا المسلك ضعيف اذ لقائل
ان يقول لا نسلم الملازمة وما ذكروه فمبني على فرض المساواة والتفاوت بين احجام الاجسام في الاجزاء والتفاوت فيها
مسلم ولكن لا نسلم انه يلزم من كون الاجزاء الوهمية لا نهاية لعددها في كل جسم امتناع التفاوت فيها ولهذا فان
اعداد عقود الحساب لا نهاية لها امكانا ومع ذلك فانا نقطع بان اعداد عقود العشرات اكثر من اعداد عقود المئين
وكان ذلك كل رتبة بالنسبة الى ما فوقها وان سلمنا التساوي في العدد ولكن انما يلزم التساوي في الحجم ان لو
تساوت الاجزاء في الصغر والكبر وهو غير مسلم فان اجزاء الخردلة وان كانت مساوية في الكمية المنفصلة لاجزاء
الجبل او بعض الجسم لكله غير مساوية لها في الكمية المتصلة ولهذا فانا لو فرضنا بطريق التوهم زيادة على الجبل
الى غير النهاية وزيادة على الخردلة بامثالها الى غير النهاية فانه لا يلزم منه ان يكون ما يحصل من مجموع احد الامرين
مساويا في الحجم للحاصل في الثاني للتساوي في التضعيف لما كانت الاضعاف المضعفة على الخردلة كل واحد منها
اصغر من احاد كل واحد من الاضعاف المضاعفة على الجبل واذا كان ذلك مما لا يتوهم في طرف الزيادة والتضعيف فكذلك
في طرف الانقسام والتنقيص المسلك الثاني قالوا لو ثبت ان زيادة بعد الجسم على الجسم بحسب زيادة اجزائه فلو كانت
اجزاء كل جسم لا نهاية لها في التعقل لكان بعد كل جسم لا نهاية له في التعقل ايضا ولزم ان لا يقطعه متحرك
بالحركة من جهة ان قطع ما لا نهاية له بالحركة محال وذلك لان قطع المتحرك لما لا نهاية لاجزائه انما يكون بقطع جميع
الاجزاء وما من جزء يقدر قطعه الا ولا بد ان يكون قد قطع قبله اجزاء لا نهاية لها وهو محال خلاف المحسوس وفيه
نظر اذ لقائل ان يقول الاجزاء منقسمة الى اجزاء متداخلة ومعناه ان يكون الشيء المفروض لجزء ومجزوء حتى الى

غير النهاية والى اجزاء غير متداخلة وهي الاجزاء المتمايزة الداخلة في الشيء المركب وعلى هذا فلمانع ان يقول الاجزاء
التي اعتبارها زيادة بعد الجسم هي الاجزاء المتداخلة او غير المتداخلة الاول مم والثاني مسلم لكن لا يلزم
من عدم النهاية في بعد الجسم اذ الاجزاء المتمايزة في كل جسم متناهية فلا يوجب غير التناهي وما لا يتناهى هي
الاجزاء المتداخلة فلا يوجب بعدا غير متناه وعلى هذا فلا يمتنع قطعه بالحركة كيف وان ما ذكره كما يمكن فرضها
الا وهي ايضا منحصرة الى ما لا يتناهى على نحو تجزي الاجسام عند الخصم وقطع ما لا يتناهى من اجزاء الجسم ما لا
يتناهى في زمان لا يتناهى غير ممتنع المسلك الثالث قالوا لو كانت اجزاء كل جسم لا نهاية لها فعلا فهي مجتمعة
وكل جزء من مجتمعين امكن تقدير افتراقهما او هل اجزاء الى غير النهاية ولهذا فانا لو فرضنا جملة مركبة فلها
بالتصنيف تفرق ولا سبيل الى التفريق في البعض كيف لا في الكل واذا جاز التفريق في البعض وجب القول
بجواز التفريق في الكل وبتقدير تفريق الاجزاء لا يبقى منها ما الا جزء مجامع له وهو المطلوب وهذه الطريقة في غاية
الحسن والضعف اذ للقائل ان يقول اذا كانت الاجزاء المفروضة غير متناهية فالقول بجواز الافتراق على كل واحد
واحد من الاجزاء المجتمعة من اجزاء الجملة لا يلزم ان يكون حكما على الجملة لما عرف غير مرة فيما سبق المسلك الرابع قالوا
اذا فرضنا خطا فطرف الخط لا ينقسم فاذا فرضناه قائما على سطح جسم من الاجسام فلا بد وان يكون ما يلاقيه من
الجسم ايضا غير منقسم والا لكان ما لا ينقسم ملاقيا ومطابقا لما ينقسم وهو محال واذا ثبت هذا فهو المطلوب وايضا فانا لو فرضنا
الخط القائم متحركا على الجسم حتى يتم وضع مسيرة عليه الى آخره من الجانب الآخر فما يلاقيه من اول حركته الى آخرها لا
دل
من
يكون الا غير متجزي وهو ما اردناه وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول طرف الخط الملاقي للجسم اما ان يكون عدميا
او وجوديا فان كان عدميا فلا نم تصور ملاقاته للجسم وان كان وجوديا فاما جوهر او عرض فان كان جوهرا فلا نم
انه غير منقسم وعلى هذا فما يلاقيه يكون منقسما فانا هو طرف له لا يكون خطا وان كانت خطا فليس الا بمعنى انه لا يقبل
القسمة بالفعل في غير الطول وطرفه وان لم يكن قابلا للقسمة بالفعل فلا يمتنع ان يكون قابلا لها بالقوة وان كان
عرضا فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ويكون تابعا في تجزيه لتجزي ذلك الجوهر المسلك الخامس قالوا اتفق العقلاء
على ان النقطة غير منقسمة وهي اما ان يكون جوهرا او عرضا فان كانت جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فلا بد وان
يكون قائمة بالجوهر ويلزم من كونها غير متجزية ان يكون موضوعها وهو الجوهر ايضا غير متجزي والا كان غير
المتجزي حالا في المتجزي وهو ممتنع وللقائل ان يقول هذا انما يستقيم ان لو كانت النقطة امرا وجوديا وهو غير
مسلم بل هي عدم محض ونفي صرف والعدم لا يكون جوهرا ولا عرضا وان سلم ان مسمى النقطة امر وجودي فهو
خارج عن طرف الخط وطرف الخط ان سلم انه غير قابل للتجزي فليس الا بالفعل والا فهو متجزي بالقوة الى غير النهاية
كما سبق تقريره المسلك السادس قالوا الكرة الحقيقية اذا لاقت سطحا مستويا فاما ان يلاقيه بجزء
منها او عرض قائم بجزء منها وعلى كل تقدير فذلك الجزء اما ان يكون قابلا للقسمة بالقوة او غير قابل لها لا جائز
ان يكون قابلا لها لوجوه ثلثة ا انه يلزم ان يكون سطحها مستويا ضرورة مطابقته للسطح المستوي وعند

ندحرجها عليه الى ان ينتهي الملاقاة الى الجزء الاول المفروض فيمكن زوال الملاقاة بذلك الجزء او يحدث
بجزء آخر منهما والكلام فيه كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يكون الاتصال بين كل جزئين على
على الاستقامة او على زاوية فان كان الاول يلزم منه ان يكون الخط المحيط بالكرة مستقيما او ذلك مح
ان كان الثاني كان شكل الكرة مضلعا لا كريا وهو خلاف الفرض ب انها اذا لاقت السطح المستوي
بجزء هو سطح مستوي امكن ان يفرض بين نقطتين منه خطا مستقيما وذلك الخط المستقيم على ظاهر دائرة الكرة
وقد تم البرهان في الشكل الثاني من المقالة الثالثة من اقليدس على ان كل خط يصل بين نقطتين من دائرة فهو
واقع في داخل تلك الدائرة وهو مع ما فيه من جعل الخط الخارج داخلا والداخل خارجا محال ج انه اذا كان ما يلاقي
من الدائرة سطحا مستويا وامكن ان يفرض بين نقطتين منه خط مستقيم وامكن ان يصل بين نقطتي الخط المفروض
وبين مركز دائرة الكرة خطين مستقيمين بحيث يحدث من ذلك مثلث زاويته نقطة المركز وقاعدته الخط المفروض
ويخرج من مركز دائرة الكرة خطين وزوايا حادة وان يخرج من نقطة زاوية المركز عمود مستقيم الى وسط الخط المفروض
بحيث يقسم ذلك المثلث الى مثلثين كل واحد منهما ذو زاوية قائمة والخطان الخارجان من المركز الى طرفي الخط
الاول المفروض هما وترا الزاويتين القائمتين والعمود وتر زاويتين حادتين الذي عند قاعدتي المثلث
الذي زاويته نقطة مركز الدائرة ولا يخفى ان وتر الحادة من المثلث يكون اقصر من وتر القائمة منه فالعمود
يكون اقصر من ضلعي المثلث المفروض مع خروج الكل من مركز الدائرة الى محيطها وذلك محال وهذا انما
لزم من القول بتجزي الجزء الذي وقعت به الملاقاة من دائرة الكرة فيكون محالا فلم يبق الا القسم الثاني وهو
المطلوب وفيه نظر اذ للقائل ان يقول لا نم تصور وجود الكرة حقيقة في العقل وان تصور ذلك في الحس لا يلزم
ما ذكرتموه وانما يتصور وجودها كرة حقيقة ان لو كانت اجزاء الدائرة المحيطة بها غير قابلة للتجزي عقلا
وانما يكون غير قابلة للتجزي عقلا ان لو امكن فرض وجود كرة حقيقية في العقل وهو دور والذي يدل على
استحالة الكرة الحقيقية في العقل انا لو فرضنا خطا مركبا من اجزاء غير قابلة للتجزي عقلا فاما ان يمكن فرضه مستديرا
او لا يمكن فان امكن فرضه مستديرا فلا بد وان يكون اجزاؤه متلاقية من جانب باطن الدائرة وعند ذلك فاما ان
يكون ايضا متلاقية من جانب ظاهرها او غير متلاقية فان كانت متلاقية فيلزم ان يكون مساحة باطن الدائرة
مساوية لمساحة ظاهرها وكذلك اذا فرضنا خطا آخر دائرا على الدائرة المفروضة اولا يجب ان يكون ظاهر مساويا
لمساحة باطنه وان يكون مساحة باطنه مساوية لمساحة ظاهر الدائرة الاولى ضرورة مطابقته له وهو ظاهر
الدائرة الاولى مساو لمساحة باطنها فظاهر الدائرة الخارجة يكون مساويا لمساحة باطن الدائرة الداخلة وهو
محال وكلما ازدادت الدوائر بحيث يظهر التفاوت كان اظهر في الاحالة واما ان لم يكن اجزاء الدائرة متلاقية من جانب
ظاهر الدائرة فقد وجد من كل جزء منها ما هو ملاق للجزء الذي يليه وما ليس ملاقيا له ويلزم منه التجزي في كل واحد
من اجزاء الدائرة المفروضة ويلزم منه ان يكون ظاهر الكرة غير كري بل مضلعا وان لم يمكن فرض الخط المفروض مستديرا

فقد امتنع فرض وجود الكرة الحقيقية اذ الكرة الحقيقية لا بد وان يحيط بها خط مستدير غير مضلع المسلك
السابع قالوا لو كان ما من جوهر الا وهو متحيز الى غير النهاية لما تصور وجود زاوية حادة غير منقسمة وهو محال فالقائل
ان يقول وجود الزاوية التي لا تنقسم انما فرع وجود جزء غير متجز فاذا كان وجود الجزء الذي لا يتجزى مبنيا على وجود
الزاوية التي لا تتجزى لها كان دورا وعلى هذا فلا مانع ان يقر بوجود الزاوية الحادة غير منقسمة بالفعل وان كانت
منقسمة بالقوة الى غير النهاية المسلك الثامن قالوا القول بوجود اجزاء متجزئة بالقوة الى غير النهاية يلزم منه وجود
اجزاء موجودة بالفعل الى غير النهاية ووجود اجزاء جوهرية بالفعل غير متناهية محال كما يأتي في الرد على النظام
كيف وان ذلك مما لم يقل به قائل من الفلاسفة وبيان الملازمة ان لكل واحد من الانقسامات المفروضة خاصية
لا توجد لها في غيرها من الانقسامات كاختصاص مقطع النصف بالنصف والثلث بالثلث الى غير ذلك ولكم معنى
لكون كل واحد من الاجزاء موجودا بالفعل الا هذا وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول انما يلزم من هذه الاختصاصات
وجود اجزاء لا نهاية لها بالفعل ان لو كانت هذه الاختصاصات موجودة بالفعل وفي محل اما اذا كانت متحققة
في الوهم فلا يكون الانقسامات التي لا نهاية لها موجودة بالفعل والمعتمد في ذلك مسلكان المسلك الاول
لو كان كل جوهر متحيز منقسما بالقوة الى غير النهاية لما وجدت الحركة المكانية مطلقا واللازم ممتنع وبيان الملازمة
انه لو كان كل جوهر متحيز متجزيا بالقوة الى غير النهاية لكانت اجزاء كل مسافة تفرض من مسافات الاجسام كذلك وكل
مسافة فانه يمكن قطعها بالحركة لا محالة ولو كل مسافة يمكن قطعها بالحركة فتلك الحركة مطابقة لها واجزاؤها مطابقة
لاجزاء المسافة فالثلث من كل الحركة مطابق للثلث من كل المسافة وكذلك النصف وسائر الاجزاء والمطابق للمتجزي
يكون متجزيا ايضا واذا ثبت لزوم انقسام اجزاء الحركة بالقوة الى غير النهاية فاجزاء الحركة التي بها قطع المسافة غير موجودة
معا بل متعاقبة متجددة وما به قطع النصف الاول من المسافة لا وجود له مع ما به قطع النصف الاخير منها وكذلك
في كل جزء يفرض مع غيره وكل جزء منها لا يكون موجودا له مع فرض وجود الجزء الاخر لما معدوما فالحاضر منها لا وجود له
مع الماضي والمستقبل وكذلك المستقبل لا وجود له مع الماضي وعند ذلك فاما ان يوجد منها شيء في الحاضر او لا
يوجد لا جائز ان يقع بالوجود فان ما من وجود يفرض حاضرا الا وهو منقسم الى غير النهاية فاذن بعض اجزائه ماض وبعضه مستقبل
والحاضر منها لا وجود له مع الماضي والمستقبل فلا يكون ما فرض حاضرا حاضرا وهو خلاف الفرض ثم الكلام في
كل حاضر يفرض كالكلام في الاول وهو محال فلا وجود لشيء من اجزاء الحركة حاضرا واذا لم يوجد منها شيء في الحاضر فلا
وجود للماضي والمستقبل لان الماضي ما كان حاضرا والمستقبل ما يتوقع حضوره واذا لم يوجد شيء ما هو حاضر
ولا مستقبل ولا ماض فلا حركة اصلا واما بيان امتناع اللازم فهو ان الحركة الانتقالية في المسافة من مكان الى مكان
ومن بلد الى بلد مشاهدة معلومة الوجود بضرورة واذا ثبت الملازمة وانتفاء اللازم لزم انتفاء الملزوم ووضوح هذا
برهان قوي يبتني المادة صحيح الصورة لا غبار عليه عند المحصلين وعلى المحققين لزوم امتناع وجود الحركة
يلزم امتناع وجود الزمان ضرورة مطابقته الحركة وامتناع وجود اجزائه معا ولا يخفى تقريره المسلك الثاني

لو فرض

١٩٧

لو فرضنا شخصا متحركا حركة كافية لقطع مسافة فاجزاء الحركة غير موجودة معا على ما سبق وعند ذلك فلا بد
للحركة من اول ولاخر ضرورة تناهيها من الطرفين واذ ذاك فما فرض منها اولا واخرا اما ان يكون متجزيا او غير
متجز فان كان الاول فهو محال اذ لا كان ما فرض منها اولا واخرا له بعض وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فلا بد وان
يكون ذلك الجزء من اول الحركة واخرها مطابقا لاول جزء من المسافة واخرها الاول للاول والاخر للاخر فيلزم
ان يكون اول جزء من المسافة واخرها غير متجز ضرورة مطابقته لما ليس متجزيا وهذا التحرير على هذا الوجه لم اجده
لاحد غيري وهو في غاية الرشاقة والظهور والحق احق ان يتبع فان قيل ما ذكرتموه وان دل على امتناع التجزي فهو معارض
بما يدل على التجزي وبيانه من ستة عشر وجها الاول انه لو وجد جوهر متحيز غير قابل للتجزي عقلا فلنا ان نفرض من اجزاء
منها خطا ونفرض مسافة كل واحد من طرفيه جزء ونفرض جزءين متحركين على السوية كل واحد نحو الاخر فاما ان يلتقيا او
لا يلتقيا والقول بعدم الالتقاء محال اذ قد فرض تحرك كل واحد منهما نحو الاخر وان قيل بالالتقاء فاما ان يلتقيا على
جزءين او واحد او على جزء وبعض لا جائز ان يكون التقاؤهما على جزءين والا لكان احدهما قد قطع اكثر من الاخر وهو خلاف
الفرض لفرض التحرك على السوية فلا بد وان يلتقيا على جزء واحد وهو الوسط وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد منهما
ملاقيا بكليته لذلك الجزء الملتقى عليه او ان ما لاقى به احدهما غير ما لاقى به الاخر لا جائز ان يقال بالاول
من الملتقيين بالاول بكليته للملتقى عليه والا لافضى الى التداخل وهو محال كما سبق وان كان الثاني فلزم التجزي الثاني
انا لو فرضنا جزءين وفرضنا ان يحجب احدهما عن الاخر ويمنع من التماس بينهما والا لا يمتنع لا جائز ان يقال بالثاني والا لزم
التداخل وهو محال وان كان الاول فاما ان يكون ما ماس به الوسط لاحدهما هو ما ماس به الاخر او غيره فان كان الاول
فهو محال لما ذكرناه من التداخل وان كان الثاني فقد لزم التجزي الثالث ان دائرة القطب من الرحى اقل اجزاء من دائرة الطوق
فلو كانت من اجزاء متناهية فقد فرضنا تحرك الرحى اما ان يكون كلما قطع جزء من دائرة الطوق جزء من المسافة قطع
من دائرة القطب جزء من اجزاء المسافة او اقل فان كان الاول لزم ان يكون الجزء من دائرة القطب قد قطع مسافة دائرة الجزء
من دائرة الطوق لما بيناه الا على بعضها الذي هو اكثر اجزاء وهو خلف وان قيل بالثاني فقد لزم التجزي وليس قطع الجزء من دائرة
الطوق مع قطع الجزء من دائرة الطوق مع قطع الجزء من دائرة القطب المسافة دائرة الطرف بحيث يحصل في حد المسافة
بعد حصول ما حصل من غير [illegible] لما ياتي في ابطال ولا بسبب يكون جزء دائرة
القطب [illegible] حركة الجزء من دائرة الطوق وتفكك اجزاء الرحى بعضها عن بعض بحركة البعض وسكون البعض كما الى والا
لاختلف ذلك باختلاف الجسم الدائر من الصلابة واللين في صعوبة التفكك وسهولته ولاختلفت الخطوط المفروضة
والعلامات المرسومة على الجسم الدائر وهو خلاف المحسوس الرابع انا لو فرضنا جزءا دائرتين فاما ان يكون كل ما قطع
جزء من دائرة الطوق وحاذاه قطع جزء من دائرة القطب او اقل فان كان الاول لزم ان يكون قد حاذى جميع اجزاء دائرة القطب
ولم يحاذ من دائرة الطوق الا بعضها وان كان الثاني فقد لزم التجزي الخامس انه لو وضع جزء على ملتقى جزءين
وفرضنا خطين متوازيين متحاذيين اطرافهما وكل واحد اربعة اجزاء وفرضنا على طرف احدهما جزءا وفرضنا على الطرف الاخر

جزء في مقابلته وفرضناهما متحركين على السوية وكل واحد يطلب الطرف الآخر من بعده فلا بد لهما من حالة
مجاورة ومحاذاة وانفصال فاذا تحاذيا فاما ان تحاذيا باول جزء واحد من الخطين او على ملتقى جزئين لا جائز ان يتم
بالاول والا كان احدهما قد قطع اكثر من الجزء بالآخر وهو ممتنع على خلاف الفرض وان كان الثاني فقد تصور وضع
جزء على جزئين وعند ذلك فاما ان يقوم باتحادهما الواحد منهما او ببعض كل واحد منهما لا جائز ان يقوم بالاول والا كان ملتقى م
الواحد مساويا للاثنين وهو ممتنع ولا جائز ان يقوم بالثاني اذ هو خلاف الفرض فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التجزي
السادس ان الظل الحادث عند طلوع الشمس اذا كان تجاهها حائل فلا شك ان ما يحدث منه من الزيادة والنقصان
انما هو بسبب سير الشمس ومطرح شعاعها على الارض وعند ذلك فكلما قطعت الشمس جزءا من الفلك فاما ان يقطع
الظل الكائن على الارض جزءا مثله او ازيد او انقص لا جائز ان يقوم بالاول والا كانت مسافة قطع الشمس مثل مسافة قطع
الظل وهو مشاهد البطلان والقسم الثاني ما ظهر في القسم الاول وان كان الثالث فقد لزم التجزي السابع بلغ
انا لو فرضنا خشبة واحد طرفيها على الارض والآخر على شيء مرتفع على الاستقامة بحيث يحدث من قيامها على الارض
زاوية قائمة ومسافة بعد الى الزاوية من نقطتها الى طرف الخشبة على السواء ثم فرضنا حدبها الى سفل فكلما
كلما قطع طرفها الاعلى جزءا قطع طرفها الاسفل جزءا من الارض او ازيد او انقص الاول والثاني محال لانه
خلاف الحس وان قطع انقص فقد لزم التجزي الثامن انا لو فرضنا سطحا مربعا قائم الزوايا من اربعة خطوط كل واحد
من اربعة اجزاء فاجزاء القطر لا تزيد على الاربعة وهي اول الاول وثاني الثاني وثالث الثالث ورابع الرابع وعند ذلك
فاما ان يكون بين اجزاء القطر فرجات او لا فان لم يكن بينها فرجات كان بعد القطر مساويا لبعد الضلع وهو محال وان كان
بينها فرجات فهي ثلاث فرجة بين الاول والثاني وفرجة بين الثاني والثالث وفرجة بين الثالث والرابع واذا كان
فاما ان يكون كل فرجة مساوية لجوهر فرد او اكبر او اصغر لا جائز ان يكون مساوية والا كان بعد القطر مساويا لبعد
الضلعين من المربع اذ هو كان من مقدار سبعة اجزاء وبعد الضلعين كذلك فان جزء الزاوية من الضلعين واحد
ومعدود مع كل واحد منهما ولا جائز ان يكون كل فرجة اكبر من جوهر فرد والا كان بعد الضلعين اقصر من بعد القطر
وهو محال فلم يبق الا ان يكون اصغر ويلزم منه التجزي التاسع ان التفاوت بين الحركة السريعة والبطيئة ليس الا بسبب
تخلل السكنات كما ياتي وعند ذلك فلو فرضنا ان السريع قطع في زمان مفروض جزءا غير متجزئ وفرضنا حركة البطيء
في مثل ذلك الزمان فاما ان يقطع مثل ما قطع السريع او ازيد او انقص الاول والثاني محال لانه فلم يبق الا الثالث
ويلزم منه التجزي العاشر انا لو فرضنا سفينة طولها خمسين ذراعا وفي مؤخرها رجل وفرضنا حركة السفينة خمسين
ذراعا وفرضنا حركة الرجل من مؤخرها الى جهة مقدمها بمثل حركة السفينة فانا نعلم ان السفينة اذا انتهت الى نهايتها
فينتهي الرجل بحركته الى ذلك المقر الذي انتهى راس السفينة اليه فيكون السفينة قد قطعت خمسين ذراعا
والرجل مائة ذراع وهي مسافة طول السفينة والمسافة التي قطعتها السفينة وعند ذلك فاما ان يكون كلما
قطع الرجل بحركته جزءا قطعت السفينة مثله او ازيد او انقص لا جائز ان يقطع مثله والا لما قطعت مائة ذراع وهو

خلاف الفرض ويبطل قطعها الاكثر منه فلم يبق الا ان يكون كل ما قطع الرجل بحركته جزءا قطعت السفينة
اقل منه ويلزم التجزي الحادي عشر انا لو فرضنا بئرا وفي وسطها خشبة وفيها حبل مشدود وطرفه الآخر
منتهيا الى اسفل البئر وفيه دلو مشدود وفرضنا حبلا آخر مرسلا من اعلى البئر الى حد الخشبة وفي طرفه الاسفل
كلاب فاذا وضع الكلاب في طرف الحبل المشدود في الخشبة وجذب فانه يلتقيان الكلاب الى راس البئر كون
انتهاء الدلو اليها اولا هو المشاهد وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون كل ما قطع الدلو في صعوده جزءا من مسافة
البئر قطع الكلاب في صعوده جزءا او ازيد او انقص لا جائز ان يقطع مثله والا كان اذا انتهى الكلاب الى راس
البئر ينتهي الدلو الى وسط البئر وهو محال وبه يبطل القسم الثاني فلم يبق الا الثالث ويلزم منه التجزي الثاني
عشر انه لو انتهى الجسم الى اجزاء لا تتجزى وهي فكل واحد منها اما كري او مضلع فان كان كريا فاذا انضم بعضها
الى بعض فلا بد وان يبقى بينها فرج وهي اما ان يكون اكبر من الاجزاء المفروضة او مساوية لها او اصغر منها
فان كانت اكبر فيمكن ان يملأ ما باجزاء اخر الى ان يصير مساويا او اصغر فان كانت مساوية فالجزء من الزاوية بينها
اصغر من جزء الضلع فيكون متجزيا وما ساواها يجب ان يكون متجزيا وان كانت اصغر فيلزم منه التجزي
وان كان شكل كل واحد من الاجزاء مضلعا فلا يخفى ان ما يلي منه الزاوية اصغر مما يلي الضلع فيكون متجزيا
الثالث عشر انا لو فرضنا خطا مؤلفا من جزئين وفرضنا على احد الجزئين جزءا آخر وحدث من ذلك زاوية قائمة
فوترها ان كان من جزئين فوتر الزاوية القائمة مساو لاحد ضلعيها وان كان ثلاثة فوترها مساو لضلعيها
وهو محال فلم يبق الا ان يكون اكثر من جزئين واقل من ثلاثة ويلزم منه التجزي الرابع عشر ان كل جزء مفروض لا
وهو ذو جهات فان كان ملاقيه الى كل جهة هو ما لاقيه الى الجهة الاخرى فهو محال وان كان غيره فقد لزم التجزي
الخامس عشر انا لو فرضنا سطحا من جواهر فردة عقلا فانه يصير احد وجهيه مضيئا باشراق النير عليه دون
الآخر والمضيء منه غير ما ليس بمضيء فيكون متجزيا في العمق السادس عشر انا لو فرضنا خطا مؤلفا من اجزاء ثلاثة وفرضنا
مسامتة كل واحد من طرفيه جزءا فاما ان يكون بين الجزئين المفروضين مسافة يمكن ان يتحرك فيها كل واحد من الجزئين
الى الآخر او لا يكون لا جائز ان يقوم بالثاني والا كانا متماسين ويلزم ان يكون الخط المؤلف منهما مساويا للخط
الاول المفروض ضرورة فرض مسامتتهما لطرفيه وهو خلف فاذا الحركة عليهما جائزة فاذا تحركا معا فاما
ان يلتقيا على الوسط او على احد الطرفين فان كان الالتقاء على احد الطرفين لم يتحرك احدهما وهو خلاف الفرض
وان التقيا على الوسط فقد لزم التجزي وللقائل ان يقول على هذه الشبهة انه وان امكن فرض تحرك كل واحد من الجزئين
على انفراده ولكن لا نسلم جواز تحركهما معا وهو منع لا جواب عنه واما الباقي ففي اشكاله والزامات معضلة
يحار العقل المنصف في الانفصال عنها وفي جهة حلها او على لزوم التعارض بينها وبين ادلة اهل الحق وفي
الوقف في هذه المسألة ما يناسب الجماعة من فضلاء المتكلمين وعسى ان يكون عند غيري غير هذا الفصل الثاني
في ان الجوهر الفرد لا شكل له وقبل الخوض في النفي والاثبات لا بد من تحقيق معنى الشكل فنقول الشكل هو ما يحيط

بحد واحد او حدود مختلفة فالاول هو الكري والثاني هو المضلع والمراد بالحد نهاية الشي ومقطعه واذا
عرف هذا فقد اتفق المتكلمون على ان الجوهر الفرد لا شكل له وان كان له مقدار وخطوط متساوية واختلفوا في انه هل
يشبه بعض الاشكال ام لا فمنهم من قال انه يشبه بعض الاشكال لكن من هولاء من قال انه يشبه الكري ومنهم من قال
المضلع لان اجزاء المضلع مختلفة والمتشابهة مختلفة وما كان مختلف الاجزاء فهو متجزي والجوهر الفرد
ليس متجزيا ومنهم من قال انه يشبه المربع لانه قد يتركب من الجواهر الفردة خط مستقيم والكري لا يتاتى منه
ذلك الا بفرج ومنهم من قال انه يشبه المثلث اذ هو ابسط الاشكال المضلعة ومنهم من قال وهو اختيار
القاضي ابي بكر في قول انه لا يشبه شكلا من الاشكال لانه ما يشبه الشكل فلا بد ان يكون شكلا والجوهر
الفرد ليس بشكل وانما هو جزء من شكل بتقدير التاليف مع غيره وبتقدير التاليف فجميع الاشكال ممكن التركيب
منه واذا كان تفريع هذه الاقوال على ان الجوهر لا شكل له فلا يخفى ان ما ذكره القاضي اشد واولى من غيره وانما
وقع عليه اتفاق المتكلمين من نفي الشكل عن الجوهر الفرد نظر فانه اذا كان الشكل هو ما يحيط به حد واحد او
حدود على ما قيل والحد هو النهاية فلا يخفى ان الجوهر الفرد له نهاية وحد يحيط به فذلك الحد اما ان يكون واحدا
او حدودا فان كان الاول فهو كري وان كان الثاني فهو مضلع اللهم الا ان يكون اطلاق اسم الشكل عندهم على
ما يحيط به حد او حدود من المركبات فالجوهر الفرد على هذا لا يكون شكلا اذ هو غير مركب ولا يلزم من الشكل حالة
التركيب وجود الجوهر الفرد حالة الافراد بخلاف سائر الاعراض فان كان ما قام بالجوهر الفرد من الاعراض حالة التركيب
فانه يجب قيامه به حالة الافراد كالاكوان والالوان والطعوم والروائح والحيوة والعلوم والقدر وغير ذلك من الاعراض
ما عدا المماسة باتفاق الاصحاب **النوع الثالث** في الجسم واحكامه ويشتمل على ثلثة عشر فصلا ا في تحقيق
معنى الجسم ب في ان ابعاد الجسم متناهية ج في تجانس الاجساد د في ما يجب للاجسام من الصفات وما لا يجب ه
في ابطال قول الفلاسفة في ان كل جسم فيه مبدا حركة طبيعية وما نقضهم في ذلك و في ابطال قولهم ان
الافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والفساد وانها ليست خفيفة ولا ثقيلة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة
ولا يابسة وانها بسيطة كرية لا تقبل الخرق والشق ز في ابطال قولهم ان الافلاك حيوان متنفس متحرك
بالارادة النفسية ح في ابطال قولهم في طبايع الكواكب وانوارها ومحو القمر والمجرة وما نقضهم ط في قولهم
في العناصر وما نقضهم فيها ي في قولهم في كون العناصر وفسادها واستحالتها وما نقضهم يا في قولهم
في مزاج العناصر وامتزاجها وما نقضهم فيها يب فيما قيل في وجه الارض وسكونها وما نقضهم فيه
يج في مناقضتهم في امتناع وجود عالم آخر وراء هذا العالم **الفصل الاول** في تحقيق معنى الجسم قبل الخوض
في تفصيل العبارات في معنى الجسم لا بد من تحقيق معناه لغة فنقول الجسم في اللغة عبارة عن التركيب والتاليف
ويدل عليه ما نظم واشتهر في عرف اللسان عندما اذا ارادوا التفصيل بخصوص في التاليف و
كثرة الاجزاء فالاولى اطلاق الجسم من فلان اذا كان اكثر منه تخطيطا وجا الوا تاليف اجزاء ولا يقصدون به ذلك

النوع الثالث في الجسم واحكامه

في تحقيق معنى الجسم

التفصيل

التفصيل في العلم والقدرة ولا في شي من الصفات العرضية ما عدا التاليف بدليل الاستقراء ونحوه ان
من كان اعلم من غيره او اقدر او اكثر فضلا وحركة وغير ذلك لا يقال اجسم من ذلك الغير واذا كانت لفظة اجسم دالة على
المفاضلة في التاليف والتركيب وكانت ماخوذة من الجسم فاصل ذلك اللفظ يدل على اصل ذلك المعنى الذي هو
الاشتراك بين الفاضل والمفضول وهو التاليف والتركيب فاسم الجسم على هذا يكون موضوعا لاجل التاليف
وهذا كما ان لفظة اعلم لما كانت موضوعة للمفاضلة وكانت ماخوذة من العلم وكان لفظ العلم الذي هو اصل الا
الاعلى اصل ما دل عليه الاعلم فان قيل ما ذكرتموه مبني على صحة قولهم اجسم لغة وقد سئل ابن دريد عن لفظة اجسم
فقال لا اعرفه فدل على ان ذلك ليس من وضع اللغة وان سلم ورود ذلك لغة غير ان لفظة افعل قد ترد لغير
المبالغة والتفضيل ومنه قوله تعالى وهو اهون عليه اي هين ومنه قولهم الله اكبر وهو ليس للمفاضلة بل معناه
الله الكبير واليه الاشارة بقول القائل فتمت بالذي نغرا الام قوم اصغرا واكبرا والمراد به الصغير والكبير لا للمفاضلة
وان سلمنا ان لفظة افعل للمفاضلة او المبالغة ولكن لا نسلم ان لفظة اجسم للتفصيل في التاليف وكثرة الاجزاء بل
على انه لو كان كما ذكرتموه لصح ان يقال جسم كان اكثر تاليفا وتركيبا من الجمادات بالنسبة الى غيره انه اجسم منه حتى ما
يقال في الحيوانات ولامتنع قول الجسم الجرد لكنا ان سلمنا صحة ورود ذلك في الجمادات ولكن لا يصح ذلك
للمفاضلة في كثرة التاليف بل للتفصيل في عظم الشكل والضخامة وان كان اجزاء الاعظم اقل من اجزاء ما
هو دونه في الضخامة والتاليف ولهذا فانه يصح ان يقال الخشبة الطويلة المعرضة التي هي اعظم في العين
من قطعة من الرصاص انها اجسم من تلك القطعة وان كانت اجزاء الخشبة وتاليفها اقل ولا يقال ان تلك القطعة اجسم
وان كانت اجزاوها وتاليفها اكثر قلنا اما السوال الاول فهو خلاف الشايع الذايع من الوضع وعدم معرفة ابن دريد بذلك
ان صح لا يدل على ابطاله فان عدم العلم بالشي لا يدل على عدمه في نفسه ويدل على صحة هذا الاطلاق ما حكي
من قول العرب جسم الرجل جسامة كما قالوا بدن بدانة ثم وان سلمنا صحة القدح في الاجسم … وصحة
قولهم فلان جسيم المراد المبالغة في التاليف وكثرة الاجزاء واما السوال الثاني فمندفع ايضا فانا لا ندعي ان
لفظة افعل للمبالغة مطلقا بل انا ورد … وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد واما
السوال الثالث فمندفع فانه انما يلزم ان لو وجب طرد اصول الاشتقاقات وليس كذلك ولهذا فان اسم القارورة
مشتق من الزجاجة المخصوصة من قرار المايعات فيها وما لم يطرد ذلك في الجرة والكوز وغير ذلك مما يقر فيه الماء
ثم وان كان ذلك وليا في الاصل غير انه قد يخصص اللفظ بعرف الاستعمال ببعض مسمياته لغة كما في اطلاق
اسم الدابة فانه في اللغة لما يدب وان كان في الاستعمال مخصوصا بذوات الاربع دون غيرها واما السوال الرابع
فانما يلزم لو كان المطلوب لذلك معتقد ان تاليف الخشبة اقل وليس كذلك بل اطلاق ذلك انما صح نظرا الى … الى
ان تاليف الخشبة اكثر وذلك بصحيح النظر الى مقصود اللغة وان كان المطلوب خطا في نفسه كيف وانه اذا قيل بان
النقل لمح الى عرض من الاعراض فلا يبعد كون تاليف الخشبة واجزاوها اكثر وان كان اخف مما قيل انها اجسم منه

لكل ما يدب

واذا عرف موضوع لفظ الجسم لغة فقد اختلف الناس في تحديد الجسم ومعناه فقال الصالحي من المعتزلة الجسم
هو القائم بنفسه وينتقض بالجوهر الفرد وبالله تعالى فانهما قائمان بانفسهما وليسا بجسم مع انه مخالف
لوضع اللغة لما تحقق من ان مدلول الجسم هو المتالف ولا تاليف في الجوهر الفرد ولا في الله تعالى وقال الجلال
اسم الجسم على الله تعالى القطاع موافقته على انتفاء المعنى فهو ممتنع لما سبق في ابطال التشبيه وقد قال بعض
الكرامية الجسم هو الموجود ويبطل بالجوهر الفرد ايضا وبالعرض فانه موجود وليس بجسم وبالله تعالى وقال
هشام الجسم هو الشيء وينتقض بالجوهر الفرد وبالعرض فانه شيء وليس بجسم ويدل على ان العرض شيء قوله تعالى
كل شيء فعلوه في الزبر واراد به تحريفهم وتبديلهم والتحريف والتبديل من افعال العباد وافعال العباد
اعراض وينتقض ايضا بالله تعالى فانه شيء بالاتفاق وليس جسما بالمعنى اللغوي وان اطلق عليه اسم الجسم
لفظا لا معنى فهو باطل بما سبق واتفقت الفلاسفة على ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على حدود واحدة قائما والمراد بالتقاطع القائمي ان يحدث من تقاطع كل بعدين منهما زاوية قائمة والزاوية
القائمة هي التي يحدث من قيام بعد على بعد ليس ميله الى احدى الجهتين اكثر من الاخرى قالوا واذا كان
معنى الجسم هذا فهو لا محالة قابل للانقسام والانفصال فالقابل للانفصال منه اما ان يكون هو نفس البعد
المفروض فيه او شيء اخر لا جائز ان يكون نفس البعد المفروض اذ هو مع انفصاله لا يكون بعينه حيث ان البعد
المتصل الجسم مع فرض الانفصال لا يكون مفارقا للبعد المفروض فيه والا لخرج عن كونه جسما لما تقرر في
حد الجسم وان كان الانفصال للبعد مع اتصاله فمحال ان يكون المتصل من حيث هو متصل منفصلا فاذن لا بد وان
يكون قبول الجسم للاتصال والانفصال بما هو خارج عن نفس البعد المفروض قالوا وذلك القابل هو المادة وذلك
البعد الذي لا يفارق الجسم ولا يختلف الاجسام فيما بينها هو الصورة الجسمية فالجسم مركب من المادة والصورة
الجسمية وليس هو نفس البعد كما ذهب اليه فيثاغورس وطائفة من الحكماء قالوا وليس تصور تجرد مادة الجسم عن صورة
الصورة عن المادة في الوجود واستدلوا عليه بامرين ا انه لو تصور تجرد كل واحدة منهما عن الاخرى فاما ان يكون لها موجود متجردا
عن الاخرى كانت المادة او الصورة فاما ان يكون مع فرضه كذلك متحدا او متكثرا او لا الامرين فلا يقول الذاهب
فرضه متجردا من كل شيء فلا يتصور عليه غيره والوحدة والكثرة عليهما ممكن فلا تجرد ب انه لو تصور خلو كل واحد
عن الاخرى لم يخل اما ان يكون متحيزة او غير متحيزة فان كانت المادة فيلزم ان يكون لها بعد ضرورة
مطابقتها البعد المتحيز وقد قيل ان المادة لا بعد لها بل هي مجردة عن البعد وهو خلف وان كانت هي الصورة فيلزم
قبولها للانفصال ضرورة مطابقتها المتحيز المنفصل وهو محال لما سبق وان كانت غير متحيزة فعند اتصال الحال
بالاخرى فالمركب منهما لا في حيز ضرورة فكونه في حيث مبدا اخر حينهما لا في حيز فالجسم لا في حيز وهو محال
فلا تجرد لاحدهما عن الاخرى قالوا وليس حلول الصورة في المادة كحلول العرض في الموضوع فان الموضوع هو
المتقوم بذاته المقوم لما حل فيه وهو مستغن عما يحل فيه وما يحل فيه غير مستغن عنه ولا كذلك المادة بالنسبة

الى الصورة فان المادة غير مستغنية عن الصورة ولا متقومة في الوجود دونها لما تحقق من قبل وربما زعم بعض الحكماء
مع هذا ان الصورة علة لوجود المادة محتجا على ذلك بقوله اذا ثبت التلازم بين المادة والصورة في الوجود فلما ان
يكون ذلك التضايف بينهما او لا يكون كذلك لا جائز ان يقال بالاول اذ هما غير متضايفين اذ المتضايفان لا يعقل
واحد منهما الا مع تعقل الآخر كالابوة والبنوة والمادة والصورة ليستا كذلك وان كان الثاني فذلك
التلازم اما ان يكون هو التلازم الواقع بين العلة والمعلول او ما بين الشيئين المتعاقبين في الوجود من غير ان يكون
احدهما علة للآخر ولا معلولا له فان كان من القسم الثاني فلا يخلو اما ان يكون ارتفاعهما مستندا الى ثالث وان رفع
يوجب رفع الشيء بعينه ضد رفع الثالث منهما او لا يكون شيء من ذلك فان لم يكن شيء من ذلك ضرورة كان
ذلك رفع الثالث فكلما اوجب رفع غيره فهو علة له في وجوده وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد من هذين المتلازمين
علة متوسطة بين الثالث والثاني منهما او هو محال اما ان يكون الواسطة هو آخر بعينه وهو داخل في قسم العلة والمعلول
وكذلك ان قدر ان رفع احدهما اوجب رفع الثالث موجب لرفع الثاني منهما اذ علة العلة علة واذا كان احد الامرين
علة للآخر والآخر معلولا وهو القسم الاول فاما ان يكون المادة هي علة الصورة او الصورة علة المادة لا جائز
ان يكون المادة هي علة الصورة اذ هي المستعدة لقبول الصورة والقابل غير الفاعل وايضا فانها لو كانت علة لوجود
الصورة فاما ان يكون علة حال وجودها بالقوة او بالفعل الاول محال والا كان العدم علة للوجود وهو ممتنع وان
كان الثاني فهو دور ولانها اولى بالتقدم لا وجود لها بالفعل دون الصورة وايضا فان المادة غير مختلفة والصورة
مختلفة والعلة القريبة من المختلف لا بد وان يكون مختلفة فلم يبق الا ان يكون الصورة هي علة المادة قالوا واذا تحقق
معنى الجسم وما منه تركيبه فهو منقسم الى ذي نفس والى ما ليس له نفس فالذي ليس له نفس كالجمادات من العناصر والمعدنيات
ونحوها واما ذو النفس فينقسم الى نام وغير نام وغير النامي كالافلاك والنامي اما حساس او غير حساس وغير الحساس
كالنبات والحساس فهو الحيوان والحيوان منقسم الى ناطق كالانسان والى غير ناطق كالفرس والحمار ونحوهما ولها كل
واحد من هذه الانواع فاما كليات هي الاصناف كالشاب والشيخ او مشخصات لا نهاية لامكانها كهذا الرجل وهذا
الفرس وكل ما يقع في امتداد الاشارة اليه هذا ما قالوه في امر الجسم ومبدئه وهو باطل اما قولهم الجسم هو الذي
يمكن فيه فرض ابعاد ثلثة الخ فينتقض على اصلهم بالجسم التعليمي فانه بحال يمكن فيه فرض امتدادات متقاطعة على
ما ذكروه وليس بجسم طبيعي بل هو عرض من مقولة الكم كيف وانه يوجب ان لا يكون الخط مع كونه مؤلفا جسما لعدم
تقاطع الابعاد الثلثة عليه وهو خلاف وضع اللغة على ما تقدم وان سلمنا صحة ما ذكروه من الحد وان الجسم قابل
للانقسام والانفصال ولكن قولهم القابل للانفصال اما نفس البعد المفروض فيه او غيره قلنا ما المانع ان يكون القابل
لذلك هو نفس البعد المفروض قولهم لان البعد مع انفصاله يخرج عن كونه بعدا مسلم قولهم والجسم مع الانفصال لا يكون
مفارقا للبعد لا نسلم ذلك فانه لا معنى للبعد عندنا غير اتصال الجواهر الفردة وعند الانفصال يبطل البعد ويخرج الجسم
عن كونه جسما على ما حققناه من ان الجسم هو المؤلف لا غير فاذا بطل التاليف فقد بطل الجسم وعلى هذا فقد بطل ما

بكر ومعن المادة والصورة وان سلمنا عدم تركيب الجسم من المادة والصورة كما ذكروه ولكن لا نم امتناع تجرد كل واحد
منهما عن الاخرى في الوجود وقولهم في الدلالة الاولى لو تجردت الجسمية لتجرد احدهما عن الاخرى اما ان يكون متحدا او متكثرة
مسلم ولكن ما المانع من القول باحدهما قولهم لو لزم ان يكون ذلك لذاتها او للوازمها ما المانع ان يكون ذلك لها بفعل
الفاعل المختار كما سبق وان سلمنا انه ليس بفعل الفاعل المختار ولكن ما المانع ان يكون ذلك لها لمقتضيات ذاتها
باعتبار امر خارج عن ذاتها ولا سبيل الى نفيه الا بالبحث والسبر وهو غير يقيني وان سلمنا ان ذلك لها لذاتها ولكن
ما المانع ان يكون ذلك لها من مقتضيات ذاتها بشرط الانفراد ومع الاجتماع فقد فات شرطه فلا يلزم مع عدم الشرط
عدم المشروط وقولهم في الدلالة الثانية لو تجرد كل واحد منهما عن الاخرى في الوجود فاما ان يكون متحيزا او غير
متحيزة فان كانت متحيزة الى اخر ما قرروه فعلى تقدير حالة الانضمام والاجتماع اما ان يكون كل واحد منهما متحيزا
او غير متحيز فان كان متحيزا فالحكم اللازم على تحيزهما حالة تحيز كل واحد عن الاخر لازم حالة الانضمام وان كان غير
متحيز فالمركب منهما يلزم ان لا يكون متحيزا لما ذكروه ومهما هو الجواب عما ذكروه في حالة الاجتماع فهو الجواب في حالة الانفراد
كيف وانه لا يلزم من كون كل واحد منهما بتقدير تجردها عن الاخرى غير متحيز امتناع التحيز على الجسم حالة الاجتماع
منهما فان الحكم على الافراد لا يلزم ان يكون حكما على الجملة وكذلك بالعكس لما عرف وان سلمنا امتناع تجرد كل
واحد منهما عن الاخرى في الوجود ولكن لم قالوا ان حلول الصورة في المادة ليس كحلول العرض في موضوعه وما
ذكروه انما يصح ان لو كان الجوهر في وجوده مستغنيا عن حلول الاعراض به وهو غير مسلم على ما سبق بيانه وعند ذلك
فلا فرق بين الصورة في حلولها في المادة وبين حلول الاعراض في الجواهر وان سلمنا ان حلول الصورة في المادة
ليس كحلول الاعراض في الجوهر ولكن لا نم ان الصورة علة لوجود المادة وما ذكروه في التقرير فهو باطل اذ لا مانع من
ان يكونا من قبيل المتكافئين في الوجود وان وجودهما لو تعاقبا ليس الا بامر خارج ولا يلزم ان يكون احدهما علة للاخر
لا بجهة القرب ولا بجهة البعد ولا مانع من وجود معلولين عن علة واحدة فاعلة بالاختيار كما قررناه فيما تقدم
وان سلمنا امتناع كون الموجب لذلك موجبا بالاختيار ولكن لا نم امتناع كونه موجبا بالذات وان سلمنا انه لا بد
وان احدهما علة للاخرى ولكن لا نم امكان كون الصورة علة للمادة اذ الصورة مفتقرة في وجودها الى المادة لكونها
صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف فلو كانت الصورة علة للمادة لكانت المادة مفتقرة في وجودها الى الصورة
ويلزم من ذلك توقف كل واحد منهما على الاخرى في وجودها وهو دور وان سلمنا امكان كون الصورة علة للمادة
ولكن ما المانع من كون المادة علة للصورة وقولهم لان المادة قابلة والقابل لا يكون فاعلا فقد ابطلناه فيما تقدم وهو
اما ان يكون علة لوجود الصورة حالة كونها بالقوة او بالفعل وهو لازم عليهم في كون الصورة علة للمادة وما هو
الجواب ثم هو الجواب هاهنا قولهم المادة غير مختلفة والصورة مختلفة لا نم ان الصور الجسمية مختلفة وان
اختلفت صور انواع الجسم وان سلمنا اختلاف الصور ولكن لا نم ان العلة القريبة من المعلولات المختلفة يجب
ان يكون مختلفة وبيانه ما سبق في مراتب العلل والمعلولات وما ذكروه من كون الافلاك والنبات في فوات

نفى

انتفى في ابطاله في موضعه واما المعتزلة فانهم قالوا الجسم الطويل العريض العميق ثم اختلفوا في اقل ما يتركب
منه الجسم فذهب النظام الى انه ما من جسم الا وهو مركب من جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل وذهب الجبائي
وان م
الى ان اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية اجزاء اربعة على اربعة هذا اقل ما يكون منه الطول والعرض والعمق
وذهب ابو الهذيل العلاف الى ان اقل ما يتركب منه الجسم الطويل العريض العميق ستة اجزاء ثلثة على ثلثة
وما ذكروه غير سديد لما ما ذكروه من الحد فيوجب ان لا يكون ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق جسما مع كونه
مؤلفا وهو خلاف الوضع كما سبق وان قالوا نحن لا نطلق اسم الجسم على ما ذكر مع تسليمهم وجود الجسم لغة
فما ليس كذلك فلا نزاع معهم في غير التسمية وان سلمنا صحة ما ذكروه من الحد غير ان ما ذكره النظام
يمتنع وبيانه من وجهين الاول ان النظام وان قال بان ما من جسم الا وفيه جواهر فردة لا نهاية لها بالفعل وهو معترف
بان فيها المتناهي كالعشرة والمائة ونحوها من مراتب الاعداد وعند ذلك فاي عدد متناه اقتطعناه من تلك
الاجزاء المتناهية وافنيناها كان منها جسم لا محالة لتولجها ومتناهية العدد وفيه ابطال ما ذكره من ان الجسم
متناهي اجزاء هذا الجسم متناهي اجزاء ما اخذ منه وبيان الملازمة ان لكل واحد منهما حجما متناهيا وحجم ما اخذ
لا محالة نسبة الى حجم ما اخذ منه ويلزم من ذلك ان يكون نسبة اجزاء الاصغر الى اجزاء الاكبر كنسبة ما بين
الحجمين لان زيادة الحجم انما هي على حسب زيادة الاجزاء والنسبة بين الحجمين نسبة متناه الى متناه فيجب ان يكون النسبة
بين الاجزاء نسبة متناه الى متناه الثاني ان الزيادة بين الاحجام انما هي على حسب زيادة اجزائها ولهذا فانا لو فرضنا
ذا حجم مخصوص واقتطعنا منه قطعة صغيرة فان حجمه بعد قطعه يكون اصغر منه قبل قطعه وليس ذلك الا
لنقص اجزائه وكذلك فانا لو زدنا عليه شيئا فان حجمه بعد الزيادة يكون اكبر منه قبل الزيادة وليس الزيادة والنقص
فيه الا بسبب زيادة الاجزاء ونقصانها واذا كانت زيادة الحجم على حسب زيادة الاجزاء فلو كانت الاجزاء لا نهاية
لها بالفعل لكان يعد كل جسم لا نهاية له بالفعل ويلزم من ذلك ان كل متحرك ابتدا بحركة بقطع مسافة الى جسم كان من
مبدائه ان لا يصل الى منتهاه لان ما بين يديه من الاجزاء التي يروم قطعها لا نهاية لاعداده فعلا وقطع ما لا نهاية
لها بالفعل بالحركة غير متصور وذلك كله محال ولعسر هذا الاشكال ارتكب النظام ما هو اقبح من مقالته الاولى
واظهر في مجاهدة العقل وذلك انه قال المتحرك لا يقطع جميع المسافة بل يقطع البعض ويطفر من حيز الى حيز في حالة
حركته من غير ان يحاذي ما بين الحيزين واحتج على ذلك بما ذكره في تجزي الجسم بالقوة من مسالك المتحرك في السفينة
ومسالك البئر وقال لا شك ان المتحرك في السفينة بحركته خمسين ذراعا بمقدار طول السفينة وقد قطع مائة ذراع
وليس ذلك الا بسبب الطفرة وكذلك المايح للدلو وقد ماح خمسين ذراعا وهو طول الحبل المرسل من اعلى البئر والدلو
قد قطع مائة ذراع في طول البئر وليس ذلك الا بسبب الطفرة وطريق الرد عليه ان يقبح حالة الطفرة اما ان يكون
قد حاذى المطفور عنه او لم يحاذه لا جائز ان يقال بعدم المحاذاة والمقابلة فانه لو فرض القاطع للمسافة وتد بيده
خشبة وهي تخط على المسافة خطا على مر تحركه الخط يكون متصلا غير منقطع ولو لم يكن قد حاذى المحوذاة لما كانت

لخط متصلا فلم يبق الا المحاذاة وهو المطلوب المتحرك في السفينة بحركة مائة ذراع لكن منها خمسون بالذات وهي
حركته من اول السفينة الى آخرها وخمسون بالعرض وهي حركته بحركة السفينة وهذا فانه لو قدر واقف في
السفينة مع حركة السفينة فان السفينة اذا انتهت الى مقرها كانت قد قطعت خمسين ذراعا والواقف فيها خمسين
ذراعا فلذلك قطع المائة ذراع ويحاذيها واما حركة الدلو فانما كانت مائة ذراع وحركة الملاح خمسين ذراعا
بسبب ان حركة الدلو بالنسبة الى حركة الملاح كما في حركة الجزء من دائرة الطوق الرحى بالنسبة الى حركة الجزء من دائرة
القطب فيها فان جزء دائرة الطوق في حركة يخطف البصر بخلاف الجزء من دائرة القطب وان كان السبب الجزء الها
ولهذا واما قول الجبائي ان اقل ما يتركب منه الجسم ثمانية اجزاء فمبني على القول بان الجسم هو الطويل العريض
العميق فمردود بقول ابي الهذيل وقول ابي الهذيل ايضا مردود بامكان وجود الطويل العريض العميق من اربعة اجزاء
ثلثة وواحد على ملتقاها وهذا هو المسمى بالمكعب واما اصحابنا فانهم قالوا الجزء على ما حققناه من الوضع اللغوي
في اطلاق اسم الجسم الى الجسم هو المؤلف ثم اختلفوا فمنهم من قال اقل الاجسام ما يتألف من جوهرين ومنهم من قال
اذا ما الف جوهران فهما جسمان لان كل واحد منهما مؤلف قد قام به التأليف مع ضمه الى الآخر غير التأليف الآخر معه
اذ التأليف عرض والعرض الواحد لا يقوم بمحلين فيكون كل واحد منهما مؤلفا اذ المؤلف ما قام به التأليف واذا
كان مؤلفا كان كل واحد منهما نظرا الى ان الجسم هو المؤلف كما تحقق قبل وهذا هو اختيار القاضي وجماعة من المحققين
من اصحابنا وهو الحق نظرا الى الاصل الممهد من قبل وبالجملة فالنزاع في اطلاق اسم الجسم على المعاني السابق ذكرها
والاختلاف فيها راجع الى النزاع في التسمية والاولى منها ما كان موافقا للوضع اللغوي **الفصل الثاني**
في ان ابعاد الاجسام متناهية وقد بينا وجوب النهاية في اجزاء الاجسام حين بينا وجوب النهاية في ابعادها وقبل
الخوض في الاحتجاج نفيا واثباتا لا بد من بيان مفهوم النهاية واللانهاية واختلاف اعتباراته ليتضح محل النزاع
من ذلك ليكون التوارد بالنفي والاثبات على امر واحد فنقول اما النهاية فتقال على حد شيء وطرفه وهو ما لو فرض
فارض الوقوف عنده لم يجد بعده شيئا من ذلك الطرف كالنقطة فانها للخط والخط للسطح والسطح للجسم واما اللا
نهاية فقد يقال على ما له النهاية بالمعنى الذي اوضحناه وباعتبار تعذر الوصول اليه بالحركة والاشتغال الى عدم
القدرة على ذلك كالامتداد الكائن بين السماء والارض واما ما يجري مجراه في ذلك من العسر والمشقة كالمسافات
المتباعدة بين البلدان التي لا تنال الا بشق الانفس ولا نهاية بهذا الاعتبار فمجازي وليس حقيقي وقد يقال
لا نهاية على ما لم يكن له طبيعة قابلة للنهاية كما يقال لا نهاية لذات الله تعالى وقد يقال لا نهاية على ما له طبيعة
ولا نهاية له باعتبار امر خارج لكن منه ما يمكن وقوع النهاية فيه بالفعل بفرض الفارض ومنه ما ليس كذلك فالا
كالسطح المحيط بالكرة والخط المحيط بالدائرة فانه ان قيل لا نهاية لهما فليس الا باعتبار انه ليس فيهما مقطع بالفعل
والا فما من نقطة تفرض في الخط المحيط بالدائرة او في السطح المحيط بالكرة الا وهو صالح ان يكون بداية ونهاية على
اعتبار المعتبر وفرض الفارض هو بالقوة لا بالفعل واما الثاني فكما يقال لا نهاية على كل ما لو فرض الوقوف عنده

وقيل فرض الفارض

فرض

حد ثم يفرض او حس كان بعده شيء خارج عنه والمبحوث عنه هيهنا انما هو النهاية باعتبار الاول واللانهاية
باعتبار الاخير واذا تلخص محل النزاع فقد اختلف الناس في تناهي ابعاد الاجسام والذي عليه اتفاق اهل الشرايع
واكثر العقلاء القول بتناهي ابعاد الاجسام خلافا لبعض الاوائل من الفلاسفة وقد اعتمد اهل الحق على مسالك
المسلك الاول قالوا لو فرض بعد لا نهاية له اما من جميع جهاته او من بعضها فلنا ان نفرض حد النقطة من خط يفرض
خروج بعدين ذاهبين الى غير النهاية وعند ذلك فلنا ان نقطع من احد البعدين المفروضين جزءا من جهة الحد المطبوق
بين الطرفين المتناهيين وهما طرف البعد الناقص والبعد الزائد وعند ذلك فاما ان يذهب الى غير النهاية
او يقصر الناقص على الزائد في الطرف الذي ليس متناهيا فان كان الاول لزم ان يكون الناقص مساويا
للزائد وهو محال وان كان الثاني فقد تناهى ويلزم ان يكون له طرف ويلزم منه تناهي البعد الاطول لانه زائد
عليه بقدر متناه وكل شيء زائد على المتناهي بمتناه فهو متناه وربما قرر ذلك بجهة اخرى مع قطع النظر عن
تطابق الطرفين المتناهيين بان قيل ما فرض انقطاع الجزء منه اما ان يكون مساويا للبعد الآخر او انقص منه
الاول محال والا كان الناقص مساويا للزائد وان كان انقص منه فالآخر زائد عليه بامر متناه وهو بمقدار الجزء
الذي فرض قطعه ولا بد وان يكون لتلك الزيادة نسبة الى كل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب ويلزم من
ذلك ان يكون كل واحد منهما معدودا بامثال تلك الزيادة عددا متناهيا وكل ما عد بامثال المتناهي عددا متناهيا
فهو متناه وفيه نظر اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه انما يصح ان لو امكن فرض الانطباق بين الطرفين المتناهيين بعد
انقطاع الجزء من احدهما وهو غير مسلم لان الانطباق بين الطرفين اما ان يكون بتحريك الاصغر بجملته بالحركة
الانتقالية حتى يطابق طرفه المتناهي الطرف المتناهي من الاطول واما بحركة التمدد والتخلخل واما ان يوخذ اللازم
من الناقص بمقدار معلوم ويضم الى الزائد ثم كذلك الى غير النهاية واما بمعنى آخر فان كان الاول فقد تعذر امكانه
الطرف الذي لا نهاية له من جهة الطرف المتناهي ويلزم ان يكون له طرف ونهاية من الجهة التي قيل هو غير متناه منها
وهو محال فيما لا نهاية له وان كان الثاني فهو غير مفيد لتمام الانطباق او عدم النقصان في احدهما وان كان الثالث فانما
المساواة بينهما في البعد من جهة عدم النهاية ان لو لزم من المساواة بينهما في ان لا نهاية لاعداد المقادير المفروضة
المساواة في عددها وهو غير مسلم ولهذا فان اعداد عقود العشرات مساوية لاعداد عقود المئين في انه لا نهاية
لها امكانا وان كانت اعداد العشرات اكثر من اعداد المئين وكذلك على راي المتكلم اعداد معلومات الله تعالى مساوية
لاعداد مقدوراته في ان لا نهاية وان كانت اعداد المعلومات اكثر من اعداد المقدورات فان العلم متعلق بكل ممكن و
مستحيل او واجب والقدرة غير متعلقة بغير الممكن وان كان الرابع فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه
وما قيل من انه لا بد وان يكون للزيادة نسبة الى كل واحد من البعدين بجهة من جهات النسب فغير ضروري ولا بد
من بيانه وذلك لان الخصم قد لا يعلم انه لا بد وان يكون بين ما ليس بمتناه والمتناهي النسبة الواقعة بين المتناهيين لكن النسبة
على ما قيل انما يكون اذا امكن ان يكون الشيء معدودا بامثال المتناهي عددا متناهيا وذلك فيما لا نهاية له ممتنع المسلك الثاني

انه لو كانت ابعاد الجسم لا نهاية لها فلنا ان نفرض خطا ممتدا في جانب العالم لا نهاية له بحيث لو خرج من نقطة مفروضة
من الخط المفروض خط اخر غير متناه الى غير جهة الخط المفروض اولا ثم فرض زوال المسامتة فلا بد وان يسامته
ويحاذيه بنقطة وينفصل عنه باخرى وما من نقطة تفرض المحاذاة عندها الا ولا بد ان يحاذيه قبلها عند نقطة
اخرى الى غير النهاية وما لا يمكن محاذاته ومسامتته الا بعد فرض محاذاة ما لا يتناهى فمحاذاته محال ولا محاذاة ولا
انفصال وهو خلاف الفرض الممكن وهذا المحال لو لزم من فرض البعدين وفرض حركة احدهما حول الامكان فلم قلتم
الا ان يكون لازما لمن فرض ابعادا غير متناهية فيكون محالا وهو ضعيف اذ لقائل ان يقول المحال انما لزم من
بعض المقدمات المفروضة وهو فرض دوران ما لا يتناهى واشتماله الحركة وذلك ممتنع وانما كان محالا لان البعد الغير المتناهي
من احد طرفيه اذا قدر قراره طرفا للمتناهي ودوران الطرف الذي لا نهاية له فلا بد وان ينتقل من مكان الى مكان غير متناه بحيث
يكون ما انتقل منه والى بعدين خارجين من النقط المفروضة كساقي مثلث واذا كانا بالفرض غير متناهيين فلا بد
وان يكون بينهما على ما ياتي انفراج غير متناه فلو قدر حركة احدهما الى الاخر او حركة كل من احدهما الى الاخر لزم ان يقطع
الحركة ما لا نهاية له في زمان متناه وذلك ممتنع المسلك الثالث انه لو قدر بعد غير متناه لامكن تشطيره والى اشطار
كل واحد منها غير متناه ويلزم من ذلك تضعيف ما لا نهاية له وهو مح وهو فاسد فانه انما يلزم تضعيف ما لا يتناهى من
تشطيره ان لو كان كل واحد من شطريه غير متناه من كلا طرفيه فاما اذا كان متناهيا من جهة تشطيره غير متناه من
الجهة الاخرى فالاحالة غير مسلمة المسلك الرابع وهو مناسب لاصول الفلاسفة وهو انهم قالوا لو قدر جسم لا نهاية
له فما من جزء يفرض منه الا ويجب ان يكون ساكنا في مكان ومتحركا الى كل مكان اذ كل مكان يقدر فهو طبيعي له وح ان
يكون الشيء الواحد ساكنا متحركا معا وهو غير سديد اذ هو مبني على ان كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي وتسلم الطائفة
وبتقدير التسليم فما ذكروه لازم عليهم في الجسم المتناهي اذا كان في مكانه الطبيعي لكن ما من جزء يفرض منه الا ونسبته
الى جميع اجزاء مكانه كلها نسبة واحدة وهو طبيعي له فكان يجب ان يكون كل واحد منها ساكنا في كل اجزاء مكانه كله
ومتحركا الى كل واحد منها لو هو ايضا مح ولو كان ذلك مح لما وجد جسم لا متناه ولا غير متناه الا وجزء منه ساكن
في كل جزء من اجزاء مكانه متحركا اليها وهو مح فما هو الاعتذار عنه في الجسم المتناهي يكون الاعتذار عن الاجسام
التي لا نهاية لها المسلك الخامس وهو مما ذكره الفلاسفة ايضا قالوا لو كان الجسم لا نهاية له بعد ما تصور عليه ولا
على جزء منه حركة طبيعية واللازم ممتنع اما انه لا يتصور عليه الحركة فلان الحركة اما مكانية او وضعية لا جائز ان
يكون مكانية بحيث يستبدل بحركته مكانا بمكان اما اذا كان غير متناه بجميع الجهات فلانه لا يخرج منه مكان
واما اذا كان متناهيا من جهة دون جهة فانه لا بد وان يكون من الجهة التي هو غير متناه فيها الى الجهة التي هو
متناه بالنسبة اليها فانه لا حركة له الى جهة هو فيها وعند ذلك فاما ان يخرج منه مكانه او لا يخرج منه مكانه لا جائز ان نقيم
بالاول والا فقد صارت الجهة التي ليست متناهية متناهية وان كان الثاني فليست الحركة مكانية بل انما تخلخل
او نمو وليس الكلام فيه واما الوضعية فهي الحركة الدورية على مركز نفسه فانه لا يخلو اما ان يتم الدورة اولا

جهتها فان تمها لزم ما قيل من الاشكال في الخطين وهما المفروض غير متناهيا جانب العالم والخط الدائر عليه وان
لم يتمها فلا يخلو اما ان يكون تمها مستحيلا او ممكنا فان كان مستحيلا كان تحركه ما ان تحرك قسرا او لا يكون
له ان يتحرك قوسا اخر وذلك مع اتحاد حقيقة المتحرك وتماثل الاحياز والاحوال كلها مستحيل واما انه لا حركة له
طبعا فلانه لا يخلو ذلك الجسم من ان يكون غير متناه من جميع الجهات او من جهة دون جهة فان كان الاول فليس له
موضع مطلوب بالحركة وهو مح في مبدا الحركة وان كان الثاني فلا بد وان يكون متحركا الى مكان يطلبه بالطبع وما يطلبه
الجزء يجب ان يكون هو ما يطلبه الكل والكل لا يطلب مكانا اذ لا مكان له بالطبع لا مجانسا اي سطحا شبيها بسطحه ولا
غير مجانس اي غير ان يكون سطحا غير شبيه بسطحه في طبيعة ما ايضا فان كل الجزء لا يطلب مكانا غير مكان الكل وح
الكل متشابه فيكون سكونه في اي موضع يقع منه ولا حيز لخارج عن حيز الكل المسلم لا لان يحصل الكل فيها من
جهة فيجب ان يكون حيز الكل وهو المطلوب للجزء او نفس الكل المتصل به فان كان الاول فلا حيز للكل اذ الحيز ما يحيط او محيط
البعد عنه كما سبق والمحيط عنه فان ما لا يتناهى لا محيط له وان كان الثاني فيجب ان يكون حركات الاجزاء كلها الى جهة واحدة
لطلب الاتصال بالكل والحال ان الاجسام الطبيعية غير هذا على ما يشهد به الحس واذا لم يتصور الحركة الطبيعية لا على
الكل ولا على الجزء في جسم لا يتناهى فنحن نعلم ان الاجسام في المشاهدة قد يتحرك بالطبع الى جهات مختلفة وهو متناه
بالحس فلا هي لا متناهي ولا جزء منه غير متناه وهو ايضا من نمط ما قبله مدخول اذ لقائل ان يقول ما ذكرتموه مبني على ان الجسم
لا بد له من حيز طبيعي وهو باطل بما سبق ولئن سلمنا ان الجسم لا بد له من حيز طبيعي مسلم انه يمتنع على ما لا يتناهى الحركة
والوضعية ولكن لا نم امتناع ذلك على جوانبه الكلمة لا لان يفرض ذلك الجسم المتصل الذي لا نهاية له متشابها او على
طبيعة واحدة ولا مانع من فرض اختلاف طبايع الاجزاء المتصلة التي يكون المجموع منها بعدا لا يتناهى فغير ممتنع ان يكون
المكان الطبيعي لكل واحد منها غير مكان الاخر على ما شاهد من ترتيب الاجسام العنصرية في عالم الكون والفساد المحسوس
لنا وعند ذلك فلا يمتنع الحركات المختلفة عليها عند كون كل واحد منها في غير مكانه الملايم لطلب الملايم ولا سيما اذا
فرض الجسم متناهيا من بعض الجهات دون البعض والاقرب ما قيل في هذا الباب وان كان قد ضعفه قوم من الافاضل
وهو انه لو كانت الابعاد غير متناهية فلنا ان نفرض خطين خارجين من نقطة مفروضة كساقي مثلث الى غير النهاية
وعند ذلك فلا بد وان يكون زيادة الانفراج بينهما على حسب زيادة طولهما حتى ان البعد ما قرب من نقطة الزاوية
المفروضة من الابعاد الانفراجية الواقعة بين الضلعين الخارجين من النقطة المفروضة اقصر مما بعد منها الى البين
الا ان زيادة الانفراج على نحو زيادة طول الاضلاع المفروضة فاذا فرضت الاضلاع لا نهاية لها لهذا ان يتوهم منها
انفراج لا يتناهى في الجملة ضرورة ان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول الابعاد وقال من ضعف هذا المسلك انه ما من
حد يفرض من الضلعين الا وهما متناهيان بالنسبة اليه وكذلك الى غير النهاية فكذلك ما يتوهم من كل انفراج مقدار
بينهما فلنا اقيل من امتناع توهم كون كل واحد من الضلعين غير متناه في الجملة ضرورة ما قيل وقد قيل انهما غير متناهيين
فاذا لم يمتنع توهم كون البعدين غير متناهيين في الجملة مع ما قيل من انه ما من حد يفرض منهما الا وهما متناهيان بالنسبة

الى فكذلك يجب ان يتوهم من غير امتناع وجود انفراج بين الضلعين لا نهاية لهما في الجملة ضرورة تمامهما اعني فرضنا
وان زيادة الانفراج على حسب زيادة طول البعدين وهو غير لا يخرج عما بين الضلعين المفروضين وما الا متناهي فلا يخرج
بين حاصرين واذا كان اللازم ممتنعا فالملزوم مثله والمعتمد كما هيهنا الطريقة المشهورة قلنا التي انشاها اهل التعاليم
ولم يجدها ولا ما يقاربها احد من المتقدمين ولا افاضل المتاخرين بمهلة المدرك بعسره المعترك يشهد بصحتها
الفطر السليمة والاذهان المستقيمة وذلك انه لو فرض بعد لا نهاية له من جميع جهاته قلنا ان نفرض بعدا غير متناه
من جهة وليكن بعد ا ب ج د ب ج ولنفرض فيه حدا مفروضا معينا وليكن ذلك ط حده وعند ذلك فاما ان يكون
من الجانبين الى غير النهاية وهما بعد ب د و بعد د ج لما ان يتفاوتا بحيث لو قدر انطباق احدهما على الاخر لتقاصر
الناقص عن الزائد او يتساويا بحيث لا يتقاصر احدهما عن الاخر بتقدير الانطباق فان كان الاول فيلزم ان يكون الناقص
لطرف ونهاية وما الطرف له نهاية فلا يكون غير متناه وقد قيل انه غير متناه وذلك محال وان كان الثاني فيلزم ان
حد الخربي د ج وليكن حده فالبعد ان الاخذان منه الى الجهتين المختلفتين الى غير النهاية لما ان يتفاوتا او يتساويا
فان قيل بالتفاوت فهو ايضاح لما سبق وان قيل بالتساوي فيلزم ان يكون بعد ب د انقص من بعد د ج ضرورة
انه مع الشيء الذي بعد د متساو لبعد د ج وهو خلف اذا كان بعد ب د مساويا لبعد د ج او ان يكون
بعد ب د مساويا لبعد ب د وهو ايضا محال اذ الناقص لا يساوي الزائد وهذه المحالات انما لزمت من فرض بعد
لا يتناهى فالقول به محال فان قيل هذا الاستدلال على ابطال امر ضروري غير مسموع وذلك لانه لا يتصور في الذهن
انقطاع البعد بحيث ينتهي الى حد ليس وراءه حد اخر ولا يتوقف عقل بل كل عاقل يجد من نفسه ان ما بعد
الوقوف عند الاول وراءه حد اخر الى غير النهاية قلنا وان سلم انه نظري ولكن ما ذكرتموه معارض بما يدل على نقيضه
وذلك انا لو قدرنا شخصا وقف على طرف العالم الذي قلتم بتناهيه مد يده فاما ان يصح نفوذ يده خارج
الحد المفروض لانتهائه عنده او لا يصح فان كان الاول فقد لزم البعد على هذا التقدير وان كان الثاني فلا بد ان
يكون وراء العالم مانع يمنع من النفوذ والا يكون فان قدر المانع جسما ملاء وليس لا شيء وراء العالم وان لم يكن ثم
مانع فالقول بعدم تصور النفوذ ممتنع وان تعدد فقد لزم البعد والبعد اما جسم او عرض والعرض لا يقوم بنفسه
فلا بد وان يقوم بموضوع هو الجسم قلنا القول بعدم النهاية ليس ضروريا بل نظري وما ذكرتموه من الخيال راجع الى الاوهام
الى ذلك وحكم الوهم لا يقضي على حكم العقل بل العقل حاكم ببطلان احكام الاوهام وقاض بفسادها وان كانت
الاوهام بما الرتب في بعض الصور تابعة لحكم العقل عند من يحكم على الباري تعالى بكونه جسما مشارا
اليه والى جهة اتباعا للوهم وتركا للمقتضي عقلا بناء على ما راه شاهدا ولكن تعرض العقل اذا شبه بالعقل
الميت في بيت فيه حركة مع القطع بان لا يعرض في عقل وان الميت لا يحرك كذلك ولكن ذلك غير معقول
في المحسوس ساير القضايا العقلية قولهم انه لا بد من نفوذ اليد فيما وراء العالم فانما كان لعدم القابل وقال لا بد على ان وراء
العالم شيء فان عدم القابل ليس بشيء **الفصل الثالث** في تجانس الاجسام وقد اتفقت الاشاعرة واكثر المعتزلة على

وتجانس الاجسام

ان

ان الاجسام متجانسة بناء على اصولهم ان الجسم هو الجوهر المؤلف او الجواهر المؤلفة وان الجواهر متجانسة وان التاليف
من حيث هو تاليف عرض غير مختلف في الاجسام الحاصلة منها غير مختلفة وذهب النظام والنجار من المعتزلة الى ان
الاجسام مختلفة بناء على اصليهما في ان الجواهر التي عنها تركب الاجسام مختلفة لتركبها من الاعراض المختلفة وقد حققنا
كل واحد من الاصلين وبينا على ما فيهما واما الفلاسفة فانهم قالوا الجسم البسيط المشترك بين الاجسام العلوية
والسفلية واحد في الحقيقة والنوعية لا اختلاف فيه بناء على اصلهم ان الجسم هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد
ثلاثة متقاطعة على حد واحد تقاطعا قائميا كما سلف وهذا مما يشترك فيه الاجسام العلوية والسفلية من غير
اختلاف وانما الاختلاف في انواع العلوية والسفلية فان الاجسام العلوية وهي اجسام السموات مخالفة طبعا
وصورها الجوهرية للاجسام العنصرية البسيطة التي تحت مقعر فلك القمر وهي النار والهواء والماء والتراب
كذلك بالعكس قالوا ويدل على ذلك ان الاجسام السموية لا يتصور عليها الكون والفساد ولا الحركة المستقيمة بخلاف
العناصر فانها غير قابلة لذلك على ما سيأتي ولو كانت متماثلة لجاز على كل واحد منهما ما جاز على الاخر وكذلك العناصر
ايضا مختلفة في انواعها وصورها الجوهرية لا في الجسمية المشتركة ويدل عليه ان العناصر مختلفة الكيفيات
لان العنصر اما حار او بارد فان كان حارا فاما يابس او رطب فان كان يابسا فهو النار وان كان رطبا فهو الهواء وان
كان باردا فهو اما رطب او يابس فان كان رطبا فهو الماء وان كان يابسا فهو التراب قالوا وهذا الاختلاف بين العناصر
لا بد وان يكون لاختلاف طبايعها والا لما اختلفت كيفياتها وليست طبايعها التي بها الاختلاف عائدة الى
هذه الكيفيات لثلثة اوجه ا انه لو كان كذلك لكان الماء اذا سخن بالنار يخرج عن طبيعة المائية ويصير هواء
لحرارته ورطوبته وان الارض اذا سخنت بالنار تخرج عن طبيعة الارض وتصير نارا لحرارتها ويبوستها مع
بقائها الارضية وهو محال ب هو ان الماء اذا سخن بالنار وكذلك التراب اذا ترك فانهما يعودان باردين ويرجعان الى
البرودة الاصلية بعد زوال الحرارة بالكلية فلو كانت طبيعته هي الكيفية الزائدة عند وجود الحرارة الحادثة
لما عادت عليه لزوال الطبيعة عنه بحيث عادت اليه علم ان الطبيعة التي لها المقتضية للبرودة والرطوبة غير زائلة
ج ان هذه الكيفيات مما تشتد وتضعف وما قامت به لا يوصف بالشدة ولا بالضعف واذا ثبت ان طبايع
العناصر غير هذه الكيفيات وان هذه الكيفيات عارضة لاجسام العناصر فيجب ان تكون هذه الطبايع صورا جوهرية
لا عرضية فان ما من عرض يقدر من الاعراض انه هو الطبيعة الا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف الطبيعة او فرض
التفاوت فيه مع اتحادها وايضا فان وجود الجسم المطلق غير متصور دون طبيعة تخصصه فيجب ان تكون تلك الطبيعة
صورة جوهرية لا عرضية لتوقف وجود الجسم عليها والا كان الجوهر متوقف وجوده على العرض وهو محال فاذن طبايع
العناصر التي بها الاختلاف فيما بينها صور جوهرية لا عرضية قالوا وكذلك المركبات الكائنة من العناصر كالنبات
والحيوانية والمعدنية مختلفة وليس اختلافها بالعوارض فانه ما من عرض يقدر الا ويمكن فرض الاشتراك فيه بين
هذه الانواع مع اختلاف طبايعها فاذن انواع الاجسام مختلفة لا متجانسة فهذا ما ذكروه ولما نحو في نقول المانع لهم

ان انواع الاجسام المختلفة بالصور الجوهرية فممنوع وما المانع ان يكون متحدة بالجسمية مختلفة بالامور العرضية
قولهم اجسام السموات مخالفة لاجسام العناصر بالطبيعة الجوهرية لامتناع ذلك توهم لان اجسام السموات لا يتصور
عليها الكون والفساد والحركة المستقيمة بخلاف العناصر قلنا لا نسلم ان اجسام السموات لا يتصور عليها ما ذكروه
وما ذكروه عليه مبني على اصول ابطلناها وان سلمنا ذلك جدلا ولكن لا نسلم دلالته على لزوم ذلك لاختلاف طبايعها وصورها
قولهم لو تماثلت نوعا واتحدت لجاز على كل واحد ما جاز على الاخر قلنا وما المانع ان يكون ذلك مع اتحاد النوعية
بسبب اختلاف العوارض دون الصور الجوهرية فان قلتم يمتنع ان يكون ذلك بسبب اختلاف الجوهرية العوارض
مع اتحاد النوعية لان ما اختص كل واحد من المتماثلين من الاعراض اما ان يكون في التلازم ما للذات او للازم
ذاته فان كان الاول لزم الاشتراك بينهما في ذلك العارض ضرورة اتحاد المتلازم ويمتنع معه الافتراق وان كان الثاني
فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع قلنا هذا انما يلزم ان لو لم يكن ذلك المخصص لكل واحد منهما
بما يخصص به فاعلا مختارا والا فبتقدير ان يكون فاعلا مختارا فقد اندفع ما ذكروه من لزوم الاشتراك والتسلسل
فلم قالوا باستحالة كيف وانا قد بينا انه لا مؤثر في شي من الاثار غير الله تعالى وانه فاعل مختار وان سلمنا ان المخصص ليس فاعلا
مختارا غير ان ما ذكروه في الاختصاص بالعوارض مع اتحاد الطبيعة النوعية لازم عليهم في اختصاص احد الحيزين
بالطبيعة والصورة الجوهرية دون غيره مع اتحادهما في معنى الجسمية فان القائل ان يقول انا سلمنا ان مسمى الجسم
المشترك واحد في جميع الاجسام فاختصاص بعضها بطبيعة جوهرية لا وجود لها في الجسم الاخر مع اتحاد حقيقة
الجسم المشترك اما ان يكون لذاته او للازم ذاته فان كان الاول وجب ان يشترك في تلك الطبيعة ضرورة اتحاد المتلازم
وان كان الثاني فالكلام في ذلك اللازم كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فما هو الجواب في الاختصاص بالطبيعة هو
الجواب في الاختصاص بالعوارض ثم يلزمهم امتناع التعدد في اشخاص كل نوع من انواع الانسان وغيره فان طبيعة
النوع في جميع اشخاصه واحدة عندهم والتمايز بين الاشخاص انما هو بالعوارض وعند ذلك فللقائل ان يقول
اختصاص كل واحد من اشخاص النوع بما اختص به اما ان يكون لذاته وطبيعته او للازم ذاته فان كان الاول لزم
الاشتراك في ذلك العارض ضرورة اتحاد المتلازم وان كان الثاني فقد لزم التسلسل فجواب الجواب في محل النزاع وصورة
الالزام وقولهم العناصر ايضا مختلفة الانواع [illegible] قولهم العناصر مختلفة الكيفيات مسلم ولكن لا نسلم ان التبيين على
ذلك منهم فيما ذكروه من الكيفيات وذلك انهم قالوا الحار اليابس هو النار وقد [illegible] اليبس انه قوة بها يعسر قبول الجسم
للانحصار والتشكيل بشكل وعبروا عن الرطوبة بما في مقابله وانما يستقيم مع ذلك جعل النار يابسة بهذا
الاعتبار وجعل الماء رطبا مع علمنا بان النار الطف الاجسام واقبلها للانحصار والتشكيل بشكل غيرها
ثم وان سلمنا انحصار ما ذكروه في الكيفيات الملموسة ولكن لا نسلم دلالة ذلك على اختلاف الصور الجوهرية للعناصر وما
المانع من ان يكون اختلاف العناصر في هذه الكيفيات بسبب اختلافها في امور عارضة غير هذه الكيفيات فقولهم ان ما
من عرض يقدر الا ويمكن فرض الاشتراك فيه مع اختلاف هذه العناصر غير مسلم ولا يلزم من امتناع عدم الاختلاف

فبعض

فبعض الاعراض فلذلك فكل عرض يقدر ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان رجعوا الى
امتناع اختصاص البعض بعارض مع اتحاد النوع لما ذكروه عاد ما ذكرناه قولهم ان وجود الجسم المطلق غير متصور
دون ما يخصصه فوجب ان يكون ما توقف عليه صورة جوهرية لما قررناه قلنا فيلزم على ما ذكرتموه ان يكون
الاختلاف بين اشخاص كل نوع من الانواع الجسمية بالصور الجوهرية لا بالعوارض لامتناع وجود طبيعة النوع في
الوجود العيني مشخصا دون ما يخصصه ويميزه عن باقي الاشخاص ولم يقولوا به لان النوع عندهم مقول على كثيرين
مختلفين بالاعراض في جواب ما هو ولو كان ما وجد من الاشخاص في الاعيان مختلفة بالصور الجوهرية لكان
المقول عليها نوعا عاليا وهو خلاف مذهبهم على ما عرف من مذهبهم في المواضع اللائقة به وعلى هذا فلا يخفى
وجه الكلام عليهم في اختلاف المركبات الحيوانية والنباتية والمعدنية وغيرها [illegible] فيما يجب للاجسام
من الصفات وما لا يجب وان اتينا على ما اردناه من ان كل جسم فلا بد وان يكون متناهيا فكل ما لا يخلو عنه الجسم
المتناهي من الصفات بتقدير عدم الاسباب الخارجة فهي من الصفات الواجبة لنفسه والجسم المتناهي لو قدر
عدم جميع الاسباب الخارجة عنه فلا يخلو عن شكل اي عن حد محيط به فيكون كريا او محدودا فيكون مضلعا
وعن وضع اي ان يكون لاجزائه نسبة بعضها الى بعض وعن حيز وهو اما مكان او تقدير مكان وان يكون
قائما بنفسه وقابلا للاعراض ضرورة كونه جوهرا كما سبق ولكن في احاد الاشكال والاوضاع على سبيل
التعيين فليس من الصفات الواجبة له فانه ما من واحد يفرض منها الا ويتقدير عدمه مع بقا الجسم بحاله وما هذا
شانه فلا يكون من الصفات الواجبة للجسم ولا يكون ايضا ثابتا لطبيعة الجسم بما بيناه في الرد على الطبايعيين
بل كل ما يكون من ذلك فانما الجسم من الفاعل المختار وقالت الفلاسفة لا بد لكل جسم من شكل طبيعي وحيز طبيعي
وكيفية طبيعية يكون له وان زال عنه بقسر اقتضى ذلك زوال السبب القاسر يعود الى مقتضى طبعه من الشكل والحيز و
الكيفية لكن ما كان من الاجسام بسيطا فشكله الطبيعي له كري لان القوة الواحدة في البسيط لا تفعل غير المتشابه
ولا متشابه من الاشكال غير الكري وما كان منها مركبا كالمعدن فلا شكل الطبيعي له لا يكون الا مضلعا او لا شكل
شكل الغالب من بسائطه واما الحيز الطبيعي للبسائط من الاجسام فما كان منها علويا كالسموات فحيزها الطبيعي
حد فلك القمر الى اخر العالم وما كان منها سفليا كالعناصر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال ان الحيز الطبيعي لها
بجميعها انما هو مركز العالم وانها بجميعها ثقيلة تطلب بطباعها الوصول جهة السفل غير انه لما كان بعضها
اثقل من بعض ضغط الثقيل لما هو اخف منه الى فوق قسرا ولذلك كان التراب اسفل الكل لانه اثقلها ثم يليه
الماء ويلي الماء الهواء ويلي الهواء النار اذ النار اخف من الهواء والهواء اخف من الماء والماء اخف من الارض ومنهم
من قال ان ما يشاهد من حركة كل واحد من الاجسام انما هو لطبيعته لا لانه مقسور على حركته
الى [illegible] الارض والماء ثقيلان الا ان الارض اثقل من الماء ولهذا كان الحيز الطبيعي للارض هو المركز والحيز الطبيعي
للماء فوق الارض وتحت الهواء واما الهواء والنار فهما خفيفان الا ان النار اخف من الهواء ولهذا كان

فيما يجب للاجسام من الصفات وما لا يجب

بلغ

الحيز الطبيعي للنار فوق الكل والحيز الطبيعي للهواء تحت النار وفوق الماء وما تركب منهما فحيزه الطبيعي حيز
الغالب فيهما وان تساوت فحيز المتوسط منهما وربما قال بعض الاوائل منهم ان حركة الثقيل وهو الارض وهوى
الى الوسط وسكونه فيه ليس لطبعه بل لانفعات الحركات السماوية والدفع المتشابه من كل جهة كما يعرض لحبة
من تراب اذا وضعت في قنينة وادير ت في قطبين بحركة شديدة فان يصير في الوسط ثم يليه الماء ثم الهواء ثم النار
ومنهم من قال ان سكون الارض في الوسط وعدم حركتها عنه ليس بالطبع ولا للدفع بل لجذب الفلك اياها من جميع
الجهات جذبا متساويا على نحو جذب المغناطيس للحديد فلا يكون بجهة اولى بالحركة من جهة وظهر اختلاف الاقوال اخرى
وخبط كثير لا يليق استقصاؤه ههنا او ما انا اليها او الى ابطالها فيما تقدم تحقيقا واما الكيفيات فانهم
قالوا لمن كان من بسائط الاجسام كالعناصر فلا بد لكل عنصر من كيفيتين تكونان له بمقتضى طبيعته كالحرارة واليبوسة في
النار والحرارة والرطوبة للهواء والبرودة والرطوبة للماء والبرودة واليبوسة للارض بحيث تعودان اليه بعد زوالهما
عنه بقسر او احالة واما ان يكون شيء من هذه الكيفيات لبسائط الافلاك فيما يلازمه الثقل والخفة والثقل والخفة
من لوازم الحركة المستقيمة والحركة المستقيمة غير متصورة على الافلاك عندهم كما ياتي شرحه وهذا التفصيل مذهبهم
واما نحن فنقول ان التفت الى ما حققناه من وجود الفاعل المختار وانه لا مؤثر سواه والتفت الى ما قررناه في
الفصل المتقدم علم بطلان جميع ما ذكروه وبتقدير التسليم جدلا في عدم الفاعل المختار فلا بد من بيان فساد ما قيل منهم
فيما ذكروه اما قولهم ما كان من بسائط الاجسام فلا يكون شكله الطبيعي الا كريا ثم قولهم لان القوة الواحدة في بسيط
واحد لا تفعل الا المتشابه فانما يستقيم ان لو بينوا امتناع قيام قوتين مختلفتين ببسيط واحد وما المانع منه
ولهذا قالوا ان صورة العنصر قابلة للكون والفساد معا بذاتها وانما يكون قابلة للكون بقوة قابلة للكون
وكذلك انما تكون قابلة للفساد بقوة قابلة للفساد اذ لو لم يكن فيها قوة قبول الكون والفساد لما كانت ولما فسدت
وبتقدير اجتماع قوتي القبول للكون والفساد في البسيط الواحد فلا يمتنع اجتماع قوتين فيما سوى ذلك في البسيط
الواحد ثم ولو سلموا عن الفرق لم يجدوا اليه سبيلا فان قالوا القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد
فلا تعدد قلنا فيلزم على هذا ان يقولوا بجواز فساد الانفس الانسانية فانهم انما قالوا ذلك بناء على ان الانفس الانسانية
لو قبلت الفساد لكان فيها قوة قبول الفساد وقد كان فيها قوة قبول الكون والبسيط الواحد لا يجتمع فيه قوتان
وذلك لا يتصور مع القول بان القوة القابلة للكون هي القوة القابلة للفساد ثم ان كانت القوة القابلة للكون
هي القوة القابلة للفساد فاما ان يكون ذلك ممكنا او لا يكون فان كان الاول فما المانع من فساد الانفس الانسانية وان
كان الثاني فلا يمتنع القول بكون الصورة الجوهرية وفسادها وان سلمنا ان البسيط لا يقوم به الا قوة واحدة ولكن
ما المانع من فعلها ما ليس متشابها وما ذكروه انما يستقيم ان لو امتنع تعليل الامور المختلفة بعلة واحدة وهو غير
مسلم ثم لو كان الشكل الطبيعي للبسيط كريا لكان الشكل الطبيعي للارض البسيطة كريا ولو كان كذلك لوجب عند تشكلها
تقسيرا ؟ ان يعود شكلها كريا بتقدير زوال القاسر وليس الامر كذلك في الارض فلئن قالوا انما لم يعد الشكل الكري

لان اليبس الذي هو من مقتضى طبع الارض حافظ لشكله كل جزء من اجزاء ما شكل اقتضت طبيعة الارض على
حاله فلو عاد الشكل الكري لكان على خلاف مقتضى اليبس الذي هو مقتضى الطبيعة فيكون على خلاف مقتضى
الطبيعة وهو ممتنع فنقول وكما ان الطبيعة مقتضية لليبس المقتضي لحفظ الاجزاء الشكلية على حالها فهي
ايضا مقتضية للشكل الكري وليس العمل باحد الامرين اولى من الاخر وان سلمنا ان الشكل الطبيعي للبسيط
لا يكون الا كريا ولكن لا نسلم ان الافلاك بسيطة ولا العناصر على ما ياتي تحقيقه حتى يلزم ان يكون الشكل الكري
لها طبيعيا قولهم وما كان منها مركبا فعند لا شكله الطبيعي المضلع ممنوع وما المانع من كونه كريا فلئن قالوا
لان الطبائع المختلفة لا تقتضي الا المختلف فهو ممنوع وما المانع من صدور المتماثلات عن المختلفات ولهذا انه لو كان
المركب من عناصر اربعة فقد سلمتم وقلنا انه لا يصدر عن طبائعها غير المضلع فالمضلع لا بد من اضلاع وزوايا وقد
الاضلاع فيه متماثلة وقد يكون مختلفة وكذلك الزوايا وبتقدير تماثل الاضلاع وتماثل الزوايا فاقل ما يكون
اضلاع المضلع ثلثة وكذلك الزوايا فان ابسط الاشكال المضلعة انما هو المثلث والمختلف منها انما هو الزوايا مع
الاضلاع وعند ذلك فاما ان يكون الاضلاع المتماثلة مقتضى طبيعة واحدة وكذلك الزوايا او ان كل ضلع مقتضى
طبيعة وان كل زاوية مقتضى طبيعة فان كان الاول فيلزم منه اهمال الطبيعتين وتعطيل الطبيعة الاخرى
وليس ذلك اولى من العكس وان كان الثاني فقد صدر المتماثلات عن المختلفات وقولهم ان الحيز الطبيعي للعلويات
من فلك القمر الى آخر العالم فنقول الحيز الطبيعي للجسم لا معنى له عندهم الا ما لو قدر خروج الجسم عنه قسرا لكان
بطباعه مبدأ ميل اليه ولو لم يكن كذلك لما كان طبيعيا له فاذن كان في الافلاك مبدأ ميل الى حيزها
بتقدير زوالها عنه والميل الى الحيز الطبيعي بتقدير الزوال عنه قسرا لا يكون الا بحركة مستقيمة اذ هي اقرب
الى مطلوبه والحركة المستقيمة على الافلاك عندهم محال فلا يتعقل الحيز الطبيعي لها كيف وانهم لو سلموا اختصاص
كل فلك بحيز طبيعي مع قولهم بان الافلاك لا توصف بالحرارة والبرودة واليبوسة ولا ثقل ولا خفة لم يجدوا الى تحقيق
ذلك سبيلا ولو قيل لهم ما المانع من كون كل فلك في حيز يقتضي ان ينفس ؟ اذ الافلاك عندهم ذوات انفس مريدة
وانها المستقيمة بمقتضى الطبع لم يجدوا الى دفعه سبيلا اما العناصر فمن قال ان كل واحد منها الحيز طبيعي وان حيز الارض
المركز وحيز النار فوق الكل والماء بين الارض والهواء والهواء بين الماء والنار فمعارض باحتمال قول الاخر ان كل واحد
منها ثقيل يطلب بطبعه جهة المركز غير ان ما كان منها اثقل يزاحم الاخف ويرسب وما كان منها اخف فيطفو فوق الثقيل
لمزاحمته له فان قالوا لو كان كذلك لكان ما اعظم من الارض فوق المتفرقة لسرع لمزاحمة الماء اليهما اما صغر وكان طفوه الى
اسرع من طفو الاكبر والامر بالعكس فهو معارض باحتمال الكثرة المزاحمة من الماء المقسور عن حيزه واما قول من قال
منهم انها باجمعها ثقيلة يطلب بطبعها جهة السفل فهو معارض باحتمال ان كلها خفيفة يطلب بطبعه جهة فوق غير انه
لما كان البعض اخف من البعض سبق الاخف طافيا فوق الكل ورسب ما هو دونه في الخفة واما المذهب الثالث القائل
باندفاع الارض الى المركز بالحركة الفلكية القاسرة فباطل من اربعة اوجه الاول انه لو كان كما ذكروه لما كان اندفاع المدر

الصغير ما يسرع لانفعال العظيم لضعف مقاومتها ب انه لو كان كما ذكروه لما كانت الحركة المندفعة كلما ابعدت من الفلك
المتحرك لها ابطأ وليس كذلك ج انه لو كان كما ذكروه لما اختص ذلك بالثقيل دون غيره د انه كان يلزم ان
يكون الارض متحركة دورا في الوسط كحركة التراب فيما ذكروه من المثال وليس كذلك واما المذهب الرابع فباطل
ايضا فانه لو كان كما ذكروه لما اختص ذلك بالارض دون غيرها ولكانت المدرة اذا رميت نحو السماء او السهم
ان لا يعود القهقرى نحو الارض لقربه من بعض جهات الفلك دون ما ذكروه من اختصاص طبائع العناصر
بالكيفيات المذكورة فلقائل ان يقول لو لا ان النار يابسة على ما قررتموه فيما تقدم وان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم ان هذه الكيفيات من مقتضى طباع العناصر وذلك انا قد نشاهد الماء والهواء والتراب تارة باردا وتارة
حارا وليس القول بكون احد الامرين طبيعيا اولى من الاخر فلم قلتم ان الدليل كون الهواء حارا بطبيعته وكون الماء
والتراب باردا بطبيعته انه لو برد الهواء بسبب مبرد او سخن الماء والتراب بسبب مسخن ثم زال ذلك لا لقاسر عاد الهواء
حارا والماء والتراب باردا وذلك دليل كون طبيعته ما قلناه وما المانع ان يكون ذلك العائد ايضا بسبب اوجب
عوده من اسباب اما يوجب التسخين او التبريد وعدم وجدانه لا يدل على عدمه في نفسه كيف وقد قضوا بان طبيعة
كل عنصر من العناصر وطبيعة البسيط لا تكون الا واحدة وقد قضوا بان الطبيعة الواحدة في البسيط الواحد
لا تقتضي الا المتشابه دون الامور المختلفة ولا يخفى ان الحرارة مع الرطوبة او اليبوسة وكذلك البرودة مع
الرطوبة او اليبوسة من المختلفات فكيف كانت ثابتة في البسيط الواحد بمقتضى طبيعة واحدة في كل واحد من
العناصر ومن اراد الامعان في معرفة مناقضتهم وظهور فضيحتهم فعليه بمراجعة دقائق الحقائق

الفصل الخامس في ابطال قول الفلاسفة ان كل جسم الا وفيه مبدأ حركة طبيعية ومناقضتهم

في ذلك قالت الفلاسفة انه لا بد لكل جسم من حيز طبيعي بناء على اصلهم المتقدم وعند ذلك فاما ان يصح
عليه الاشتغال عنه قسرا او لا يصح فان صح فلا بد ان يكون فيه قوة مقتضية لطلب ذلك الحيز والعود اليه والا
لما كان طبيعيا له وتلك القوة لا بد ان يكون زائدة على نفس الجسم والا لاشترك جميع الاجسام في اقتضاء ذلك
الحيز لذواتها قالوا وبتقدير ان يكون بعض الاجسام في حيزه الطبيعي وليس فيه مبدا ميل اليه فالميل شاهد
محسوس في بعض الاجسام وهو ما يحس به من مقاومة بعض الاجسام ومدافعته عند ارادة تحريكه الى خلاف جهة
حيزه الطبيعي وعلى قدر الزيادة في الممانعة والنقصان يجب ان يكون الزيادة والنقصان في قوة الميل وعند ذلك
فلنا ان نحركهما بحركة قسرية في مسافة واحدة الى منتهى معين بخلاف جهة حيزيهما فيلزم من ذلك ان يكون
قطع ذي الميل المسافة في زمن اطول من زمن ما لا ميل له لوجود المعاوق فيه وعدمه في الاخر وبتقدير ان يكون
ما له الميل قد قطع المسافة في يوم وما لا ميل له قد قطعها في نصف يوم فلنا ان نفرض ذا ميل اخر قوة الميل
فيه على النصف من ذي الميل الاول ونحركه في تلك المسافة بمثل الحركتين السابقتين ويلزم من ذلك ان يقطع المسافة
في نصف الزمان الذي قطعها ذو الميل الاقوى لان المعاوق فيه على النصف من المعاوق في ذي الميل الاقوى

في ابطال قول الفلاسفة ان ما من جسم الا وفيه مبدأ حركة طبيعية ومناقضتهم

بلغ

٢٠٧

ويلزم من ذلك ان يكون ما له الميل الاضعف قد قطع المسافة في مثل زمان ما لا ميل له وهو محال لان تساوي
ما لا ميل له وما له ميل هذا كله ان كان الجسم قابلا للاشتغال عن حيزه قسرا وان لم يكن قابلا لذلك فلا بد وان
يكون بسيطا فانه لو كان مركبا لكانت بسائطه قابلة للحركة الى حيز المركب والا لما تركبت منها ويلزم ان يكون
قابلا للانتقال الى احيازها ويلزم من ذلك ان يكون المركب قابلا للانتقال عن حيزه وهو خلاف الفرض فلم
يبق الا ان يكون بسيطا والطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا تقتضي من الاشكال غير المتشابه الاجزاء
وليس ذلك غير الكري فشكله الطبيعي كري ولا بد له من وضع بسبب نسبة اجزائه الى حاويه او محويه واذا كانت
اجزاؤه متشابهة فيمتنع لضرورة اتحاد الطبيعة فليس اختصاص بعض الاجزاء بما اختص به اولى من العكس
والواجب ان ما جاز على احد المثلين فهو جائز على الاخر وذلك لا يكون الا بعرض الحركة والانتقال من موضع
الى موضع فلا بد من مبدا ميل وليس ذلك مستقيما لما مر واذا كان كل جسم فلا بد فيه من مبدا ميل طبيعي حركته اما مستقيمة
او وضعية ولا يجتمعان وطريق الرد عليهم ان يقال اصل ما ذكرتموه مبني على ان كل جسم لا بد له من حيز طبيعي
وقد ابطلناه في الفصل الذي قبله وبتقدير التسليم جدلا فلا نسلم انه لا بد وان يكون اقتضاء الجسم للحيز بقوة
زائدة على ذاته قولهم يلزم ان يكون الاجسام كلها مشتركة في حيز واحد مسلم ولكن لا يلزم لما دللنا على المتقدم
قولهم الميل مشاهد في بعض الاجسام على ما قرروه فلا نسلم ذلك وما المانع من ان المدافعة والثقل انما هو عائد الى
عدم خلق القدرة على دفع ذلك الجسم وتحريكه لا انها عائدة الى امر في الجسم وان سلمنا ذلك ولكن لم قلتم
بلزوم طرد ذلك في كل جسم وما ذكروه من الدلالة على ذلك فانما يستقيم ان لو كان ذو الميل الاضعف يقطع المسافة
في نصف زمان ذي الميل الاقوى وليس كذلك بل انه يقطعها في ربع زمان فانا لو فرضنا العائق وهو القاطع لها في
نصف يوم فاذا فرض العائق في احدهما على النصف من العائق في الاخر فاذا كان العائق الاقوى يقتضي ان يكون في
نصف يوم فالعائق الذي هو على نصفه يجب ان يكون مؤثرا في ذلك النصف وهو ربع اليوم فاذا ما لا ميل له يقطع
المسافة في نصف يوم وذو الميل الاقوى في يوم وذو الميل الاضعف في ثلاثة ارباع يوم فلا تساوي ثم وان
لم يكن قابلا للاشتغال عن حيزه فلا بد وان يكون بسيطا مسلم قولهم لان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة لا
تقتضي غير الكري فقد ابطلناه في الفصل المتقدم وان سلم انه لا بد وان يكون كريا لكن لم قالوا انه لا بد فيه من مبدا
ميل قولهم ليس بعض اجزائه على وضع اولى من غيره مسلم ولكن انما يلزم عليه الاشتغال والحركة لتبدل الاوضاع ان لم
يكن تخصيص بعضها بتخصيص الفاعل المختار ولا سبيل الى نفيه على ما حققناه ثم لو كان ذلك مستندا الى
قوة طبيعية لزم ان يكون الحركة الدورية طبيعية وهو محال لان المتحرك بالطبع لا بد وان يكون على اصلهم متحركا
الى الملائم والمتحرك بالوضع ما من وضع يقصده بحركته الا وهو طالب له وما من وضع يقصد عنه
الا وهو هارب عنه فلم يقولوا به

الفصل السادس في ابطال ما قيل من ان الافلاك غير قابلة للحركة

المستقيمة والفساد وانها ليست ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة وانها بسيطة

في ابطال ما قيل من ان الافلاك غير قابلة للحركة المستقيمة والكون والفساد

بلغ

كرة لا يقبل الخرق والشق بقول ذهبت الفلاسفة الى ان كل جسم متناه فله نهايات وفيها اي في الجهات
المحدودة بها وهي مختلفة نوعا كفوق وسفل وخلف وقدام ويمين ويسار غير ان الحقيقي منها الذي
لا يختلف انما هي جهة فوق وهي ما يلي جهة المحيط بالعالم وجهة اسفل وهي ما يلي جهة المركز وما عدا ذلك
من الجهات مختلف باختلاف وضع الجسم بحيث يصير ما كان يمينا يسارا وبالعكس وكذلك في جهتي خلف
وقدام وهذه الجهات فهي اطراف في امتداد الاشارة اليها فلا يكون عقلية ولا معقولة محضة فهي اذن كانت حسية
ولا بد وان يكون المحدد لها جسما والا لتعذر الاشارة اليها واذا كان المحدد للجهات جسما امتنع ان
يكون متشابها والا لما كانت الجهات المحدودة به متقابلة وهي متقابلة فتقابلها انما هو بسبب النسبة
الى المحيط والمركز فاذن المحيط بالعالم المحدد لجهة فوق جسم فيمتنع عليه الحركة المستقيمة لان حيزه ان كان
طبيعيا له فلا بد وان يطلبه بطبعه بتقدير زواله عنه قسرا وذلك يستدعي ان يكون حيزه اما في جهة محدد
او متحدد دونه وقد قيل انه متحدد به وهو محال وان لم يكن حيزه طبيعيا له امكن ان لا يكون فيه فلا يكون
الجهة المفروضة متحددة به او متحددة بغيره وهو خلاف الفرض فاذن المحدد غير قابل للحركة المستقيمة ويلزم
من ذلك ان يكون بسيطا لا مركبا من اجسام مختلفة الطبايع والا لامكن عليه التحلل والانفكاك وخروج
الجهة عن ان يكون متحددة به ويلزم من ذلك ان يكون شكله الطبيعي كريا لان الطبيعة الواحدة في المادة الواحدة
لا تقتضي من الاشكال غير الكري كما تقدم ويلزم من ذلك ان لا يكون قابلا لغير شكله الطبيعي ولا قابلا للتمدد
والحركة المستقيمة ولا يوصف بثقل ولا خفة والا لكان في طباعه الميل الى حيزه اما هبوطا او صعودا بتقدير
زواله عنه قسرا ولا يوصف بحرارة ولا برودة اذ الحرارة ملازمة للخفة لزوما ملعا كما ان البرودة ملازمة
للثقل لزوما ملعا كما ولا رطوبة اذ الرطوبة عبارة عن قوة يسهل بها قبول الجسم الذي هي فيه للتشكل والتفرق
ولا يبوسة اذ هي عبارة عن قوة يعسر معها قبول الجسم لذلك فيما هو قابل له والا لكان قابلا للحركة المستقيمة
ولان كل واحد منهما فلا بد وان يلازمها الثقل او الخفة وقد قيل بامتناعهما ولا يقبل الخرق والشق والا لكان
في طباعه جواز قبول الحركة المستقيمة ولا الكون بعد العدم والفساد بعد الوجود والا لكان حيزه متحددا بغيره او غير
متحدد ولا يقبل التخلخل والتكاثف والنمو والذبول وكل ما يقتضي لقبول الحركة المستقيمة وطردوا هذه الاحكام
في جميع الافلاك وطريق الرد عليهم ان يقال وان سلمنا ان المحيط بالعالم هو المحدد لجهة فوق جسم ولكن لم قلتم بامتناع
قبوله للحركة المستقيمة وما ذكروه انما يمتنع ان لو لم يكن ثمة فاعل مختار يخلق عند حركة المحيط عن حيزه او عند
عدمه محيطا اخر يقع في امتداد الاشارة اليه لان الاشارة لا تكون الى العدم وان سلمنا امتناع وجود غيره
انا لا نم وتقدير عدم المحدد للجهة وانقطاع امكان الاشارة اليها لان الاشارة يكون الى العدم وعلى هذا فقد
بطل كل ما بنوه على ذلك من الاحكام ويلزم من ذلك ان يكون المحدد لجهة السفل ايضا على ما ذكروه في المحدد لجهة الفوق
بعينه وان سلمنا ذلك كله في المحدد غير انا لا نم ذلك في باقي الافلاك فان امتناع الحركة المستقيمة وامتناع الكون

والفساد

والفساد على المحيط وغير ذلك من الاحكام انما كان لازما ضرورة كون المحيط محددا للجهة وذلك غير متحقق
في باقي الافلاك فلا يستقيم الالحاق من غير دليل وهم فلم يذكروا عليه دليلا ثم كيف السبيل الى القول
بكون الافلاك بسيطة لا تركيب فيها مع مشاهدة اختلاف في اجزائها في الاشفاف والنور

الفصل السابع

في ابطال قول الفلاسفة ان الافلاك ذوات انفس وانها متحركة بالارادة النفسية قالوا المحسوس
بحركة الكواكب النيرة شروقا وغروبا وليست متحركة بانفسها ومفارقة لافلاكها والا لما انحفظت
ما هي عليه من الاحوال والتناسب من القرب والبعد من القطب فاذن هي متحركة بحركة افلاكها وايضا فانها
لو لم تكن متحركة بحركة افلاكها لكانت متحركة اما بانفسها او بحركة السفليات فان كان الاول فاما ان يكون متحركة
بالطبع او بالارادة والاول ممتنع لما علم ان الحركة الدورية لا تكون طبيعية والثاني فلا بد لها من حيز طبيعي فهو اما
حيز الافلاك او السفليات فان كان الاول فلا بد وان يكون مشاركة للافلاك في طبيعتها والا لكان الحيز الواحد
لمختلفين بالطبع وهو ممتنع لما فيه من اتحاد المعلول واختلاف العلة ويلزم من حركتها بانفسها ان يكون ذلك
لغرض ومطلوب والا كانت الحركة عبثا ويجب ايضا ان يكون ذلك مقصودا للافلاك في حركتها ضرورة اتحاد الطبيعة
فيكون للافلاك مبدا ميل الى الحركة الدورية وحركات الكواكب بانفسها مع كونها متصلة بالافلاك ومركوزة فيها
يوجب خرق الافلاك فيكون الافلاك قابلة للحركة المستقيمة فيكون فيها مبدا ميل اليها فلا يكون فيها مبدا ميل
الى الحركة الدورية وقد قيل به وذلك محال وان كان حيزها هو حيز السفليات فيجب ان يكون مشاركا كذلك للسفلي
في طبيعته ضرورة اتحاد الحيز الطبيعي لهما كما سبق ويلزم من ذلك ان يكون في طباعها مبدا ميل الى الحركة
المستقيمة كالسفلي فلا يكون فيها مبدا ميل الى الحركة الدورية وقد قيل به لكونها متحركة دورا بانفسها وان
كانت متحركة بحركة السفليات فهو ممتنع اذ السفليات قابلة للحركة المستقيمة فلا يكون في طباعها مبدا حركة
دورية لان الطبيعة الواحدة لا توجب امرين مختلفين فلم يبق الا ان يكون متحركة بحركة افلاكها فاذن الافلاك متحركة
دورا وحركة الافلاك دورا ليست طبيعية لما عرف ولا قسرية اذ القاسر لا بد وان يكون محركا للمتحرك على خلاف
مقتضى طبيعته وما من وضع يقدر عليه الفلك الا وليس هو اولى من غيره من الاوضاع فلا يكون في طبعه الوقوف
على وضع دون وضع فلا يتحقق الحركة القسرية واذا بطل ان يكون متحركة بالطبع والقسر تعين ان يكون متحركة بالارادة
النفسانية فاذن الافلاك ذوات انفس وطريق الرد عليهم ان يقال لا نم ان الافلاك متحركة ولا نم ان الكواكب متحركة بحركة
الافلاك قولهم لو لم يكن متحركة بحركة افلاكها لما انحفظت ما هي عليه من النظام والتناسب انما يلزم ذلك ان لو لم يكن الفاعل
للفلك مختارا وهو الله تعالى وبتقدير ان يكون متحركة بانفسها فما المانع ان يكون كل كوكب في دائرة لا يعيقه تحركه بطؤ و
سرعة بحيث يتوافق على التناسب الذي بينهما من غير اختلال كما في حركات الافلاك عندهم قولهم لو لم يكن متحركة بحركة الافلاك
لكانت اما متحركة بانفسها او بحركة السفليات لانم الحصر وما المانع ان يكون المحرك لها هو الله تعالى فانه ليس الا الفاعل سواء
وان سلمنا انها متحركة بانفسها ولكن لانم انه لا بد لها من حيز طبيعي على ما سبق وان سلمنا انه لا بد لها من حيز طبيعي ولكن

بلغ

في ابطال قول الفلاسفة ان الافلاك ذوات الانفس وانها متحركة بالارادة النفسية

ما المانع ان يكون هو حيز الافلاك والسفليات قولهم لا بد من اتحاد الطبيعة ثم وما المانع من اشتراك الطبيعتين في
اقتضاء حيز واحد على ما سبق وبتقدير اتحاد الطبيعة فلا م امتناع قيام مبدا ان الحركة المستقيمة والمستديرة بسيط
واحد كما حققنا في امتناع قوة قبول الكون والفساد في صور العناصر عندهم ثم وان سلمنا انها متحركة بحركة الافلاك
ولكن لا نم انها متحركة بالارادة النفسانية وما المانع ان يكون متحركة بخلق الله تعالى لها كما حققناه قولهم لو كانت متحركة
بالقسر لكانت مقسورة والقسر عليها ممتنع فنقول وان سلمنا امتناع القسر النفسي الذي ذكروه ولكن لا يمتنع ان
يكون حركتها قسرا من الغير وان لم يكن ذلك على خلاف طبعها بتقدير ان لا يكون هي المتحركة بنفسها ثم وان سلمنا ان
افلاك الكواكب متحركة بالارادة النفسية غير ان ما ذكروه لا يطرد في المحيط اذ لا كوكب فيه يستدل بحركته
فيه على حركته

الفصل الثالث في ابطال قول الفلاسفة في طبايع الكواكب وانوارها ومحو القمر والمجرة

ومنهم من قال ان كون
في ذلك قالوا قد ثبت ان الافلاك غير قابلة للخرق والفساد وان الكواكب مركوزة فيها متحركة بحركتها فيجب ان
الكواكب بسيطة لا تركيب فيها والا لتصور عليها الانحلال ومفارقة احيازها من افلاكها ولزم الخرق على الافلاك
وهو ممتنع ولزم ان يكون اشكالها كرية لما علم قبل قالوا واما انوارها فلا شك ان الشمس منيرة بنفسها والقمر مستنير
منها ولذلك يظهر في الهلالية وتزيد النور وينقصه بسبب قربه وبعده من الشمس وهو اسود في نفسه على
ما يشاهد حال الكسوف واما باقي الكواكب فمنهم من قال انها نيرة بانفسها كالشمس ولهذا لا يحصل فيها الهلالية
والتزيد والنقص ومنهم من قال انها مستنيرة من الشمس وانما لم يظهر فيها الهلالية والتزيد والنقص لانها
فوق الشمس بخلاف القمر واما محو القمر وهو الاثر الموجود فيه فمنهم من قال انه خيال لا حقيقة له ومنهم من قال انه شبح
ما ينطبع فيه من السفليات من الارض والجبال وغيرها ومنهم من قال ان ذلك الاثر هو السواد الكائن في القمر في الجانب الذي
لا يلي الشمس ومنهم من قال ان ذلك بسبب محي النار ومنهم من قال ان وجه القمر فانه مصور بصورة وجه الانسان وله
عينان وحاجبان وانف وفم ومنهم من قال هو جزء من القمر مخالف في لونه لباقي اجزائه في قبول الاستنارة من الشمس ومنهم
من قال انه اجسام سماوية مخالفة في لونها لون القمر قريبة من القمر حافظة بطباعها وضعا واحدا من القمر فيما بينه
وبين المركز واما المجرة فمنهم من قال هو احتراق حدث من الشمس في تلك الدائرة في بعض الازمان ومنهم من قال انها
دوائر حادثة عن البخار الدخاني حاجبة ومنهم من قال ما قيل من القولين الاخيرين في محو القمر وطريق الرد عليهم ان يقال
اما ما ذكروه في بيان بساطة الكواكب وفي كونها كرية فقد ابطلناه ثم كيف يمكن دعوى البساطة فيها مع
اثارها وكثافتها ومخالفتها للافلاك في انوارها ولو كانت بسيطة لكانت شفافة غير نيرة على اصولهم كما في الاجرام
الافلاك الحاملة لها واما ما ذكروه في كون الشمس نيرة بنفسها فما المانع من كونها غير نيرة بنفسها بل سوداء
الجرم والله تعالى يخلق فيها النور في اوقات مشاهدتنا لها او ان يكون مستنيرة من كواكب اخرى فوقها وهي
مستورة عنا ببعض الاجرام السماوية المظلمة كما يحدث للشمس في حالة الكسوف وان سلمنا انها نيرة بنفسها فلا نم
ان نور القمر مستفاد منها وما المانع من كون الرب تعالى يخلق فيه النور في وقت دون وقت وان يكون مع كونه

فيها

بلغ

في فلكه دائرا على مركز نفسه واحد وجهيه نير والاخر مظلم كما كان بعض اجزاء الفلك شفافا وبعضها نيرا وهو
متحرك بحركة مساوية لحركة فلكه ويكون وجهه المضيء عند مقابلة الشمس وهو الذي يلينا ويكون الزيادة والنقصان
فيما يظهر لنا من الوجه النير على حسب بعده وقربه من الشمس فلا يكون مستنيرا من الشمس واما ما ذكروه في باقي الكواكب
اما القول الاول فمدخول بما قيل في القول الثاني والقول الثاني مدخول باحتمال ما قيل في القول الاول ولا دليل
على ابطال احدهما وتعيين الاخر واما ما ذكروه في محو القمر فباطل اما القول الاول وهو انه خيال لا حقيقة له فلانه لو
كان كذلك لاختلف الناظرون فيه واما الثاني فلانه لو كان كذلك لاختلف باختلاف احوال القمر في بعده وقربه
وانحرافه عن الشيء المنطبع فيه ولكان يجب ان يكون ما يتخيل فيه من شكل كري لان ما يوجد من الاختلاف في
الارض والجبال والهوى كالتضاريس وينمحي على البعد واما القول الثالث فلانه لو كان كذلك لما دوي بغيره على ما
القول الرابع فانما يصح ان لو كان القمر مماسا للنار وكان قابلا للمحي وليس كذلك على اصولهم واما القول الخامس
فمع بعده يجب ان يكون فعل الطبيعة عندهم معطلا من الفائدة لان فائدة الحاجبين عندهم الدفع والاذى العرق
عن العينين وفائدة الانف الشم وفائدة الفم لدخول الغذاء وليس للقمر ذلك واما القولان الاخيران فذكا مر في
الذي تقدم وكل واحد منهما مقابل للاخر في الاحتمال واما ما قيل في المجرة اما القول الاول فانما يصح ان لو
كانت الشمس موصوفة في نفسها بالحرارة والاحراق لما تماسه وان يكون الفلك قابلا للتاثير وليس كذلك على اصولهم
واما القول الثالث فباطل ايضا والا لاختلف وضعها على طول الزمان ولاختلف في الصيف والشتاء لقلة الدخان
او كثرته في احدهما او كثرته في الاخر واما القولان الاخيران فقد عرف ما فيهما والمقصود من ذكر هذه الاختلافات وبيان ما
ذكروه من الخرافات التنبيه على خبطهم وذكر هذيانهم حتى يتحقق العاقل الفطن انه لا يثبت لهم فيما يقولونه ولا معول
لهم فيما يعتمدون عليه غير خيالات فاسدة لا اصل لها وتمويهات باردة لا معول عليها يظهر فسادها باوائل النظر
لمن له ادنى تفطن وتبصر يعرض بعضها البعض

الفصل التاسع في اقوال الفلاسفة في العناصر ومناقضتهم فيها

وقد اتفقوا على تغير العناصر بعضها الى البعض لكن اختلفوا فمنهم من قال اصل العناصر واحد ثم اختلف هؤلاء فمنهم
من قال اصل العناصر هو النار لشدة بساطتها واختصاصها بالحرارة المفرطة المدبرة للكائنات وتغيرها الى باقي
العناصر بحسب تكاثفها وكلما زاد التكاثف انقلبت من العنصر الى ما تحته الى ان ينتهي الى الارض ومنهم من قال اصلها الهواء
الرطوبته وتوسطه وقبوله الانفعالات وتغيره الى النار لشدة الحرارة والى ما تحته بزيادة التكاثف ومنهم من قال هو الماء
لرطوبته وتغيره الى ما فوقه بزيادة التحلل ومنهم من قال هو البخار لتوسطه بين الاجسام وتغيره الى النار والهواء بزيادة
التحلل والى الماء والارض بزيادة التكاثف ومنهم من قال التركيب في الكائنات يستدعي التعدد فيما منه التركيب
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال اصل العناصر اثنان لكن منهم من قال هو النار والارض لمباينة احدهما في الثقل والاخرى
في الخفة والهواء والماء متغيرة متقلبة بالبخار المائي والماء الارضي زادت لطيفها وخففها ابلغ الطبع من اجزاء النار ومنهم
من قال ذلك هو الارض والماء لافتقار الكائنات الى الرطب لقبول الانفعال والى اليابس للحفظ والهواء بخار مائي

هوه

في ابطال قول الفلاسفة في طبايع الكواكب وانوارها ومحو القمر والمجرة

بلغ

في اقوال الفلاسفة في العناصر ومناقضتهم

بلغ

النار هواء محرق ومنهم من قال ذلك هو الارض لجعلهم من تقدمهم والماء هواء اشتد تكاثفه والنار هواء اشتدت
حرارته ومنهم من قال اصل العناصر اثنة وهو النار والهواء والارض واما الارض والهواء فلا احتياج الكائنات
اليهما في قبول التشكيل والحفظ والنار فلما فيها من الحرارة المدبرة والماء هواء تكاثف ومنهم من قال
اصل العناصر اربعة وهي النار والهواء والماء والارض ومنهم من زاد وقال ان اصول المركبات جواهر
سلسلة غير متجزية لا نهاية لها ومنهم من قال اصل المركبات هي السطوح لان التركيب انما يكون بالالتقاء و
التماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة والا لافضى الى الخلاء ولا كل سطح مستقيم بل ما هو
الاوسط منها وهو المثلث واعلم ان هذه الاقاويل كلها مبنية على امكان وقوع الاختلاف بين الاجسام
بالصور والطبايع الجوهرية وقد ابطلناه وبتقدير التسليم فهي اقوال متعارضة متقاومة متساوية وليس
فيها ما يفيد الناظر اصل الظن فضلا عن اليقين وظهور فسادها يغني عن ابطالها على انا نقول اما قول
من زعم ان اصل العناصر النار لبساطتها وشدة حرارتها فليس هو اولى من الارض التي عند المركز فانها
عندهم في غاية البساطة وشدة البرودة وكما ان الكاينات مفتقرة الى الحرارة فهي مفتقرة الى البرودة و
اما قول من قال هو الهواء لرطوبته فليس هو اولى من الارض ليبوستها وكما ان الحاجة داعية الى الرطوبة
للانفعال فهي داعية الى اليبس للحفظ واما قول من قال هو الارض فانما يلزم تعليله ان لو كان كل كاين ارضيا
وليس كذلك واما قول من قال هو البخار لتوسطه بين الاجسام المتخلخلة والمتكاثفة فليس اولى من الهواء المتوسط
بين الاجسام الحارة والباردة واما قول من قال اصل العناصر هو النار والارض لمبالغة احدهما في الخفة
والاخرى في الثقل فليس اولى من الماء والنار لمبالغة احدهما في الحرارة والاخرى في البرودة بل اولى الكون
ما وقعت المبالغة فيهما اولى في الكيفيات الملموسة بخلاف الثقل والخفة واما القول بان الاصل هو الارض
والماء فوجب لسقوط اعتبار الحرارة مع كثرة الاحتياج اليها والقول بان الارض والهواء فوجب ان لا يكون
النار مركبة منهما لان حرارة المركب لا تزيد على حرارة بسيطة لان ما له من الكيفيات انما هي من بسايطه وهو
خلاف المشاهد والقول بان الاصل هو الهواء والنار والارض يوجب ان لا يكون برد الماء المركب منها زايدا على
برد عنصره وهو الارض لما علم وليس كذلك عندهم ولا في المشاهد والقول بانها اربعة يوجب التغاير بين الهواء
والنار والنار ان كانت يابسة فقد ابطلناه وان كانت رطبة فهي طبيعة الهواء غير انها هواء اشتدت حرارته
كما زعم من تقدم والقول بانها غير متناهية يوجب القول بعدم تناهي الابعاد وقد ابطلناه والقول بان السطوح
لما ذكروه من التعليل يوجب ان تكون اصول العناصر النقط من الخطوط فان اقل الملاقاة بينها ثم بالخطوط
ثم بالسطوح **الفصل العاشر** في اقوال الفلاسفة في كون العناصر وفسادها واستحالتها ومناقضتهم
في ذلك وقبل الخوض في تفصيل المذاهب والرد والابطال لا بد من تلخيص معنى الكون والفساد والاستحالة على
اصولهم اما الكون فهو استبدال حال الشيء من العدم الى الوجود دفعة واحدة والاستبدال من الوجود الى العدم

في اقوال الفلاسفة في كون العناصر وفسادها واستحالتها

الاستحالة

دفعة

دفعة واحدة هو الفساد واما الاستحالة فعبارة عن الانتقال من حالة الى اخرى يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة كالتسخن بعد
البرودة والتبرد بعد السخونة واذا عرف ذلك فقد اختلفوا فمنهم من قال العناصر لا تكون ولا تفسد ولا
تستحيل وما يرى من ذلك ليس كونا واستحالة بل ظهور وكمون وكون ظاهر وذلك انه ليس في العناصر ما هو بسيط
مطلقا وان كان الغالب فيه ما سمي باسمه فاذا تفرقت اجزاء الغالب بسبب من الاسباب او اتصل المغلوب
ما هو من نوعه بسبب من الاسباب ظهر ما كان مغلوبا وخفي ما كان غالبا فظن انه كون لما كان مغلوبا وفساد
لما كان غالبا واستحالة وليس كذلك ومنهم من قال بالكون دون الاستحالة ومنهم من قال بالعكس ومنهم من قال
بالامرين ووجه المناقضة فان يقال لهم القول بالكمون والظهور على ما ذكروه يوجب صغر حجم الماء اذا انحل
بسبب تفرق اجزاء البارد عنه او تكبر حجمه اذا انحل بسبب اجزاء النار الغالب فان قيل انما لم يصغر حجمه عند
تفرق اجزاء الغالب عنه لتحلل اجزائه وتحقق الخلاء في احياز الاجزاء المتفرقة وانما لم يكبر حجمه عند اتصال
الغريبة به للتكاثف قلنا القول بالتخلخل والتكاثف اعتراف بالاستحالة ولم يقولوا به والقول بالخلاء ايضا مما لم
يقولوا به واما القول بالكون دون الاستحالة فمبني على اختلاف العناصر في الصور الجوهرية القابلة للكون
وقد ابطلناه وبتقدير تسليم اختلاف العناصر بالصور الجوهرية فالكون عندهم هو الخروج من العدم الى
الوجود دفعة لا يسيرا يسيرا وهو ممتنع وذلك لان الكون اما ان يقع لا في زمان او في زمان الاول محال لان الان
الثاني فالزمان عندهم منجز الى غير النهاية ولاجزائه على التقضي والتجدد فالواقع فيه يكون مطابقا له فلا
يكون واقعا دفعة بل يسيرا يسيرا وما هو كذلك لا يكون كونا ولا فسادا واما انكار الاستحالة فمبني على الظهور والكمون
وقد ابطلناه واما القول بالاستحالة دون الكون والفساد فاما ان يريد به استحالة الصور الجوهرية او الكيفيات العرضية
دون الصور الجوهرية فان كان الاول فيلزم ان تكون الصور الجوهرية قابلة للشدة والضعف فان ما ليس كذلك لا يقع
تغيره يسيرا يسيرا والا كان حالة بعد وقوع الاستحالة فيه كهو قبلها وهو محال والجواهر عندهم غير قابلة للشدة والضعف
وان كان الثاني فباطل ايضا فانا شاهدنا انقلاب كل واحد من العناصر الى الاخر ولو لم يكن ذلك كونا وفسادا لما
وقعت التفرقة بين العناصر مع بقاء صورها الجوهرية على ما هي عليه وذلك محال واما القول بالكون والفساد في الصور
الجوهرية والاستحالة في كيفياتها العرضية وان كان اشبه الاقوال عندهم وعليه اعتماد المحصلين منهم فربما
احتجوا على كل واحد من الطرفين بحجج اما الطرف الاول وهو القول بالكون والفساد فقالوا بدليل ما شاهدناه في
بعض البلاد الباردة من تكاثف الهواء وانعقاده بالبرد مطرا من غير تصاعد ابخرة وكذلك ما نعقد الماء في الكوز
من النحاس او الزجاج اذا دفن في الجمد فالوا وليس ذلك بسبب الرشح والا كان ترشح الماء الحار للطافته اولى ويدل عليه
انعقاد قطرات الماء على ظاهر الكوز المحشو بالجمد وليس ذلك بسبب انجذاب قطرات مايية منبثة في الهواء فانها لا تنحاز
كيف اتفق وايضا فان الهواء يصير نارا بالحركة الشديدة والماء بخارا والبخار هواء عند تسخينه وقد ينعقد الماء حجارة وتصير
النار هواء عند تصعدها ولا يكون ذلك لها يسيرا يسيرا بل دفعة واحدة لكون صورها جواهر

والجواهر غير قابلة للشدة والضعف اذ لا جوهر اشد في جوهريته من جوهر اخر ولا اضعف واما الطريق الثاني وهو
الاستحالة فقد احتجوا عليه بما شاهدوا من تبدل الكيفيات الملموسة على العناصر كتبدل الماء بالحرارة والبرد وذلك
لمخالطة اجزاء نارية له كما سبق ثم لو كان كذلك لما كان تسخين الماء في اواني الحديد والنحاس ابطا منه مع انها
للعابس فيها والوزن منه ان لا يحدث الحرارة بسبب الحركة لعدم النارية فالوا وليس ذلك مما يقع في صور واحد بل
بيرابيس اعلى ما يشهد به الحس وذلك هو الاستحالة وطريق الرد عليهم ان يقال اما في الكون والفساد كما ذكرنا
اولا في الرد على القائلين بها دون الاستحالة وما ذكروه من انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم انه كون وفساد الى
تعالى يخلق المطر مع بقاء الهواء بحاله ومع اعدامه وان سلم انعقاد الهواء مطرا فلا نسلم انه كون وفساد وزوال الجوهر
وحدوث عرض والجواهر الهوائية والمائية بحالها كما بيناه من قبل وعلى هذا يكون الجواب عما ذكروه في الاستحالة

الفصل الحادي عشر في اقوال الفلاسفة في مزاج العناصر وامتزاجهم ومناقضتهم فيها قالوا ان العناصر
قد تحركت الى الجهات المختلفة باسباب سماوية وارضية وربما يحصل بسبب ذلك بين اجزائها اختلاط وعلى
التفاوت في صغر اجزائها وكبرها يكون الامعان في اختلاط اجزائها وعند ذلك فاما ان لا يحصل بين اجزائها
تفاعل او يحصل بحيث ينفعل البعض منها في بعض وينفعل عنه فان كان الاول فيسمى ذلك الاجتماع اختلاطا
وان كان الثاني فاما ان يؤدي التفاعل بين اجزائها بسبب ذلك الاختلاط الى حد يحيل البعض البعض الى نوعه
لقهره له واستيلائه عليه او يقف الامر في التفاعل على حد يوجب كيفية متشابهة فان كان الاول فهو الكون في
نوع الغالب والفساد في نوع المغلوب وان كان الثاني فذلك الاختلاط المستلزم للتفاعل يسمى امتزاجا والكيفية
الحاصلة عنه يسمى مزاجا ثم ذلك المزاج اما ان يكون مع تساوي الكيفيات او مع تفاوتها فان كان الاول فهو
المزاج المعتدل وان كان الثاني فهو المزاج الخارج عن الاعتدال فان كان ذلك مع غلبة واحدة من الكيفيات على مقابلها
واعتدال الباقي فهو المزاج الخارج المركب وان كان مع غلبة اثنين على ما يقابلهما فهو المزاج الخارج المركب وعلى
هذا فما كان من الممتزجات يتحرك راسها تحت الماء فلغلبة ارضية وتحت الهواء وفوق الارض فلغلبة مائية وتحت
النار وفوق الهواء فلغلبة هوائية قالوا ثم يتبع المزاج في بعض المركبات صور وكيفيات اما الصور فهي الصور
الحافظة لانواع الممتزجات الحافظة للصفات النوعية في الاشخاص المختلفة حتى يكون المخلوق منها متشابها للسلف
مع تطاول الزمان واختلاف الصفات المخصصة وتلك الصور هي ما يستدل عليها بالقوى الفعالة الطبيعية كميل
هبوط الحجر والقوى النباتية كمبدا حركة النبات في تغذيه والقوى الحيوانية كمبدا حركة الحيوان في ذهابه واياب
لكن اختلفوا في المزاج المستلزم لحدوث الصور الجوهرية والنوعية هل العناصر الممتزجة مما تخلع صورها وتتجدد
هيولى لا بسة صورة اخرى هي الصورة النوعية ام لا فاختار ذلك قوم ونفاه الاكثرون واما الكيفيات التابعة
للمزاج فالواهي ما شاهدناه في الممتزجات من الطعم والريح وغيرهما اذ هي غير ثابتة للبسائط من العناصر وما وجد
من ذلك للعناصر فلا يكون الا بما فيه نوع تركيب وان كان الغالب عليه احد الطرفين وطريق الرد عليهم ان يقال اما كون

في اقوال الفلاسفة في مزاج العناصر وامتزاجهم ومناقضتهم

من التفاعل بين العناصر مع اختلاف العناصر في طباعها وليس كذلك على ما تقدم وان سلمنا اختلاف طباع
العناصر وصورها ولكن لا نتصور فعل البعض في البعض وانفعاله عنه وقد بينا انه لا فاعل ولا مؤثر غير الله
تعالى وان سلمنا وجود مؤثر غير الله تعالى جدلا ولكن لا نسلم امكان تاثير العناصر بعضها في بعض ولا شيء من الاجسام
في شيء من الاجسام وذلك لان الاتفاق من العقلاء واقع على امتناع تاثير الجسم في الجسم اذا كان منفصلا عنه
والامتزاج لا معنى له غير التماس والتماس لا معنى له غير وجود الجسمين في حيزين لا ينفصلهما ثالث فدعوى
وجود التاثير مع المماسة يحتاج الى دليل والفرق بين حالة المماسة وعدمها فيما يرجع الى التاثير وان
تاثير كل عنصر في ابطال كيفية العنصر الاخر اما ان يكون بعموم جسميته او بخصوص صورته وطبيعته او بكيفيته
او المجموع او بمعنى اخر فان كان الاول فهو ممتنع والا كان كل واحد منهما مؤثرا في ابطال كيفية نفسه بعموم جسميته
ضرورة المساواة وهو محال وان كان الثاني فتاثير كل واحد منهما في ابطال كيفية الاخر مع انه المقتضي لطبع المنفعل
ويلزم منه ان يكون طبيعة كل واحد منهما اقوى من اثر طبيعة كل واحد منهما وهو محال وذلك لانه اذا كانت
كيفية كل واحد منهما المقتضى طبيعته فان كانت طبيعة الاخر مؤثرة في ابطال كيفيته فقد رجح اقتضاء طبيعة
الفاعل على اقتضاء طبيعة المنفعل وكذلك بالعكس وان كان الثالث فتاثير كيفية كل واحد منهما في ابطال كيفية
الاخر وضعفها يستدعي قوة الكيفية المؤثرة عند تاثيرها في ضعف المنفعل والا لامتنع تاثيرها فيها
وكذلك تاثير الاخرى فيها ويلزم من ذلك ان يكون كل واحد باقية على قوتها بعد ضعف الاخرى وهو محال
ويلزم من ابطال كل واحد من هذه الاقسام الثلثة ابطال القسم الرابع وان كان الخامس فلا بد من تصويره والدلالة
عليه وان سلمنا امكان تاثير كل واحد من العناصر في ضعف كيفية الاخرى ولكن لا نتصور حصول المزاج من هذا
التفاعل وذلك لان المزاج كيفية حادثة من تفاعل كيفيات العناصر كما ذكروه وهو اما ان يكون قائما بكل واحد من
العناصر او بهما لا جائز ان يقال بالاول فان كل واحد من العناصر لا يوصف بمزاج وانما المزاج صفة للممتزج من العناصر
على اصلهم ولا جائز ان يقال بالثاني والا كان العرض الواحد قائما بمحلين وهو ممتنع وان سلمنا تصور وجود المزاج ولكن
لا نتصور وجود الصور الجوهرية النوعية التابعة للمزاج لانه لا يخلو اما ان يقال ان العناصر عند الامتزاج تخلع صورها
وتتجرد هيولاها مكتسبة لصورة اخرى او لا تفعل ذلك فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو بطلت صور العناصر
بالامتزاج فاما ان يبطل كل منهما بالاخرى او بامر من خارج الاول محال لامتناع البطلان كما تقدم وان كان الثاني فاما ان يكون كل واحد
منهما متقدما على الاخرى في الوجود ومتقدما في العدم وهو محال وان كان الثالث فاما ان يستقل ذلك الخارج بالابطال
او لا يستقل دون الامتزاج الاول محال لا حاجة الى الامتزاج وهو خلاف اصلهم وان كان الثاني فكل واحد
في ابطال الصورة الاخرى مع السابق ولا زم منه المكان لزم ان لا يكون اثر النار في شيء من المركبات مختلفا بتميز
البعض منه الى التحرك لاثباته والى ثبات ضرورة تشابه اجزائه وهو خلاف اصلهم وما هو المحسوس واما ان قال ان
العناصر لا تخلع صورها بل هي باقية بحالها فكل واحد من العناصر عند الامتزاج اما ان يكون متحدا بحل الاخر وهو في حيزه

في التفاعل

مماسا للاخرى في حيزه الاول لعدم ما سبق في ابطال التداخل وان كان الثاني فالصورة النوعية للمركب الجزئي اما واحدة او متعددة فالقول بالتعدد مع الاتحاد الشخصية ممتنع والا كانت صورة النوع للمركب الشخصي منه متعددة وهو محال وان كان الثاني فتلك الصورة اما ان يكون لكل واحد من العناصر الممتزجة او لجملتها والاول مح اذ كل واحد من العناصر لا يوصف بالصورة النوعية المركبة لعدم التركيب فيه وان كان الثاني فيلزم منه ان يكون الواحد صفة للمتعدد وهو محال وما ذكروه من الكيفيات التابعة للمزاج فمبني على انها غير ثابتة للمعقود الى العناصر وهو غير مسلم على ما سبق **الفصل الثاني عشر** فيما قيل في وحدة الارض وسكونها ومناقضتهم في ذلك وقد اختلف قدماء الحكماء في ذلك فمنهم من قال الارض متعددة وانها لا تزال متحركة لكن منهم من قال انها متحركة ابدا كيف اتفق حتى انهم قالوا لما يحدث من الكسوفات والخسوفات انما هو بسبب توسط بعض تلك الارضين بيننا وبين النير ومنهم من قال انها لا تزال متحركة في الهبوط الى غير النهاية ومنهم من قال انها لا تزال متحركة حركة وضعية دائرة على مركز نفسها وزعموا ان ما نراه من شروق الكواكب وغروبها انما هو بسبب حركة الارض دوما والا فالافلاك وكواكبها ساكنة غير متحركة عندهم ومنهم من قال بوجوب اتحاد الارض وسكونها وهذا هو المذهب المشهور وعليه اعتماد فضلاء الفلاسفة وخواصهم وقد استدلوا على امتناع التعدد في الارض بان قالوا لو تعددت الارض لم يخل اما ان يكون مختلفة الطبيعة او متحدة فان كان الاول فالاشتراك ليس في غير الاسم ولكان الثالث فلا بد لكل واحد من حيز طبيعي لها فان كان الحيز الطبيعي لكل واحدة هو ما فيه فيجب ان يكون حيز كل واحدة الكل ضرورة اتحاد الطبيعة وذلك محال والا كانت الطبيعة الواحدة لها احياز طبيعية وهو ممتنع وان كان حيز الكل واحدا لا تعدد فيه فما فقد ما ليس فيه عنه لا يكون الا قسرا وليس بعض الاراضي قاسرا للبعض اذ لا اولوية لاتحاد الطبيعة وما عدا الارض من العناصر لا يقوى على دفع الارض وقسرها عن حيزها اذ هو اخف منها واذا بطل لازم التعدد بطل التعدد قالوا واذا كانت متعددة متحدة فيمتنع ان يكون متحركة كما بينا [٢] انه عند ثبات المحيط لا بد وان يكون تبدل الاوضاع وتبدل الاحوال ليس بسبب نسبة الجزء الى ما هو خارج عنه اذ ليس وراء المحيط شيء ضرورة تناهي ابعاد العالم كما سبق فلم يبق الا ان يكون ذلك بسبب نسبته الى المحوي فيجب ان يكون المحوي ساكنا والا لما كانت اوضاع المحيط متبدلة الثالث انها لو كانت متحركة فاما ان يتحرك كيف اتفق صعودا وهبوطا او انها متحركة الى جهة واحدة دائما او متحركة دورا على مركز نفسها لا جائز ان يقع الاول اذ الجسم لا بد له من حيز طبيعي وتحركه عنه لا يكون الا قسرا وليس شيء من العناصر مما يقوى على تحريك الارض عن حيزها كما سبق وان كان الثاني فيلزم ان يكون الابعاد غير متناهية وهو باطل بما سبق وان كان الثالث فهو باطل من وجهين [ا] انه يلزم من ذلك ان يكون الحصاة اذا القيت من شاهق ان لا تنزل على عمود بل منحرفة [ب] انه يلزم منه ان يكون بعد مسقط السهم اذا رمي الى جهة حركة الارض اقرب من بعد مسقطه اذا رمي الى خلاف جهة حركتها وهو خلاف المحسوس وطريق مناقضتهم ان يقع ما ذكروه من امتناع تعدد الارض انما يصح ان لو كان لكل جسم حيز طبيعي وقد ابطلناه وان سلمنا ذلك ولكن ما المانع ان يكون

مدفوع

بلغ

مدفوعا عنه بقسر الفاعل المختار لا بقسر عنصر اخر له عنه وان سلمنا امتناع التعدد فما المانع من ان يكون متحركة حركة وضعية قولهم لا بد من تبدل وضع المحيط فذلك مما يمتنع ان لو كانت الارض متحركة مطابقة لحركة المحيط وما المانع ان يكون متحركة الى خلاف جهة حركة المحيط او ابطا منه او اسرع وان كان الى جهة حركته فعند ذلك فوضع المحيط لا يكون متبدلا كيف وان تبدل وضع المحيط كما يمكن بحركته وسكون ما هو في مقعره فيمكن مع سكونه وحركة ما فيه وليس احد اولى من الاخر وما ذكروه في الوجه الثالث فمع ذلك ممكن ان يكون حركة الارض دورية في غاية البطء بحيث لا يظهر التفاوت في الحس وما ذكروه من رمي الحصاة والسهم فقد وضح مما ذكرناه انه لا اصل لما اعتمدوه ولا معول على ما انتحلوه **الفصل الثالث عشر** في مناقضات الفلاسفة في الدلالة على امتناع وجود عالم اخر وراء هذا العالم قالت الفلاسفة لو قدر وراء كرة العالم الذي نحن فيه كرة عالم اخر فاما ان يكون بين الكرتين خلاء او ملاء لا جائز ان يقع الاول لما سبق في بيان امتناع وجود الخلاء وان كان الثاني فلا بد وان يكون الكل محاطا بمحدد واحد للجهة الفوقية لما سبق تحقيقه في الاجسام المتناهية ولا بد له من مركز وهو نقطة تلتقي العالمين بينهما او عند ذلك فان كان كل جسم من الاجسام الموجودة تحت المحيط في حيزه الطبيعي فيلزم ان يكون كل واحد منهما ثم حيز طبيعي تحت محدود واحد وهو محال لما تقدم وان لم يكن طبيعيا فهو مقسور عن مكانه الطبيعي ولا بد من شيء من الاجسام يقوى على قسر الارض عن حركتها الى الوسط اذ هي الثقيل المطلق كما سبق فيمتنع ان يكون الارض في غيرها او غير حيزها وهذه الحال لازمة من تعدد العالم فلا تعدد وجهة مناقضتهم ان يقع ما اللازم الخلاء بين الكرتين وما ذكروه في الدلالة على احالة الخلاء فقد سبق الكلام عليه وان سلمنا امتناع الخلاء فما المانع ان يكون بينهما ملاء قولهم لا بد للكل محيط واحد مسلم وما ذكروه فهو مبني على ان كل جسم فلا بد له من حيز طبيعي وهو بما قد سبق ابطاله وان سلمنا ذلك ولكن ما المانع من كون كل واحد مقسورا عن مكانه الطبيعي بفعل فاعل مختار لا ان يكون بعض الاجسام مقسورا للبعض كما سلف **[illegible]** في الاعراض واحكامها وتشتمل على سبعة فروع [ا] في اثبات الاعراض [ب] في استحالة قيام العرض بنفسه [ج] في امتناع قيام العرض بالعرض [د] في تجدد الاعراض واستحالة بقائها [ه] في الكم وما يتعلق بها [و] في الزمان [ز] في الاعتماد **الفرع الاول** في اثبات الاعراض وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تحصيل مفهوم العرض وتحقيق معناه اذ الاصطلاحات فيه مختلفة اما في اصطلاح اهل اللغة فالعرض عندهم عبارة عن كل امر طارئ ويكون زواله على قرب ومنه تسميتهم الامراض التي ليست لازمة اعراضا واليه الاشارة بقوله تعالى يريدون عرض الدنيا سمى الدنيا عرضا لسرعة زوالها وانتقالها وقوله تعالى حكاية عن عاد في تسميتهم السحاب الذي اظلهم عارضا حيث ظنوا زواله عن قرب بكثرة من السحب فقالوا هذا عارض ممطرنا واما في اصطلاح النظار فقالت الفلاسفة العرض هو الموجود في موضوع وقد بينا فيما تقدم انهم ارادوا بالموضوع المحل المتقوم بذاته المقوم للحال فيه احترازا عن قيام الصور الجوهرية بالمادة والمادة عندهم ليست موضوعا للصورة بل محلا لها وعند هذا فاما ان يريدوا بقولهم الموضوع هو المحل المتقوم بذاته انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا او انه لا يفتقر في وجوده الى ما حل فيه او معنى اخر فان كان

في مناقضات الفلاسفة في الدلالة على امتناع الوجود

بلغ

الاول فهو باطل فان الجوهر موضوع للعرض عندهم ومع هذا فانه يفتقر الى السبب الفاعل ضرورة كونه ممكنا وان
اراد به الثاني فهو باطل فان الخشونة والملاسة صفة عرضية وموضوعها سطح الجسم عندهم والسطح عرض عندهم
عرض اذ هو نوع من الكم وكذلك السرعة والبطوء صفة عرضية وهي قائمة بالحركة عندهم والحركة عرض وان كان الثاني
فهو ايضا باطل فان الجسم عندهم موضوع للكم وهو الابعاد العرضية ومع ذلك لا وجود للجسم دون الابعاد التي هي الكمية
كيف وانا قد بينا اتصاف ذات الرب تعالى بما يجب لها من الصفات التي بيناها وذاته مستقومة بذاتها غير مفتقرة الى ما
يقوم بها وهي مقومة لما قام بها من الصفات بمعنى انه لا وجود لصفاتها دون قيامها بها وليست صفاته تعالى عرضية
وان كان الثالث فلا بد من تصوره والدلالة عليه ولما المعتزلة فانهم قالوا بناء على اصلهم ان ذوات الاعراض ثابتة
في العدم غير قائمة بالجوهر وانما تقوم به في حالة وجودها العرض هو الذي يقوم بالجوهر حال وجوده وهو فاسد
اذ هو مبني على ان الوجود زائد على ذات الموجود وهو باطل على ما سيأتي في مسئلة المعدوم ثم هو منتقض على اصولهم
بفناء الجوهر فانه عرض وهو غير قائم بالجوهر وينتقض ايضا على اصول بعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل
فانها عرض وليست قائمة بالجوهر وينتقض على اصل ابي الهذيل حيث انه قال بوجود بعض انواع كلام الله تعالى لا في
محل مع كونه عرضا واما اصحابنا فمنهم من قال العرض ما كان صفة لغيره وينتقض بالصفات السلبية فانها صفة لغيرها
وليست جواهر ولا اعراضا اذ الجواهر والاعراض امور وجودية وينتقض ايضا بصفات الرب تعالى فان قيل صفات الرب تعالى
غير قائمة بغيرها فان ذاته فان لم تكن نفس صفاته ولا صفاته نفس ذاته فليست في ذاته غير صفاته ولا صفاته غير ذاته فنقول
واذا لم يقل بالمغايرة بين ذات الرب وصفاته فليس معناه الا انه لا انفكاك للذات الرب تعالى عن صفاته ولا لصفاته عن ذاته
على ما سبق تحقيقه في الصفات وعلى هذا فيلزم ان يكون الجوهر بهذا الاعتبار غير مغاير للتحيز ولا التحيز مغايرا له ضرورة
عدم الانفكاك بين الجوهر والتحيز على اصول اصحابنا والمعتزلة ايضا ويلزم من ذلك ان لا يكون التحيز للجوهر عرضا لعدم
تحقق حد العرض فيه اذ هو صفة لغيره ومنهم من قال العرض هو القائم بغيره وهو ان اراد بكونه قائما بغيره انه صفة لغيره
فهو الحد المتقدم وان اراد به الموجود في غيره فيرد عليه صفات الرب تعالى ووجه تقريره ما تقدم والمختار ان يقال العرض
هو الموجود الذي لا يتصور بقاؤه زمانين وفيه احتراز عن الاعدام اذ هي غير موجودة وعن الموجودات من الجواهر وذات
الرب تعالى وصفاته لكونها باقية مع موافقته للاشعار اللغوي وهو مطابق لمعتقد اصحابنا في الاعراض من كونها غير
باقية على ما ياتي تحقيقه ولو قلت العرض هو الموجود القائم بالجوهر لكان حسنا لكونه جامعا مانعا لخروج الاعدام
منه والجواهر اذ هي غير قائمة بالجواهر وخروج ذات الرب تعالى عنه وصفاته اذ ليست موجودة في الجوهر واذا عرف
المفهوم من لفظ العرض فقد اتفق جمهور من العقلاء على اثبات الاعراض خلافا لابي بكر بن الاصم فانه قال العالم كله
جواهر والمعتمد في اثباتها ان يقال نحن نشاهد الجسم مختصا بمكان بعد مكان ونشاهده لا يشكر في ذلك الا الحس او
العقل فاختصاص الجسم بالمكان بعد المكان اما ان يكون هو نفس ذلك الجسم والمكان الذي هو فيه او شيء اخر لا
جائز ان يقال بالاول لا ا هو ان ذلك الجسم بعينه لا يختلف واختصاصه بالامكنة غير مختلف والمختلف غير

المختلف

المختلف ب ان ذلك الجسم قد يدوم واختصاصه بالمكان المعين قد لا يدوم والدائم غير ما ليس بدائم ج انا قد
نعقل الجسم ونجهل اختصاصه بالمكان والمعقول غير المجهول د هو ان الجسم يوصف بكونه مختصا بالمكان والصفة
غير الموصوف ولا جائز ان يكون هو نفس المكان للوجوه الاربعة ولا يخفى تقريرها فلم يبق الا ان يكون شيئا زائدا وذلك الزائد
على الجسم والمكان اما ان يكون وجوديا او عدميا او لا وجوديا ولا عدميا لا جائز ان يكون عدميا لان نقيض اختصاص
الجسم بالمكان لا اختصاص بالمكان ولا اختصاص بالمكان عدم لانه لو لم يكن عدما لكان ثبوتيا ولو كان ثبوتيا لما صح
المعدوم والممتنع به لما فيه من اتصاف العدم المحض بالصفة الثبوتية وهو محال واذا كان لا اختصاص بالمكان عدما
فالاختصاص ثبوتي ولا جائز ان لا يكون عدما ولا وجودا لما سيأتي في ابطال الاحوال فلم يبق الا ان يكون الاختصاص
بالمكان وجوديا وهو لا يخلو اما ان يكون متحيزا بذاته او غير متحيز فان كان الاول فهو الجوهر فانا لا نعني بالجوهر غير الموجود المتحيز
بذاته وعند ذلك فاما ان يكون في حيز الجسم مع الحلول فيه او غيره فان كان في حيز الجسم فهو عين التداخل بين الجواهر وقد ابطلناه
وان كان في غير حيز الجسم فهو جوهر مباين للجسم في حيزه فلا يكون صفة للجسم مختصا بالجسم بالمكان صفة له فلا يكون جوهرا
مباينا له وان لم يكن متحيزا بذاته فاما ان يكون قائما بالجسم او غير قائم به لا جائز ان يكون غير قائم به والا لما كان صفة له وان
كان قائما به فهو المعنى بالعرض وهو عين المطلوب وقد يمكن طرد هذا الدليل في سائر الاعراض وذلك انا نشاهد
الجسم متحركا بعد ان كان ساكنا واسود بعد ان كان ابيض وحارا بعد ان كان باردا وحلوا بعد ان كان حامضا وبالعكس
ليس ما يجده من التفرقة في هذه الامور عائدا الى غلط الحس كما ظن قوم من الاوائل والا لامكن دعوى ذلك في كل محسوس
وهو مكابرة للضرورة ولا الى نفس الجسم ولا هو عدم ولا هو غير عدم ولا وجود ولا جوهر لما تقدم تقريره فلم يبق الا ان يكون
عرضا وايضا فان العاقل يجد من نفسه انه قادر على شيء دون غيره ومريد لشيء كاره لشيء وعالم بشيء وجاهل بشيء
وان وجد شيئا وناء عن شيء ومتكلم تارة وساكت تارة وسامع تارة وغير سامع تارة وشام تارة وغير شام لشيء غير
ذلك من الالام واللذات والغموم والافراح ووجدانا لا يتمارى فيه وليس ذلك هو نفس ذاته ولا نفس ذات المعتقد
والمراد والمعلوم ولا هو عدم ولا جوهر لما تقدم فكان عرضا وهذه دلائل قطعية لا ريب فيها للعاقل وربما زاد
الاصحاب في تفصيل العبارات والدلائل في هذا الباب وحاصل الكل غير خارج عما ذكرناه الا انا زدناها تحريرا
وتقريبا وحذفنا منه الحشو المستغنى عنه نظيرا في ذلك على وجه وليعلم ان ما ذكرناه من الطريق في الاثبات غير متمشي
على اصول المعتزلة حيث انهم اثبتوا الحال الاخير معللة ككون العالم عالما والقادر قادرا بلا علم ولا قدرة فقد اقبل لهم لا يجوز
ان يكون هذه الامور الزائدة والصفات المذكورة عائدة الى صفات حالية غير معللة كما يجدوا الى دفعه سبيلا مع ذلك
ان الاحوال عندهم ليست من الاعراض في شيء ولهذا قالوا الاعراض اشتراك العدم دون الاحوال **الفرع الثاني**
في استحالة قيام العرض بنفسه وقد اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الاعراض على استحالة قيام العرض بنفسه خلافا
لشذوذ لا يؤبه بهم وقد اعتمد بعض الاصحاب في ذلك على مسلك ضعيف وهو ان قال لو قام العرض بنفسه لقبل العرض
وبيان الملازمة هو ان الجوهر قابل للعرض والمصحح لكونه قابلا انما هو قيامه بنفسه فاذا اشتركا في ذلك وجب ان يكون قابلا للعرض لو

بلغ

بجد منهما ما يقتضي ذلك غير القيام بالنفس ويلزم في الثاني كلما كان كذلك ان يكون قابلا للعرض ضرورة وجود
المصحح وهو القبول في حقه فلو كان العرض قائما بنفسه لكان قابلا للعرض وقبول العرض للعرض محال لما يأتي من بعد
وهذا المح انما لزم من قيام العرض بنفسه فيكون محالا ولقائل ان يقول من قال بان الاعراض يقوم بانفسها لا يلزم
المصحح لذلك قيامه بنفسه والبحث والسبر وان كان مغلبا على الظن فغير يقيني على ما سبق وان سلمنا كون البحث
والسبر حجة ولكن ما المانع من كون المصحح لقبول الجوهر للعرض كونه متحيزا او العرض وان قيل بقيامه بنفسه فليس متحيزا
عند القائل به وان سلمنا امتناع كون المصحح التحيز ولكن يلزم على سياق ما قيل ان يكون الباري تعالى قابلا للعرض ضرورة
قيامه بنفسه ولم يقل به احد من اصحابنا والمعتمد في ذلك ان يقال لو قام العرض بنفسه لكان العلم قائما بنفسه لكونه
عرضا وعند ذلك فاما ان يكون ما يتصف بعلم به او لا يصح لا جائز ان يقال بالثاني والا خرج العلم عن حقيقته اذ اخص
صفة نفس العلم ان يعلم به فلم يبق الا الاول وعند ذلك فاما ان يكون العالم به جوهرا او عرضا او غيرهما لا جائز ان
يقال بالاول اذ العرض القائم بنفسه لا اختصاص له بجوهر دون جوهر وعند ذلك فاما ان يكون كل الجواهر عالمة
به او بعضها دون البعض الاول ممتنع والا لاشترك الخلائق كلهم فيما يعلمه الواحد بذلك العلم الذي يجمع الجواهر وهو
مح والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية وبما ذكرناه في امتناع كون العالم به جوهرا يمتنع ان يكون العالم به عرضا اخر وبه
ابطال القسم الثاني وان كان العالم به نفسه فيلزم ان يكون العالم عالما لنفسه لا لعلم زائد عليه ومع ذلك يمتنع
ان يكون الاسود اسود لذاته والابيض ابيض لذاته من غير صفة زائدة على ذات الموصوف وكذلك في جميع الاعراض وفيه
ابطال وجود الاعراض وابطال وجود الاعراض ابطال القيام العرض بنفسه من حيث ان قيام العرض بنفسه فرع وجوده
في نفسه ومع ذلك متناقض من القائل به وهذه المحالات انما لزمت من قيام العرض بنفسه فالقول به مح وهذه الدلالة
لا يستقيم على اصول المعتزلة حيث قضوا بثبوت الاعراض في العدم قائمة بنفسها مع اعترافهم بما امكنها الوجود منها
وما جاز على احد المثلين جاز على الاخر ولا يستقيم ايضا على مذهب من اثبت وجود ارادة عرضية حادثة لا في محل
وجعل الباري تعالى مريدا بها مع استوائها في النسبة اليه تعالى والى غيره كما سبق في مسئلة الارادة

الفرع الثالث

في استحالة قيام العرض بالعرض اجمع اكثر العقلاء على امتناع قيام العرض بالعرض خلافا للفلاسفة فانهم قالوا
ان سطح الجسم عرض ويقوم به الخشونة والملاسة وهما عرضان وكذلك الحركة عرض ويقوم بها السرعة والبطوء لانهما
صفتان للحركة وهما عرضان وقد احتج الاصحاب على ذلك بمسالك الاول انه لو جاز قيام العرض بالعرض لجاز قيام العلم بالعرض
بالعلم لكونه عرضا وقيام العلم بالعلم محال لثلثة اوجه الاول انه لو قام العلم بالعلم لجاز ان يقوم به جهل لان سبيل قيام احد
كسبيل قيام الاخر به وما يقبل العلم يقبل الجهل لا يخلو عن احدهما كما سبق في بيان امتناع تعري الجواهر عن الاعراض ثم الكلام
في العلم القائم بالعلم فقد وجد كل واحد منهما بحيث وجد الاخر وليس احدهما ان يكون محلا للاخر والاخر حالا فيه اولى
من العكس لتساويهما في صفات النفس بخلاف قيامه بالجوهر الثاني انه لو قام احدهما بالاخر لكان كل واحد منهما بحيث يكون
الاخر وعند ذلك فاما ان يكون كل واحد منهما عالما بالثاني واما ان لا يكون ولا واحد منهما عالما بالثاني او احدهما عالما بالثاني

احدهما عالما بالثاني من غير عكس وكل واحد من هذه اللوازم ممتنع فالملزوم مثله اما الاول فلانه يلزم من كون
كل واحد منهما عالما بالثاني ان يكون كل واحد منهما عالما قائما بالاخر لان العالم من قام به العلم وذلك مح واما
الثاني فلانه لو جاز قيام العلم بشيء ولا يكون عالما به لجاز ذلك في كل من قام به العلم وهو مح واما الثالث فلعدم
الاولوية كما سبق ولقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم انه يلزم من قبول العلم للعلم قبوله للجهل ولا نسلم ان سبيل قيام احدهما
به كسبيل قيام الاخر به وليس ذلك ضروريا والنظري لا بد له من دليل وان سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما قبل العلم قبل الجهل
لا يخلو عن احدهما وتقريره ما سبق في القدر الحادثة وان سلمنا ذلك لكن اذا كان القابل جوهرا او عرضا الاول مسلم
والثاني مم ولا بد للتمثيل من دليل ولا دليل واما الوجهان الاخيران ففي غاية الجودة والوضوح ولكن غايته ما يلزم من
ذلك امتناع قيام العلم بالعلم ولا يلزم من ذلك امتناع قيام العرض بالعرض مطلقا ولعل القائل به انما يجوزه في بعض
الاعراض دون البعض وهي ما كان من الاعراض المختلفة التي ليست متضادة المسلك الثاني وبحصل امتناع قيام الاكوان
بالاعراض قالوا الكون غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك غير متصور في غير المتحيز والاعراض
غير متحيزة فلا يتصور قيام الاكوان بها وبيان ذلك ان الحركة لا معنى لها الا شغل بمكان وتفريغ مكان اخر والسكون
لا معنى له الا شغل المكان اكثر من زمان والاجتماع لا معنى له الا شغل بمكان وتفريغ مكان اخر والسكون لا معنى
الا شغل المكان اكثر من زمان والاجتماع ~~لا معنى له غير~~ حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يتخللهما ثالث وكل
ذلك لا يتصور في غير الجواهر المتحيزة والاعراض غير متحيزة فلا يتصور قيامها بالاكوان ولقائل ان يقول تفسير الاكوان بما ذكر
ان تعذر قيامها بالاعراض فليس في ذلك ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض في العرض الذي هو قائم به العرض لكن لم قلتم انه لا
ان يكون قائما بنفسه او بغيره الاول مح لما سبق قبل وان كان الثاني فما قام به ايضا اما عرض او جوهر فان كان عرضا فالكلام
فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان جوهرا فقيامه به لا معنى له غير وجوده بحيث الجوهر وقيام العرض الاول
به لا معنى له غير قيامه بحيث هو وحيث هو ليس هو غير حيث الجوهر الذي قام به فاذن العرضان بحيث الجوهر ولا معنى لقيام
احدهما بالاخر وان كان احدهما مشروطا في قيامه بالجوهر بقيام الاخر كما قيل في الحركة والبطوء والسرعة وكلاهما
يحل فيه فقيام العرض بالعرض

الفرع الرابع

في تجدد الاعراض واستحالة بقائها وابطال القول بالكمون والظهور
واستحالة انتقالها مذهب اهل الحق من الاشاعرة ان الاعراض جملتها غير باقية بل هي على التقضي والتجدد دواما وانه
تعالى قادر على كل واحد من احادها في اي وقت شاء من غير تخصيص بوقت وان المخلوقة منها في وقت كان يمكن خلقه
قبل ذلك الوقت او بعده دون وافقهم على ذلك النظام والكعبي من المعتزلة اما الفلاسفة فانهم قالوا ببقاء جميع الاعراض
الا الازمنة والحركات وذهب الجبائي وابنه وابو الهذيل الى بقاء الالوان والطعوم والروائح دون العلوم والارادات
والاصوات وانواع الكلام ولهم في الحركة والسكون خلاف كما سبق في الاكوان وزعموا ان ما لا يبقى من الاعراض لا بد
وان يكون وجوده مختصا بالوقت الذي وجد فيه ولا يسوغ في العقل تجويز خلقه قبل ذلك الوقت ولا بعده وقد
احتج الاصحاب على ذلك بمسالك الاول انهم قالوا لو بقيت لكانت باقية ببقاء والبقاء عرض ويلزم في ذلك قيام العرض

العرض وهو ممتنع لما سبق وهو ضعيف كما سبق في بيان كون الباقي باقيا لنفسه لا ببقاء يقوم به المسلك الثاني
قالوا اتفق المحصلون على الجوهر اذا لم يبق بل لا شك ان الرب تعالى قادر على خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده فلو
بقي الاول لاستحال ايجاد مثله لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد كما يأتي وهو ضعيف ايضا اذ للقائل ان يقول
الرب تعالى قادر على خلق مثله في الحالة الثانية من وجوده بتقدير عدمه او لا بتقدير عدمه الاول مسلم والثاني مم
وعلى هذا فمذهبكم في انه يمتنع اجتماع مثلين في محل واحد ولا يلزم من جواز عدمه في الحالة الثانية من وجوده امتناع بقائه
بدليل الجوهر فانه باق بموافقة منكم وان جاز عليه العدم المسلك الثالث قالوا وقع الاتفاق منا ومن المعتزلة على
امتناع بقاء الاصوات والارادات فيتعين حمل محل النزاع على محل الاجماع بواسطة السبر والتقسيم فانه ما من
وجه يمكن ان يدل به في محل الاجماع على امتناع البقاء الا وهو مطرد في باقي الاعراض وهو ضعيف ايضا اذ حاصله
يرجع الى السبر والتقسيم وقد ابطلناه فيما سبق وربما اورد ابو هاشم في معرض الفرق ما ليس بفارق وهو انه قال
انما استحال بقاء الصوت لان سماع الصوت مع بقائه لازم وسماع الصوت بتقدير سكوت المصوت ممتنع واما الارادة
فانما استحال بقاؤها لانها لو بقيت لبقيت مع حصول المراد ويلزم من ذلك ان يكون ارادة لا مراد لها وهو ممتنع
اما الاول فلانه وان كان لا بقاء للصوت بتقدير عدم المصوت وسكوت المصوت فما المانع من كون الصوت الممتد
قبل السكوت باقيا وانه شيء واحد غير متجدد فلئن قالوا لانه ما من وقت يفرض من اوقات مد الصوت فيه الا ويمكن
فرض قطع ذلك الصوت فكان متجددا فنقول وما المانع من كون ذلك في الالوان والطعوم وكل ما قيل ببقائه وهذا
مما لا محيص منه واما الثاني فمما لا يستقيم على مذهب ابي هاشم خصوصا وعلى مذهب المعتزلة عموما اما الاول
فلانه من مذهب ابي هاشم امكان وجود علم لا معلوم له ولو قيل له ما الفرق بين الارادة والعلم حتى جوزت وجود علم لا
معلوم له ومنعت من ذلك في الارادة لم يجد اليه سبيلا واما الثاني فلانه من مذهب المعتزلة امكان بقاء القدرة بعد
وجود المقدور وامتناع تعلقها به ولو قيل لهم ما الفرق بين الارادة والقدرة حتى جاز وجود القدرة بعد انقطاع
تعلقها بالمقدور وامتنع ذلك في الارادة لم يجدوا الى ذلك سبيلا غير قولهم ان القدرة لا تختص بمقدور واحد فلا يلزم من
انقطاعها عن بعض المقدورات تعلقها بما بعده فلذلك قيل ببقائها بخلاف الارادة وهو فاسد اما اولا فلانه مبني
على فاسد اصولهم في جواز تعلق القدرة بمقدورين وقد ابطلناه واما ثانيا فلانه لو قيل لهم ما الفرق بين الارادة
والقدرة حتى قيل بجواز تعلق القدرة بمقدورين وبامتناعه في الارادة لم يجدوا اليه سبيلا والذي عليه اعتماد الائمة
ههنا انهم قالوا لو امكن بقاء العرض في الزمن الثاني من وجوده لما تصور طريان العدم عليه فيه وكذلك فيما يليه
واللازم ممتنع بالاجماع وشهادة الحس وبيان الملازمة انه لو تصور عليه العدم مع امكان بقائه فاما ان يكون بمقتض
للانعدام او لا يكون كذلك فان كان بمقتض للانعدام فاما ان يكون المقتضي لذات العرض او غيره لا جائز ان يقال بالاول والا
كان ممتنع الوجود في ذلك الوقت الذي عدم فيه فلا يخرج عن كونه جائز البقاء فيه وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فذلك
الغير اما وجودي او عدمي او لا موجود ولا معدوم فان كان وجوديا فاما ان يكون ضدا او لا يكون ضدا فان كان ضدا

لوجود العرض او حادثا في الزمن الثاني من وجوده فان كان الاول فهو ممتنع والا لما وجد ذلك العرض ابتداء ولما كان
وجوده ذلك الضد ضدا ضرورة امتناع اجتماعهما وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول انه اذا وجد
الضد في الزمن الثاني من وجود العرض فاما ان يوجد والعرض موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول
لزم منه اجتماع الضدين وهو محال وان يكون ما فرض ضدا ليس بضد وهو خلاف الفرض وان كان الثاني فوجود الضد
لم يكن هو المعدم للعرض لكونه معدوما قبل وجوده وان كان الثالث فهو مبني على القول بالاحوال وكيف ما كان فالكل باطل
وانه اذا لم يكن العرض موجودا فوجود الضد لا يكون هو الرافع للوجود لانقطاعه قبله الوجه الثاني انه اذا فرض التضاد من
الجانبين فليس القول بعدم ما كان موجودا بطريان ما طرأ اولى من امتناع وجود الطارئ بوجود الباقي هذا ان كان
ضدا وان لم يكن ضدا فهو فاعل للعدم وهو محال لان العدم نفي محض وليس بشيء وما ليس بشيء لا يكون فعلا للفاعل
فانه لا فرق بين قول القائل ان الفاعل فعل ما ليس بشيء وبين قوله لم يفعل شيئا واما ان كان ذلك الغير عدميا فيجب الجزم
بعدم العرض عند تحققه فلانه لا بد وان يكون موجبا للعدم بذاته لا بالاختيار لاستحالته في الاعدام وعند ذلك
فاما ان يكون ذلك العدم مقارنا لوجود العرض او طارئا عليه فان كان الاول فهو محال والا لما وجد العرض ابتداء ولما
كان ذلك العدم مقتضيا لعدم العرض وهو خلاف الفرض وان كان طارئا فاما ان يطرأ والعرض موجود او معدوم
او لا موجود ولا معدوم فان كان الاول فقد اجتمع ذلك العدم ووجود العرض فلا يكون العدم مقتضيا لعدم
العرض وان كان الثاني او الثالث فبطلانه بما سبق في الضد وان كان ذلك الغير لا موجودا ولا معدوما فهو باطل
بما سبق قبل وان لم يكن عدم العرض في الزمن الثالث مع جواز وجوده فيه لمقتض اقتضى العدم فلو عدم لزم منه ترجيح
احد الجائزين من غير مرجح وهو محال كما سبق في اثبات واجب الوجود فهذه الطريقة المعتمدة للائمة في هذه
المسئلة وان تعددت عباراتهم وتقضت فيها الكلم فمآل الكل راجع الى مقصد واحد غير ان ما ذهبوا اليه وقرروا
ولا يخفى على المتأمل العارف بقواعد الاصول وجهه فان قيل سلمنا الحصر فيما ذكرتموه من الاقسام ولكن لم لا
ان يكون المعدوم ضدا وما ذكرتموه في الوجه الاول من الاقسام فلا نسلم الحصر فيها اذ امكن ان يقال بوجود قسم رابع
وهو ان يكون وجود الضد وعدم العرض المضاد له معا لا انه وجد والعرض موجود ليقال باجتماع الضدين ولا انه
وجد والعرض معدوم ليقال لا تأثير لوجوده فيه ولا انه غير موجود ولا معدوم ليقال بابطاله وما ذكرتموه في الوجه
الثاني فما المانع ان يكون الطارئ اقوى من السابق وعند ذلك فيكون اولى باعدام السابق له بدليل كونه اقوى
انه في اول زمان حدوثه اقرب الى السبب المقتضي له من العرض السابق ولهذا كانت كل صناعة محكمة قريبة من السبب
الموجب لها اقوى منها في دوامها وبعدها عن سببها وان سلمنا امتناع كونه ضدا فما المانع من كونه فاعلا للعدم قولكم
لانه لا فرق بين قول القائل ما فعل شيئا وبين قوله فعل ما ليس بشيء لا نسلم بعدم الفرق فان الاول يرجع الى انه لم يؤثر والثاني
يرجع الى انه اثر اثرا عدميا وفرق بين الامرين ومعنى كون العدم اثرا انه لولاه لما كان ذلك العدم لا ان اثره ذات وشيء
سلمنا امتناع كون المعدوم وجوديا ولكن ما المانع من كونه عدميا بان يكون فقد شرط وجوده وما ذكرتموه في ابطاله

كونه طاريا فالكلام عليه كالكلام المتقدم في الضد سلمنا امتناع كونه عدميا ولكن ما ذكرتموه معارض بامكان عدم
الجوهر مع بقائه ولو وجب ما ذكرتموه من الاقسام سلمنا امتناع بقاء ما ذكرتموه من الاعراض ولكنه معارض بما
يدل على نقيضه وبيانه من ثلثة اوجه ا هو انا كما نشاهد الجواهر والاجسام باقية مستمرة نشاهد الالوان والطعوم
فلو جاز ان يقع تجدد الالوان مع هذه المشاهدة لامكن مثله في الجواهر والاجسام كما قاله النظام وهو مح
ب وهو انكم جوزتم اعادة الاعراض وفيه وجود العرض في وقتين يفصلهما زمان عدم وما الفرق بين وجوده
في وقتين ليس بينهما زمان عدم حتى لا يكون بينهما زمان عدم ج انه اذا قام سواد بمحل فالاجماع منا ومنكم
واقع على جواز خلق مثله في ذلك المحل في الوقت الثاني واذا جاز وجود مثله في الوقت الثاني فالمانع من وجوده هو
في الوقت الثاني مع ان زمانه لاحد المثلين جاز ثبوته للمثل الاخر والجواب اما الوجه الاول فان عظمه من عظم الائمة
فالسوال الوارد عليه صعب جدا ولم اجد لاحد فيه جوابا واقصى ما يمكن ان يقال في جوابه انه اذا كان عدم العرض مستندا
الى وجود الضد فهو لا يعارض الشيء يجب ان يكون مرتبا على وجود ذلك الشيء والمترتب على وجود الشيء يجب ان يكون
متاخرا عن وجود ذلك الشيء والا لان يكون معه والاولى جعل احد المعينين اثرا للاخر اولى من العكس وذلك معلوم
بنص واما قولهم ما المانع ان يكون الطاري اقوى من السابق قلنا لان التمانع بين الضدين انما كان بسبب تضادهما
ولولا ذلك لما امتنع الجمع بينهما والتضاد المتحقق بين الشيئين يمتنع ان يكون على التفاوت بل مضادة احد الضدين
للاخر كمضادة الاخر له وهو معلوم بنص وما ذكروه من الترجيح فلم لا يستعمل في الطرفين كان ضعيفا مع انه معارض
بامكان كون الباقي اقوى لعدم افتقاره في حالة بقائه الى المؤثر ومشابهته للقديم في ذلك بخلاف الحادث في اول
زمان حدوثه فلئن قالوا وان امتنع ان يكون احد الضدين اقوى من الضد الاخر فالمانع ان يكون اجتماع السوادين
اقوى من بياض واحد ويكون المانع من بقاء البياض السابق مجموع السوادين كما قال بعض المعتزلة قلنا هذا ممتنع لثلثة
اوجه ا انه انما يصح ان لو امكن اجتماع السوادين مع تماثلهما وهو ممتنع على ما ياتي ب انه يلزم منه انه لو وجد في المحل بياض
ثم عدم بسوادين ان يكون انعدام السوادين في المحل كل سواد منهما ببياضين فيكون اربعة ومن عدم هذه الاربعة ان
يكون بثمانية من السواد وهلم جرا حتى ينتهي الحال الى ان يكون في المحل الواحد في اقل الامر الف سواد والعيان [illegible] مع
ما نشاهد من السواد والبياض في المحل اولا واخرا ج هو ان ما ذكروه ينتقض عليهم بالحركة والسكون فان السكون
ينتفي بحركة واحدة عندهم ولا يفتقر الى اجتماع حركتين ولو قيل لهم ما الفرق لم يجدوا اليه سبيلا واما قولهم ما المانع
فاعلا مختارا قلنا ما ذكرناه وما ذكروه من المنع باطل فانا نعني بقولنا الاثر [illegible] بين كون الشيء [illegible]
عدميا استواهما في امتناع تحقق الاثر فان العدم لا يصح ان يكون اثرا [illegible]
العدم المستمر فالاثر يكون وجودا فما لا يكون وجودا لا يكون اثرا واما قولهم ما المانع من كونه عدميا قلنا ما ذكرناه وما ذكروه
على جوابه ما تقدم وما ذكروه من النقض بعدم الجوهر فقد دفع فان طريق عدم الجوهر عندنا انما هو بان لا يخلق له
الاعراض القائمة به التي لا تخلو عنها وذلك غير متصور مثله في الاعراض اذ العرض لا يقوم بالعرض كما سبق تحقيقه وما

ذكروه

ذكروه من المعارضة الاولى وقولهم انا نشاهد استمرار السواد والبياض قلنا ذلك لا يدل على اتحاد المشاهد لجواز
ان لا يكون الا امثالا متعاقبة من غير تخلل فاصل كما نشاهد من الماء الدافق من الانبوب الكوز كانه شيء متصل لا انقطاع
له وهو امثال متجددة وقولهم لو امكن ان يقع ذلك في الاعراض لامكن ان يقع مثله في الاجسام قلنا هذا قياس من غير دليل فلا
يقبل وليس مستند قولنا ببقاء الجواهر ما نشاهد من الاستمرار بل لزوم ما ذكروه من الاقسام بل العلم ببقاء الاجسام
ضروري وما يكون ضروريا فلا يكون قابلا للتشكيك وما ذكروه في الوجه الثاني فجوابه ان الاول ممنوع اعادة
الاعراض على ما هو قول الشيخ ابي الحسن الاشعري الثاني وان سلمنا اعادة الاعراض ولكن لم قالوا انه يلزم من وجود
العرض الواحد في وقتين يفصلهما عدم وجوده في وقتين متتاليين لا يفصلهما من غير دليل جامع مع ان الاول
ليس بقاء والثاني انما هو بقاء وما المانع ان يكون توسط العدم بين الوقتين شرطا في الوجود في الزمن الثاني او
ان عدمه مانع وما ذكروه من الوجه الثالث فدعوى مجردة من غير دليل ولم قالوا بانه اذا جاز ان يخلق الله تعالى في
الزمن الثالث عن وجود البياض مثله امكن استمرار وجود البياض الاول الى ذلك الزمن وما المانع ان يكون العرض
لذاته يمتنع بقاؤه وان لم يمتنع حدوثه كيف وان ما ذكروه منقوض بالاجماع منا ومنهم ومن كل محصل بالاصوات
والارادات فانه جاز ان يخلق الله تعالى في الزمن الثاني من وجود الصوت صوتا مماثلا له وكذلك في الارادة ومع ذلك
ما لزم منه جواز بقاء الصوت والارادة واذا ثبت امتناع بقاء الاعراض فيمتنع القول بكونها كامنة تارة وظاهرة
اخرى اما اولا فلان المفهوم من الكمون ليس غير الاستتار والتغطي فان اريد ذلك فلا يخفى انه غير متصور في الاعراض
القائمة بالجواهر الفردة لعدم تحركها على ما سبق وان اريد به غير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة عليه واما ثانيا
فلان العرض الظاهر اما ان يكون هو عين ما كان كامنا او غيره فان كان الاول فلا يخفى ان حالة كونه مغايرة لحالة ظهوره
ويلزم من ذلك بقاء العرض وهو ممتنع على ما تقدم وان كان غيره فالظاهر غير الكامن والكامن غير الظاهر واما ثالثا
فهو ان القول بكمون احد الضدين وظهور الاخر بتقدير قيامهما بالجوهر الفرد يوجب قيام الضدين بالمحل الواحد
وان يكون الجوهر الواحد قد قام به السواد والبياض معا والحركة عن المكان والسكون فيه وهو ممتنع وعلى ما قررناه
من امتناع بقاء الاعراض يمتنع القول بانتقالها فانه قبل انتقال العرض الى محله الذي حصل فيه بالانتقال لا بد وان يكون
موجودا ولم يكن موجودا فان كان موجودا اما ان كان قائما بنفسه او بمحل اخر الاول ممتنع لما سبق وان كان قائما بغيره
فلا يخفى ان زمان حصوله في المحل الذي كان فيه غير زمان حصوله في المحل الذي انتقل اليه والا لكان العرض الواحد
قائما في محلين [illegible] في زمان واحد وهو ممتنع وذلك يوجب بقاء العرض زمانين وهو ممتنع على ما سبق

الفرع الخامس في الاكوان وما يتعلق بها ويشتمل على عشرة فصول ا في تحقيق معنى الكون والكينونة
ب في بيان وجود المكان ج في تحقيق معنى المكان د في ان المكان هل يخلو من الملاء ام لا ه في تحقيق معنى الحركة
والسكون و في ما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه ز في تحقيق معنى الاجتماع والافتراق والمماسة والتأليف
ح في بقية احكام الاجتماع والافتراق خارجة على اصول اصحابنا ط في اختلاف الاكوان وتماثلها وتضادها ي

بلغ

في تحقيق معنى الكون والكائنية

في اختلافات المعتزلة في احكام الاكوان متفرعة على اصولهم ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق
معنى الكون والكائنية وقد اختلف في ذلك والذي عليه اتفاق معظم اصحابنا ان اسم الكون مختص بما اوجب
تخصيص الجوهر بمكان او تقدير مكان وهو غير خارج عن الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهم في المماثلة خلاف
على ما سيأتي وان كان اسم الكائنية مختص بنفس اختصاص الجوهر بمكان او تقدير مكان فالكون هو الموجب لاختصاص
الجوهر بالحيز والكائنية نفس الاختصاص بالحيز وهو المكان او تقدير المكان وهو جار على وفق الوضع اللغوي ومنه
قول العرب كان زيد في الدار وهو كائن فيها والمراد به اختصاصه بها وحصوله فيها وذهب الاستاذ ابو اسحق وشيعوخ اي ان
كل عرض اختص بمحله فانه كائن فيه وانه لابد من كون تخصيصه بمحله كما في اختصاص الجواهر باماكنها الكونية قال الكون
كل عرض هو نفسه لا زائد عليه بعد ان قيام المعنى بالمعنى بخلاف اكوان الجواهر فانها زائدة عليه وذهب بعض متأخري
المعتزلة وقد قيل انه ابن الجبائي الى ان الكون الموجب لاختصاص الجوهر بحيزه دون حيز مغاير للحركة والسكون والاجتماع
والافتراق محتجا على ذلك بانا لو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا او لم يخلق معه جوهرا اخر فانه في اول زمان حدوثه لم
يكن وليس بمتحرك لان الحركة انما تكون بالانتقال من مكان الى مكان وهو غير منتقل ولا هو ساكن لان السكون لا يكون
الا لحصول الجوهر في زمان اكثر من زمان والجوهر في اول زمان حدوثه ليس كذلك ولا ثم اجتماع وافتراق لان ذلك لا
يكون الا بين جوهرين وهو خلاف الغرض فثبت ان الكون مغاير للحركة والسكون والاجتماع والافتراق وفي هذا الدليل نظر
لما مذهب الاصحاب فمبني على ان اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون البعض يستدعي مخصصا وان ذلك المخصص
هو الكون مع موافقتهم على جواز تخصيص بعض الاعراض ببعض الجواهر مع اتحاد وتماثل الجواهر من غير كون مخصص
فلما ان يقال بانه لا مخصص لهذا الجوهر غير ذاته كما صار اليه بعضهم او ان المخصص ليس كونا بل هو فاعل مختار
اليه بعضهم ايضا وعلى هذا فلو قيل ما المانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز دون البعض لذاته او بفعل فاعل مختار
كما قالوه في العرض لم يجدوا الى الفرق سبيلا كيف وان اختصاص الجوهر بالحيز لا معنى له غير حصوله فيه والحركة لا معنى
لها غير الحصول في الحيز بعد ان كان في غيره والسكون فلا معنى له غير السكون في الحيز اما مشروطة الثاني او غير مشروط
على ما يأتي والاجتماع لا معنى له غير حصول الجوهرين في الحيزين لا يفصلهما ثالث والافتراق لا معنى له غير حصول الجوهرين
في الحيزين بحيث يفصلهما ثالث فاذن هذه الاختصاصات المختلفة والحصولات المتغايرة هي نفس ما ذكرناه من الاكوان
وليست غيرها ومما قيل في ابطال تعليل اختصاص الجوهر بحيزه بالكون ان الكون عرض قائم بالجوهر ولا معنى لقيام
العرض بالجوهر الا انه موجود في الحيز تبعا للوجود محله فيه فلو كان حصول ذلك الجوهر في حيزه معللا بالعرض قام به الكان
حصول ذلك الجوهر وذلك الحيز تبعا لقيام المعنى به نظرا الى ان المعلول تبع للعلة وهو دور ممتنع ويمكن ان يجاب عنه
بان العرض وان كان في الحيز تبعا لمحله في حصول الجوهر في ذلك الحيز ليس تبعا لحصول ذلك العرض في ذلك الحيز
بل للزوم الدور بل تبعا له من جهة كونه علة مخصصة له بذلك الحيز ومع اختلاف جهة التوقف فلا دور واما مذهب الاستاذ
ابي اسحق فانما يصح ان لو امتنع ان يكون المخصص للعرض بمحله فاعلا مختارا كما ذهب اليه بعض الاصحاب والقول بامتناعه

محصل

في قدر

غير ضروري والنظري لابد له من دليل كيف وانه لو جاز ان يكون المخصص للعرض بمحله لذاته وان يكون المغاير له
المخصص والمخصص غير مشترط فما المانع ان يكون اختصاص الجوهر ببعض الاحياز لذاته لا للكون الذي يدعى وقوعه
لما الفرق لم يجد اليه سبيلا واما المذهب الثالث القائل بان الكون غير الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
فانما يصح ان لو استدعى حصول الجوهر في المكان او تقدير المكان كونا يخصصه به وما المانع ان يكون المخصص لذلك
فاعلا مختارا كما سبق وان سلمنا انه لابد من كون يخصص المكان او تقدير المكان فلم قالوا انه خارج عن الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق مع ان العلم به غير ضروري ولا دل عليه دليل واما الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه
قال القاضي فيه انه وان لم يتحقق فيه الحركة والاجتماع والافتراق فغير خال عن كون هو السكون وليس السكون
مما يشترط فيه اللبث والا لما تصور وجود الكون اصلا اذ الكون عرض والعرض غير باق على ما سلف ولا بقاء له
فيه ممتنع بل الموجود في الزمن الثاني انما هو مثل الكون في الزمن الاول فاذا كان الثاني سكونا فالاول مثله فيجب ان يكون
سكونا والا لامكن ان يكون المجموع هو الكون المعبر عنه بالسكون والا لما كان السكون معنى واحدا بل متعددا وهو لم يقل
لحد من المحصلين وهو متجه وقال الاستاذ ابو اسحق في الجواب ما يؤول الى الجواب الاول وهو ان كون الجوهر في اول زمان
حدوثه سكون في حكم الحركة اما انه سكون فلما سبق واما انه في حكم الحركة فمن جهة انه غير مسبوق بكون لمثله في
ذلك الحيز كما في الحركة ثم وان سلم ان كون الجوهر المفروض في اول زمان حدوثه خارج عن الحركة والسكون فلا
يلزم مثله في الحالة الثانية والا لما لزمت التسوية في الحالتين لامتنع القول بوجود الحركة والسكون في
الحالة الثانية كما في الاولى وهو ممتنع والحق في ذلك ان كل واحد من هذه المذاهب ممكن في نفسه والقطع بغير
واقع وان كان الاشبه انما هو مذهب الاصحاب بالنسبة الى مذهب الجبائي ثم لا فيه من التعليل بالظاهر المعقول
دون ما ليس ظاهرا ولا معقولا وهذا ما عندي فيه وعسى ان يكون عند غيري خلافه واذا اثبتنا ان الاكوان لا تحقق
لها الا بالنسبة الى اختصاص الجوهر بالمكان او تقدير المكان فلابد من تحقيق وجود المكان وبيانه
في بيان وجود المكان اجمع العقلاء على وجود المكان خلافا لطائفة من قدماء الفلاسفة فانهم انكروا وجوده
وانكارهم يقارب جحد الضرورة وما هو المستقر في الاذهان والمعقول الحكم بان كل شيء في مكان كذا وليس هو في مكان
كذا وليس ثم مكان كذا ويدل عليه امران الاول انا قد نشاهد بعض الاجسام في بعض الاواني ونزايله عنه
معاقبة ولحوله فيه ونعلم بضرورة ان الجسم الثاني قد دخل فيما كان الاول فيه وليس في ذلك المحل من ذات
احد الجسمين ولا عرضا من الملازمة والا لما تصور فيه الاستبدال فاذن هو امر خارج وهو المعني بالمكان الثاني
هو انا قد نشاهد حركة الجسم والانتقال من جهة الى جهة ولا يتصور ذلك الا بالانتقال من شيء الى شيء وليس
الانتقال واليه من الصفات الذاتية او العرضية اللازمة اذ لا انتقال عنها فما عنه الانتقال واليه هو المعني بالمكان
فان قيل الحركة او الانتقال لا يتوقف على المكان لوجهين الاول ان معنى الحركة والانتقال الاستبدال بالقرب والبعد
عن الشيء فلو كان ذلك مما يوجب ان كان الجسم لا وجه المتغير تحقق هذا الاستبدال بالنسبة اليها والنقطة فلا

بلغ

المكان لها الوجهين ا انها امر عدمي اذ هي فناء الخط ونهايته والمعنى العدمي لا يكون في مكان ب انه لو كان
لها مكان مساو لها والمساوي للنقطة نقطة وليس جعل احدهما مكانا للاخر اولى من العكس الثاني في بيان
الحركة لا تتوقف على المكان هو انها لو توقفت على المكان لكان المكان علة لها ولو كان علة لها فاما ان يكون
علة فاعلية او صورية او قابلية او غائية فان كان الاول فاما فاعل بالطبع او بالارادة الاول ممتنع والا لما انفك عن
اما ما عنه الحركة او اليه فان كان ما عنه الحركة فهو ممتنع والا لما تصور السكون فيه وان كان ما اليه الحركة فهو ممتنع
والا لما تصور الانتقال عنه وان كان فاعلا بالارادة فهو ممتنع اذ المكان غير مريد وان كان علة صورية فهو ممتنع اذ
ليس المكان صورة للحركة والا لما تصورت الحركة عنه وليس علة قابلية اذ القابل للحركة انما هو المتحرك وليس علة غائية
لانه موجود قبل الوصول الى التمام والغاية انما توجد عند الوصول الى التمام وان سلمنا ذلك لا لكنه ما ذكرتموه على وجود
المكان لانه معارض بما يدل على عدمه وبيانه انه لا يخلو اما ان يكون المفهوم من المكان عدما او وجوديا فان كان عدميا
امتنع ان يضاف الجوهر الموجود فيه بانه اليه او فيه وان كان المكان موجودا فاما ان يكون جوهرا او عرضا وان كان جوهرا
فاما معقول او محسوس لا جائز ان يكون من الجواهر الصرفة اذ لا اشارة اليها ولا وضع لها وما هذا شانه فلا يوصف
بانه متصل بالجسم المحسوس ولا منفصل عنه والمكان عند القائل به متصف باتصال الجسم المتمكن فيه تارة وبانفصاله عنه
اخرى ولا جائز ان يكون جوهرا محسوسا لانه اما ان يكون جسما او لا يكون جسما لا جائز ان يكون جسما والا لاستدعى مكانا
اخر ومكانه اما المتمكن فيه او غيره فان كان الاول فهو دور وان كان الثاني فهو تسلسل ممتنع ولا جائز ان لا يكون جسما لان الجوهر
المحسوس اما ان يكون مركبا او غير مركب لا جائز ان يكون غير مركب اذ هو مطابق للجسم المركب والمطابق للمركب لا يكون الا مركبا
ان كان مركبا فهو الجسم ويعود القسم الذي قبله وان كان عرضا فلا بد له من موضوع يقوم به ويحل فيه ولو حل المكان في
مكان لاشتق له منه اسم وعاد اليه منه حكم وقيل له متمكن كما يقال لموضوع السواد مسود ولموضوع البياض مبيض ويلزم
من ذلك ان يكون المكان عرضا قائما بالمتمكن ولو كان كذلك لكان المكان ملازما للمتمكن في حركته وسكونه ضرورة
كونه متقوما به ولما تصور حركة المتمكن من المكان ولا اليه وقد قيل ان المكان هو ما تقع الحركة اليه وعنه وهذا محال
انما لزمت من القول بوجود المكان فيكون محالا والجواب في قولهم لا معنى للحركة الا الاستبدال بالقرب والبعد قلنا
مطلقا او من حاصر محصر المشتغل الاول ممنوع والثاني مسلم وعلى هذا فلا يلزم ان تكون النقطة بالتفسير المذكور مكانا
اذ لا حاصر لها لكونها عدمية قولهم لو توقفت الحركة على المكان لكان المكان علة لها غير مسلم وما المانع ان يكون شرطا
لها واللازم اعم من كونه علة ولا يلزم من وجود الاعم وجود الاخص وما ذكروه من المعارضة فباطل ايضا فانه ما المانع
من كون المكان جسما قولهم يلزم ان يكون له مكان اخر قلنا بل اللازم للجسم انما المكان او تقدير المكان فلا تسلسل وان سلمنا
امتناع كونه جسما فما المانع من كونه عرضا قولهم لو كان المكان عرضا لكان موضوعه متمكنا ليس كذلك فان محل المتمكن
ليس هو المكان بل هو المتمكن وهو غير المكان وموضوع المكان على هذا الا يقال انه متمكن من ضرورة تقيم المكان وعلى
هذا فقد اندفع ما ذكروه من الاشكال **الفصل الثالث** في تحقيق معنى المكان وقد اختلف الناس فيه فمنهم

للمكان

من قال هو ما يستقر الشيء عليه كمقعد الانسان من الارض وموضع قيامه واضطجاعه واما الفلاسفة فمختلفون
فقال افلاطون مكان الجسم هيولاه فان المكان ما كان قابلا لتعاقب الاجسام عليه والقابل للتعاقب ليس غير الهيولى ومنهم
من قال مكان الجسم صورته اذ المكان حاو للمتمكن والصورة فاعلة له ومحددة ومنهم من قال المكان هي الابعاد التي بين غايات الجسم
ومنهم من قال المكان هو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي عليه كالسطح الباطن من الكوز المماس
السطح الظاهر من الماء الذي هو فيه وهو عرض ومنهم من قال المكان هو الخلاء وفي هذه المذاهب نظر اما المذهب الاول
فانه يجب ان لا يكون السهم النافذ في الهواء والطائر فيما بين السماء والارض وكذلك الحجر المتحرك بالقسر الى جهة فوق في
مكان اذ ليس له في تلك الحالة مكان موضع يستقر عليه وهو ممتنع فانا نشاهده متحركا ومنتقلا والحركة لا بد وان
يكون من شيء الى شيء وما عنه الانتقال واليه المكان كما سبق في الفصل الذي قبله وهذا يوضح انه منتقل من مكان
الى مكان واما المذهب الثاني والثالث القائلان بان مكان الجسم هيولاه او صورته فمبنيان على ان الجسم مركب من
الهيولى والصورة وقد ابطلناه وان سلمنا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة ولكن يمتنع ان يكون كل واحد منهما مكانا
للجسم وبيانه من ثلاثة اوجه ا ان كل واحد منهما جزء من الجسم والشيء لا يكون في جزئه ب ان الجزء من الكل داخل في
مكان الكل فلو كان الجزء هو مكانا للكل لكان الشيء الواحد مكانا لنفسه ومتمكنا فيه وهو محال ج انه يمكن ان يقال
بانتقال الجسم عن مكان وان كانت المادة والصورة من الجسم بحالها وليس للهيولى شرط المكان والهيولى ان كان
التعاقب عليها ان يكون هيولى الجسم مكانا والا امتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد ولا يلزم ايضا من اشتراك
المكان والصورة في ان كل واحد منهما حاو ان يكون صورة الجسم مكانا كما لا يحصل ما في الهيولى كيف وان المكان ليس مطلق
حاو بل ما كان حاويا ومنفصلا عن المحوي وليست الصورة كذلك واما المذهب الرابع القائل بان المكان هي الابعاد التي
بين غايات الجسم فمردود من جهة ان المكان مما يصح الانتقال عنه واليه والابعاد التي بين غايات الجسم ليست كذلك اذ هي لازمة
الجسم غير مفارقة له كيف وانا لا نعلم ان تلك الابعاد خارجة عن الجواهر المتصلة التي هي طرف الجسم وهي حشو الشيء
لا يكون مكانا لذلك الشيء على ما سبق وعلى هذا فقد بطل الخامس ايضا واما المذهب السادس القائل بان المكان هو الخلاء
فالنظر فيه يتوقف على تحقيق الخلاء وبيان معناه والخلاء قد يطلق بمعنى عدم الملاء فيكون عدما صرفا كما اتفقنا
فيما وراء كرة العالم وعلى هذا فلا يكون الخلاء بهذا الاعتبار مكانا للجسم اذ المكان مما يمكن الاشارة اليه اذ يصح ان يقال
الجسم في هذا المكان والعدم المحض لا يمكن الاشارة اليه ولان المكان مما يمكن ان يوصف الجسم بانه فيه ومنتقل عنه واليه
وذلك غير متصور في العدم المحض كيف وان الخلاء بهذا الاعتبار مما لم يعرف قائل بكونه مكانا للجسم وقد يطلق الخلاء ويراد
به البعد القائم لا في محل من شانه ان يتعاقب عليه الاجسام وتملاه والخلاء بهذا الاعتبار مختلف في اثباته وفي كونه مكانا
وقد احتج القائل اما على اثباته فلانا اذا فرضنا عدم الملاء فيما بين السماء والارض ورفعناه عن الذهن فانا لا نشك ان بين السماء
والارض بعدا لو فرضنا الاجسام فيه لملاته ويمكن تقدير السهم وغيره فيه واما على كونه مكانا للاجسام فوجهين ا انه
اذا لم يكن الجسم متحركا عن مكانه وساكنا فيه فلو لم يكن مكان الجسم هو الابعاد بالتفسير المذكور او السطح الحاوي للجسم المحيط

بحث

لكان الجسم المستقر في نهر الماء الجاري والواقف في الهواء السيال المتبدل المحيط به متجددة مما يمتنع عليه أن يكون متحركا
لو توهم ساكنا وأن يكون ساكنا مع تجدده وهو فذلك مع خلافه ما إذا كان المكان هو الأبعاد المذكورة ب أنه لو لم يكن المكان
هو الخلاء بالتفسير المذكور لما كان لكل جسم مكان ضرورة تناهي الأجسام وأما الثاني فلأن الخلاء فإنه قال البعد المفروض
إما أن يكون وجوديا أو عدميا فإن كان وجوديا فإما أن يكون غير متناه أو متناهيا فإن كان الأول فهو محال لما تقدم
في تناهي الأبعاد وإن كان متناهيا فإما أن يكون قائما بنفسه أو لا يكون قائما بنفسه فإن كان قائما بنفسه فهو جوهر
وإن لم يسم باسم الجوهر وهو لا يخلو إما أن يكون محسوسا أو غير محسوس فإن كان محسوسا فهو متحيز ضرورة مطابقته للجسم
المتحيز وهو المعني بالجسم وإن لم يسم بالجسم فيكون المكان بهذا الاعتبار جسما لا غير وإن لم يكن محسوسا بل معقولا
محضا فلا يكون ذا وقع في امتداد لا إشارة إليه فلا يصح انتصاف الجسم المحسوس بكونه فيه ومتصلا به ومنفصلا
عنه وليس المكان كذلك على ما سبق وإن لم يكن قائما بنفسه فهو عرض والعرض فلا بد له من موضوع يقوم به وقد
قيل إن الخلاء ليس كذلك وإن كان عدميا فالعدم لا يكون مكانا للجسم المتحقق لما إذا كان معقولا محضا
ثم اعترض على ما قيل في الحجة الأولى بأن قال الآمدي إن الحجر الواقف في الماء السيال والواقف في الهواء السيال ليس
متحركا ودليله ما يأتي عن قريب وعن الحجة الثانية أنه إنما يلزم ذلك أن لو كان لكل جسم مكان وعلى هذا فالأشبه بمذهب
أصحابنا أن المكان إنما هو الجواهر المجتمعة المحيطة بالجوهر والجسم المحاط به وإن كان لم يجد عنهم في ذلك نصا لا في هذا
ولا في غيره فيما يرجع إلى معنى المكان ولعل غيري يطلع عليه **الفصل الرابع** في أن المكان هل يخلو عن المالي أم لا اتفق
أصحابنا وجماعة من المتكلمين وبعض قدماء الفلاسفة على جواز خلو المكان عن المالي له وذهب المتأخرون من الفلاسفة
والجم الغفير منهم وجماعة من المتكلمين إلى إنكار ذلك حتى زعم بعض الكرامية أنه لو ارتفعت الوسائط فيما بين السماء والأرض
لالتصق جسم السماء والأرض وتحرك كل واحد إلى الآخر احتج من قال بالجواز بحجج الأولى أنه لو امتنع خلو المكان عن المالي للزم
منه امتناع حركة الأجسام في العالم فيما بين السماء والأرض وهو خلاف المشاهد المحسوس وبيان الملازمة أنه لو فرض تحرك
جسم ما فلا بد له من أن يدفع ما يليه من الأجسام ويدافعه والأول على ما سبق والثاني لا يخلو إما أن ينتقل الذي هو على مكان
الدافع أو إلى مكان غيره فإن كان الأول فلا يتصور انتقال الأول إلى مكان الثاني حتى يخلو له ولا يتصور انتقال الثاني
عن مكانه حتى ينتقل الأول عن مكانه وهو دور وإن كان الثاني فلزم أن يتحرك الثالث إلى ما يليه وهلم جرا إلى أن يتحرك جميع
الأجسام وكرة الثوابت وهو خلاف المشاهد الثانية أن النمو لا يكون إلا بدخول الغذاء بين أجزاء النامي ولا دخول
له في غير الخلاء الثالثة أنا نشاهد الجسم يتخلخل بعد التكاثف ويتكاثف بعد التخلخل من غير زيادة في أجزائه ولا نقص
وليس ذلك إلا بسبب الخلاء وتباعد أجزائه وانضمامها الرابعة أنا لو فرضنا سطحين مستويين انطبق أحدهما على الآخر
بتمامه ثم فرضنا ارتفاع أحدهما عن الآخر دفعة واحدة فهو ممكن ويلزم من ذلك حصول الخلاء في وسط ذينك السطحين
إلى أن يصل الملاقي من الطرفين إلى الوسط وربما احتجوا باستصحابات أخرى منها أن الإناء المملوء رمادا يسع مثله
مملوءا ماء وكذلك الدن المملوء شرابا إذا اتخذ منه ظرف ووضع في زق وسعه فلولا الخلاء لما كان كذلك وأما النافون

فقد احتجوا بحجج أيضا الأولى أنه لو تصور الخلاء فلو فرض أن تحرك متحرك في مسافة ما في الخلاء ومثل تلك الحركة
يقطع مثل تلك المسافة في الملاء فإن قطعه لمسافة الخلاء يكون أسرع من قطعه لمسافة الملاء وفي زمان أقل من زمان الملاء
ضرورة المعاوق له في الملاء وعدمه في الخلاء وعند ذلك فلو فرض ملاء أرق من الملاء الأول بنسبة الخلاء إليه كان
الدافع من زمان المتحرك في الخلاء والمتحرك في الملاء الأول فيلزم أن يكون قطعه للملاء الأرق مثل الحركة في الخلاء بعينها
مما لا يكلا للقطع في الخلاء ضرورة التساوي في النسبة ومحال أن يساوي ما له معاوق ما ليس له معاوق وهذا الحجة إنما
لزم من الخلاء لا من الخلاء الحجة الثانية قالوا إنا نشاهد وقوف ذوات المحاجم على الماء بسبب تخلل الهواء بقعرها
وشق اللحم المخصوص بالقارورة وكذلك السحارة المملوءة ماء إذا سد رأسها لا ينزل منها الماء بخلاف ما إذا
فتح رأسها وكذلك يشاهد بقية الكوز الضيق الرأس إذا صب منه الماء بدخول الهواء فيه ليكون بدلا عما ينزل
منه من الماء وليس ذلك إلا بسبب امتناع الخلاء وتصحيح المذهبين نظر أما الحجة الأولى على جواز الخلاء فلقائل أن يقول
ما المانع من الحركة من غير مدافعة ولا مدافعة وذلك بأن يعدم الله تعالى الجسم المتحرك من الأجسام حالة الحركة
شيئا فشيئا ويخلق مثله من الأجزاء المنفرجة حالة التحلل شيئا فشيئا إلى حين سكونه وأما الحجة النمو فلقائل أن يقول
ما المانع أن يكون النمو وزيادة أبعاد الجسم النامي لخلق الله تعالى زيادة في أجزاء أقطار الجسم شبيهه بعد الأكل
والشرب بحكم جري العادة من غير خلو بين أجزاء المتغذي وبتقدير أن تكون الزيادة والنمو من أجل الغذاء فالمانع
من مدافعتها الأجزاء النامي إلى غير أحيازها وحصول أجزاء الغذاء في أحيازها ولا يلزم منه ملاقاة … بين أجزاء النامي
من الأجسام إما كما سبق في الحجة الأولى وأما الحجة التكاثف والتخلخل فلقائل أن يقول ما المانع أن يكون التخلخل
بخلق الله تعالى أجزاء زائدة فيه والتكاثف بإعدام بعض أجزائه لا أنه بسبب الخلاء وأما الحجة السطحين فما المانع أن يخلق
حال ارتفاع أحدهما عن الآخر المالي لما بينهما لا بأن يكون داخلا من الطرفين وأما الحجة الرماد دون الشراب فغير
صحيحة فإنه على خلاف ما دل عليه الاعتبار وبتقدير الصحة فلا مانع أن يكون الرب تعالى قد أعدم بعض أجزاء الرماد
أو الشراب حتى صار غير مشغل مكانه وأما الحجة الأولى على امتناع الخلاء فمبنية على أن المتحرك في الخلاء إذا قطع المسافة في ضعف
يوم مثلا والمتحرك في الملاء الأكثف قطعها في يوم مثلا وكان الملاء الأرق في الممانعة على النصف من الملاء الأكثف أنه يجب
أن يكون المتحرك في الملاء الأرق قد قطع المسافة في نصف يوم ضرورة أن الممانعة على النصف فيمن في الملاء الأكثف وليس
كذلك بل إنما يقطعها على هذا التقدير في ثلاثة أرباع يوم وذلك أنا لو قدرنا عدم الممانع في الملاء الأرق لكان قطعه
المسافة في ضعف يوم ولم يظهر أثر الممانع في الملاء الأكثف إلا في زيادة نصف يوم وإذا كان الممانع من الملاء الأرق على
النصف منه في الملاء الأكثف فيظهر ممانعته في نصف ما أثر فيه ممانعة الأكثف وذلك ربع يوم وعلى هذا فلا تساوي
بين المتحرك في الخلاء والملاء الأرق وأما باقي الحجج فضعيفة إذ لا مانع أن يقع ذلك كله إنما هو بفعل فاعل مختار بحكم جري
العادة كما في الشبع عند الأكل والري عند شرب الماء إما أن يكون ذلك لامتناع الخلاء فلا وعلى هذا فالطرفان غير
يقينيين عندي ومن ظهر عنده اليقين فعليه باعتقاده **الفصل الخامس** في تحقيق معنى الحركة والسكون

في تحقيق معنى الحركة والسكون

وقد اختلف فيهما والذي عليه اجماع الفلاسفة ان الحركة معنى وجودي وعبروا عنها بانها انتقال من حالة الى حالة في المحل
بالجوهر يسيرا يسيرا لا دفعة واحدة وانها قد تكون في المكان كالحركة من مكان الى مكان وفي الكيف كالتسود والتبيض
وفي الكم كالنمو والذبول والتكاثف والتخلخل ونحو ذلك واما السكون فعبارة عن عدم الحركة فيما من شانه ان يكون
قابلا للحركة حتى عن ما لا يكون قابلا للحركة وان لم يكن متحركا كالانفال لا يكون ساكنا وما ذكروه في رسم الحركة غير
صحيح فانا لو فرضنا مكانين لا ينفصل بينهما ثالث وفرضنا الجوهر انتقل من احدهما الى الاخر فاما ان يقال الحركة
متجددة او غير متجددة فان قيل انها متجددة فكل جزء فيها لا بد وان يقطع جزءا ومكانا غير ما قطعه الاخر ويلزم من ذلك ان
يكون بين المكانين المفروضين امكنة اخرى وهو خلاف الفرض وان قيل بعدم التجدد فلم يصح ما ذكروه في حد الحركة
من الاستبدال يسيرا يسيرا واما ما ذكروه في تفسير السكون ففيه ابطال لما فيه احد ولما تعلق بالحركة والسكون من
التفاصيل والاحكام على اصولهم فقد استقصيناه في كتاب دقائق الحقائق وغيره من كتبنا وحققنا ما فيه فليطلب
من جهتها واما اصحابنا واكثر العقلاء فقد اتفقوا على ان اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول في المكان
والخروج عنه ثم اتفق القائلون بالاكوان على ان الجوهر اذا كان في مكان وخرج ودخل في مكان اخر ان الخروج من الاول
هو عين الدخول في الثاني والدخول في الثاني عين الخروج من الاول الا انه غيره واتفقوا على ان الخروج من الاول والدخول في
الثاني حركة وان الكون الثاني في الزمن الثاني اما في المكان الاول او المكان الثاني سكون واختلفوا في الكون الاول في اول زمان
حدوث الجوهر وفي الكون الاول في المكان الثاني وهو الدخول فيه هل هو سكون ام لا فذهب المتحذقون من اصحابنا
وغيرهم الى انه سكون ووصفوه بالحركة والسكون معا وقالوا الخروج في الاول والدخول في الثاني حركة عن الاول
الى الثاني وسكون في الثاني وبنوا على هذا الاصل صحة القول بان كل حركة سكون وان كل حركة كذا لا وان يكون
ليس كل سكون حركة وذلك كالكون الثاني في المكان الاول او الثاني وذهب اخرون من اصحابنا وغيرهم الى ان الكون الاول
في المكان الثاني لا يكون سكونا لكن منهم من هؤلاء من اعترف مع ذلك بالتماثل بين الكون الاول والثاني في المكان الثاني ومنهم
من قال بالاختلاف احتج من قال بكونه سكونا بانه لا نزاع في ان الكون الثاني في الزمن الثاني سكون فالكون الاول
اما ان يكون مماثلا للكون الثاني او مخالفا لا جائز ان يقال بالاختلاف لان الكون الاول وجب تخصيص الجوهر بالمكان
الثاني فحسب بحيث الكون الثاني وجب اختصاصه به في الحالة الاولى كما اختصاصه به في الحالة الثانية كما في الكون
الثالث والثالث فلو لم يكن تعدد فرق بين الكون الاول والثاني مع الاتحاد في ايجاب تخصيص الجوهر بذلك المكان لا لكن
مثله في الثاني والثالث وهو محال وان قيل بالتماثل فيلزم من كون الثاني سكونا ان يكون الاول سكونا لان ما ثبت لاحد
المثلين يكون ثابتا للاخر ومن لم يسمه مع ذلك سكونا فلا نزاع معه في التسمية ثم اعلم ان القول بهذا المذهب والتمسك
بهذا التمسك وان شرع الائمة من اصحابنا كالقاضي والامام ابي المعالي وغيرهما ففيه نظر اذ لقائل ان يقول ان عنيت
ان الكون الثاني سكون على كل حال فلم قلتم انه يلزم ان الكون الاول سكون وما ذكروه من الاشتراك بينهما انما لا يوجب التماثل
بينهما اذ لا مانع من اشتراك المختلفات والمتماثلات في لازم واحد كيف وان كون الكون الاول هو عين الخروج عن المكان

الثاني وهو ايضا حركة بالاتفاق منا ومنهم والكون الثاني ليس حركة ولا هو خروج عن المكان الاول ولو تماثلا
لجاز ان يثبت لكل واحد منهما ما يثبت للاخر وهذا اشكال مشكل ولعل عند غيري جوابه وربما قيل في ابطال
هذا المسلك طرق اخرى لا بد من الاشارة اليها والتنبيه على جوابها الاول انهم قالوا الحركة مضادة للسكون كمضادة
السواد للبياض فلو جاز ان يكون الكون الاول في المكان الثاني سكونا مع كونه حركة لاجتمع المتضادان وهو محال
كالضدين وكل واحد من الامرين محال الثاني انه لو جاز ان يكون الكون الاول سكونا فالسهم السريع الحركة اذا
يوجد منه في كل مكان الا كون واحد فلو كان كل واحد من الاكوان المفروضة سكونا لزم ان يكون السهم في
حال الحركة ساكنا وهو محال والجواب عن الاول ان المضادة بين الحركة والسكون ليست مطلقا حتى يكون الحركة الى
المكان والسكون فيه لا يجتمعان وعن الثاني ان كل كون من الاكوان المفروضة وان كان سكونا في المكان الذي هو به فهو حركة
فلا يمتنع ان يكون حركة لما قررناه وان كانت الحركة عن كل واحد لا يكون سكونا فيه وعلى هذا فمدار المذهبين على
التماثل بين الكون الاول والثاني وعدم التماثل ولا يخفى ان القول بالاختلاف لما ذكرناه من الاشكال اشبه
وعليك بتخليص الحق من ذلك

الفصل السادس

في ما اختلف في كونه متحركا وبيان الحق فيه وقد اختلف في
ذلك في صور الصورة الاولى اذا تحرك الجسم من مكان الى مكان فقد اتفقوا على تحرك الجواهر الظاهرة لمغايرتها
لاحيازها واختلفوا في الجواهر المتوسطة الباطنة منه فهل هو متحرك ام لا فقال بعضهم انه متحرك فانه لو لم يكن متحركا
لكان ساكنا اذ لا واسطة فيما هو قابل الحركة والسكون بين الحركة والسكون ولو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء
لحصل الانفكاك والانفصال وهو خلاف المحسوس ولان تحرك المحيط بكليته يجب حيزه له ايضا وان لم يكن له حيز
الا هو حيزه والداخل في الداخل داخل فاذن هو داخل في حيز حيزه فيكون متحيزا بحيزه ايضا وقد خرج عنه الى غيره
لا محالة فيكون متحركا ضرورة وقال بعضهم انه غير متحرك نظرا الى ان حيزه انما هو الجواهر المحيطة به وهو غير مفارق لها ولا
منفصل منها ثم اختلف هؤلاء في المستقر في السفينة المتحركة فمنهم من قال انه ليس متحركا كما في الجواهر الباطنة من الجسم
المتحرك ومنهم من قال انه متحرك وفرق بينه وبين الجوهر الباطن من الجسم المتحرك من حيث ان الجوهر لم يفارق الجواهر
المحيطة به بخلاف راكب السفينة فانه مفارق الجواهر الهوائية المحيطة به وخارق لها وخارج منها الى شيء اخر
وعلى هذا فالحجر المستقر في قعر الماء السيال لتبدل احيازها عليه يكون متحركا والحق ان الاختلاف في حركة الجواهر
الباطنة من الجسم المتحرك راجع الى الخلاف في التسمية فان من منع من كونه متحركا انما يعني به انه غير مفارق للجواهر المحيطة
به ولم يمنع من تبدل الحيز المحيط بجملة الجسم عليه ومن قال انه متحرك لم يعن به غير تبدل الحيز المحيط بكل الجسم عليه ولم يمنع
من كونه غير متحرك بمعنى انه غير مفارق للجواهر المحيطة به ولا خطر في ذلك المعنى الصورة الثانية قال الاستاذ ابو اسحاق
اذا كان الجوهر مستقرا في مكانه وتحرك عليه جوهر اخر من جهة الى جهة بحيث تبدلت محاذاته له فالجوهر المستقر في مكانه
يكون متحركا والزم على ذلك بانه لو تبدلت عليه المحاذيات من جهة الى جهة ان تحرك عليه جوهران كل واحد من جهة
الى جهة يمنة والاخر بالعكس انه يكون متحركا يمنة ويسرة في حالة واحدة وزعم ان الحركتين لما تزولان الشيء المتحرك

بلغ

عن حيزه وبهذا الاعتبار لا يكون الجوهر متحركا مرتين ويسمونها اما يزول بها المتحرك بل يزول بها عن حيزه
المتحرك بهذا الاعتبار لا يمتنع فيها ذلك وخالف في ذلك الجماعة وشددوا في الانكار عليه ولا يعني الكلام
في تسميتها حركة اذ لم يعن بكونه متحركا انه خارج من حيزه وداخل في حيز بل غايته انه اطلق اسم الحركة على الحالة الحادثة
كما اطلق الاصحاب اسم السكون على الحركة ولا معنى للنزاع في التسمية **الفصل السابع** في تحقيق معنى الاجتماع
والافتراق والمماسة والتأليف وقد اتفق القائلون بالاكوان على انه لو خلق الله تعالى الجوهر الفرد في حيز من الاحياز
فلا بد وان يقوم به كون يخصصه بذلك الحيز على ما سبق ثم اتفقوا على جواز خلق الله تعالى ستة من الجواهر محيطة به
الجوهر من فوقه واسفله ويمينه وشماله وخلفه وقدامه الا ما نقل عن بعض المتكلمين انه منع من ذلك وجوز ملاقاة
الجوهر الفرد لاكثر من جوهر واحد حذرا من القول بتجزي الجوهر الفرد وهو مكابرة المحسوس ومنع من تأليف الجسم من الطول
العريض العميق وهو محال ثم اتفقوا على المجاورة والتأليف بين الجوهر المفروض والجواهر المحيطة به ثم اختلفوا في ذلك
فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والمعتزلة الى ان المجاورة معنى وهي وقوع الجوهرين في حيزين لا يفصلهما ثالث زائد
على الكون الموجب لتخصيص الجوهر حالة انفراده وان التأليف والمماسة زائدان على المجاورة ومغايران لها وهما
حادثان عقيبها وان المباينة وهي وقوع الجوهرين في حيزين يفصلهما ثالث ضد المجاورة وقالوا ان المجاورة شرط التأليف
ويمكن ان يكون ذلك لما تقدم ان التأليف شرط على اصل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى انه زعم ان المجاورة القائمة بالجوهر الفرد
تتعدد بتعدد المجاور له واحدا من التأليف القائم به متعدد بتعدد ما يأتلف معه حتى انه قال الجوهر الفرد اذا احاطت به ستة من الجواهر
فقد قام به ستة تأليفات وست مماسات وست مجاورات وان المماسات الست تغني عن كون سابع يكون مخصصا له بحيزه على
ما حكاه عنه القاضي ابو بكر واما المعتزلة فانهم قالوا اذا تحققت المجاورة بين الجوهرين وكان احدهما اطلب للاخر ثابتا
ولابد المجاورة بينهما تأليفا واحدا قائما بهما وان تألف معه ستة من الجواهر فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال يقوم بالجواهر
السبعة تأليف واحد وقالوا اذا لم يبعد قيام تأليف واحد بجوهرين لم يبعد قيامه باكثر من ذلك ومنهم من قال
اذا تألف جوهر مع ستة جواهر قام بالجملة ست تأليفات واتفقوا على امتناع قيام سبع تأليفات بالجملة حذرا من انفراد
كل جزء بتأليف ثم اطلقوا القول بمنع قيام تأليف واحد بسبعة جواهر وان قالوا المباينة بين الجواهر وان لم يكن ضدا
للتأليف فهي مضادة لشرطه وهو المجاورة وعند ذلك فلو قدرنا مباينة بعض الجواهر السبعة الملاقي فلزم منه زوال
تأليفه معه ضرورة فوات شرط التأليف وهو المجاورة فلو كان التأليف القائم بالجميع واحدا لبطل ببطلان
التأليف الواحد منها اذ التأليف الواحد يستحيل ان يبطل من وجه دون وجه وذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان المماسة
بين الجواهر هو نفس المجاورة بينهما من غير مغايرة وان المجاورة والمماسة القائمة بالجوهر متعددة بتعدد المجاور المماس
له وان المباينة ضد المماسة والتأليف حقيقة اذ هي ضد المجاورة بالاتفاق والمجاورة هي عين المماسة والتأليف
على اصله وذهب القاضي ابو بكر الى ان الجوهر اذا اختص بحيزه وتتابعت عليه الاكوان في ذلك الحيز الواحد فهو عند
انضمام جواهر اخر اليه على ما كان عليه قبل الانضمام لم يتغير وصفه غير ان الكون الموجود له قبل الانضمام يسمى كونا

بحيزه

المتجدد

المتجدد له بعد الانضمام وان كان مماثلا للكون الاول يسمى اجتماعا وتأليفا ومجاورة ومماسة والكون المتجدد
له بعد ذلك الجوهر يسمى مباينة والكون واحد وان تبدلت التسميات عليه والاكوان المختلفة على اصله ليس الا الاكوان
الموجبة لاختصاص الجوهر بالاحياز المختلفة وهذا ما اردنا من حكاية المذاهب على سبيل الايجاز والاختصار
فلا بد من تتبع ما فيها على ما هو المألوف من عادتنا والتنبيه على ما هو اولى فنقول اما معتقد الشيخ ابي الحسن
الاشعري ان المجاورة زائدة على الكون الموجب لتخصيص الجوهر بحيزه وان المماسة زائدة على المجاورة فلقائل
ان يقول وما المانع ان يكون ما للجوهر من الكون غير مختلف وانما الاختلاف عائد الى التسميات كما ذكره القاضي
ابو بكر والذي يدل على ذلك ان حالة الجوهر وهو مستقر بحيزه حالة الانفراد اما ان يقوم به غير ما له حالة انضمام جوهر
اخر اليه او لا يقال بالاول لا جائز ان يقوم به الاول حيث انه يتجدد عند انضمام جوهر اخر اليه والجوهر وما قام به لا
يكون مؤثرا في حكم جوهر اخر لعدم قيامه به وحكم الجوهر يمتنع ان يكون مستفادا من غير ما قام به كما يأتي وسواء كان
مباينا له او غير مباين له ولا سيما على اصله حيث انه ذهب الى ان حكم العلم لا يتعدى الى الجملة التي محل العلم منها
وان البنية المخصوصة ليست شرطا لقيام العرض بمحله ولو جاز ان يكون الجوهر او ما قام به مؤثرا في حكم جوهر اخر
لامتنع القول بنفي اشتراط البنية المخصوصة في بعض الاعراض كالادراكات الخاصة ونحوها كما يقوله المعتزلة وان
كان الثاني فهو مسلم والمطلوب وليس في ذلك ما يدل على عرض زائد على ما كان لكل واحد من المتفرقين حالة
تباعد الجوهرين وقرب من الاخر يوجب كون القرب عرضا زائدا كما في المماسة وهو خلاف اصل الشيخ وما
يخلو من الفرق بين حالة كون الجوهر مستقرا في حيزه وحالة انضمام جوهر اخر اليه وانما هو عائد الى اختلاف كونيهما او
سلمنا ان المجاورة والمماسة زائدتان على الكون الموجب لتخصيص الحيز ولكن ما المانع من كون المماسة هي عين المجاورة
كما قاله الاستاذ ابو اسحاق وليس في ذلك ممتنعا فانه لا يمكن تقدير كل واحد منهما دون الاخر ولم يدل الدليل على المغايرة
فاحتمال ان يكون ذلك لاتحاد المعنى ويحمل هذا حيزا الى ان الامر بالشيء نهي عن اضداده وان النهي عن الشيء امر باحد
اضداده وان سلمنا ان المجاورة غير المماسة ولكن ما المانع ان يكون المجاورة متعددة كتعدد المماسة فانه اذا احاط
بالجوهر ستة جواهر فكما هو مماس لكل واحد منها فهو مجاور لكل واحد منها وعند ذلك فلا يخفى ان التفرقة من غير دليل
تحكم وان سلمنا صحة التفرقة ولكنه يمتنع ان يقوم بوقوع الاكتفاء بالمماسات عن الكون السابع المخصص للجوهر بحيزه كما
قاله الشيخ ابو الحسن وذلك لان الجوهر قبل انضمام الستة اليه كان مفتقرا في تخصيصه بحيزه الى كون مخصص له
وهو بعد الانضمام متخصص بمكان مفتقر الى كون مخصص به ومن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ان المماسة مخالفة
للكون المخصص بالحيز حالة الانفراد والحالة الذي يوجب عرضا لا يوجب مخالفه وهذا امتنع ان يكون القدرة والارادة
والعلم كل واحد منها يفيد حكم الاخر لمخالفته له حتى ان القدرة لا توجب كون محلها عالما ولا مريدا وكذلك العلم لا
كون محله قادرا ولا مريدا واما معتقد المعتزلة ان التأليف زائد على المجاورة والمجاورة زائدة على الكون المخصص للجوهر
بحيزه فباطل بما اوردناه من الاشكال الاول والثاني على معتقد الشيخ ابي الحسن والذي يخص المعتزلة في قولهم بتولد

التاليف من المجاورة وجواز قيام التاليف الواحد بجوهرين امران الاول ابطال القول بالتولد على ما سلفنا
والثاني ابطال قيام التاليف الواحد بجوهرين وبيانه انه لو قام التاليف الواحد بجوهرين فاما ان يقوم بكل واحد
منهما عين ما قام بالاخر او غيره فان كان الاول لزم تعدد المتحد او اتحاد المتعدد وهو محال ولو جاز ذلك
لجاز قيام العلم الواحد بمحلين والقدرة الواحدة بمحلين والجوهر الواحد بحيزين الى غير ذلك والكل محال وان كان
الثاني فلم يكن ما قام بهما واحدا اذ الواحد لا تعدد فيه ولا يتبعض وهو خلاف الفرض وما يجد في بعض الاجسام من
صعوبة فك بعض اجزائه عن بعض فليس ذلك لاتحاد التاليف كما ظنوه بل انما ذلك لعدم خلق القدرة عليه بحكم جري
العادة هذا اذا كان قائما بمحل القدرة والا فلعدم تعلق القدرة به وان سلمنا امكان قيام التاليف الواحد بجوهرين
غير ان التاليف عندهم من الاعراض الباقية وهو متولد من المجاورة والمباينة عندهم ضد المجاورة دون التاليف
ومن اصلهم انه لا يلزم من انتفاء السبب المولد انتفاء المسبب وعند ذلك فان قالوا بوجود التاليف مع انتفاء
المجاورة بالمباينة فقد نقضوا اصلهم واما مذهب الاستاد ابي اسحق وان كان اقرب مما تقدم لكن يلزم عليه ما
الزمناه من الاشكال الاول على مذهب الشيخ ابي الحسن فالاقرب الى اصول اصحابنا في تقرير امتناع اشتراط البنية
المخصوصة في عرض من الاعراض ما ذكره القاضي ابو بكر فليلحظ تحقيقه **الفصل الثامن** في بقية احكام الاجتماع
والافتراق على اصول اصحابنا منها ان الجوهر الفرد اذا كان مستقرا في حيزه ولم ينضم اليه جوهر اخر فقد قال الاستاد
ابو اسحق فيه مباينات ست متضادة ليست مجاورات وان ضم اليه جوهر واحد ففيه خمس مباينات متضادة ليست
مجاورات ومجاورة واحدة مضادة لمباينة واحدة وعلى هذا النحو في الزيادة والنقصان وما باينه من الجواهر فغير
معينة بخلاف ما يماسه فانه لا يكون الا معينا هذا كله فيما لم يحصل فيه المماسة اولا واما ما حصلت فيه المباينة
بعد المماسة فقد قال في قول ان المباينة الطارئة للجواهر المعينة التي كانت مماسة له وقال في قول اخر انه مباين ست
مباينات ستة جواهر غير معينة وهذا لقربه منه على ان المماسة والمباينة من الاعراض الزائدة على نفس الكون
المخصص للجوهر بحيزه وان المماسة متعددة وقد عرف ما فيه ومنها انه لو وجد جوهران في حيزين بينهما احياز
ثم وجد جوهر اخر منضما الى احد الجوهرين فانه لا محالة قريب من المنضم اليه وبعيد عن الاخر فقال الاصحاب قرب
المتوسط من احد الجوهرين هو عين بعده من الاخر وقال الاستاد ابو اسحق القرب غير البعد لانه لو كان القرب من احد
الجوهرين عين البعد من الاخر للزم منه انه اذا قدر انضمام الجوهر البعيد الى القريب وانتقاله اليه ان يبطل البعد بينهما
بمضادة القرب له ويلزم من ابطال بعده من احد الجوهرين ابطال قربه من الاخر ضرورة الاتحاد وهو محال وما ذكره الاستاد
فمبني على ان البعد هو المباينة والقرب هو المجاورة وان كل جوهر فرد ففيه ست مباينات لست جواهر فاذا جاوره جوهر
فقد زالت عنه مباينة وبقيت خمس مباينات على ما عرف من اصله ولكن ما ذكره الاصحاب من القول بالاتحاد
فانه مبني على ان الكون القائم بالجوهر لا يختلف وانما المختلف التسميات على ما حققناه من مذهب القاضي فمعنى قولهم القرب
عين البعد اي الكون الموصوف بالقرب هو عين الكون الموصوف بالبعد ولا يلزم من ابطال احد القسمين ابطال المسمى

الاخرى ومنها ان الجوهر الفرد اذا ماس جوهرا اخر فهل يقال انه ماسه من جهة وباينه من باقي الجهات قال بعض المتكلمين
به ومنعه الاستاد ابو اسحق وغيره من ائمتنا وهو الحق فان المباينة بين الشيئين من جهة لا تستدعي امكان المجاورة
بينهما من تلك الجهة ومجاورة الجوهر لجوهر من جهتين محال لانه لو فرضنا جاوزه من احدى الجهتين لم يباين من الجهة الاخرى
ومنها انه لا يمتنع تقدير الافتراق والمباينة في جملة جواهر العالم حتى لا يوجد منها ما هو مجتمع مع غيره ويتقدر زوالها
وزوال تركيبها ولا يجوز تقديرها مجتمعة حتى لا يكون منها ما هو مفارق فانها تتقدر تركيبها واجتماعها فالجواهر
العليا منها لم يحط بها الجوهر من كل الجهات فكل جوهر منها مفارق من بعض جهاته ومنها ان الجوهر الفرد لا يتصور
ان يكون مباينا لجملة جواهر العالم لان المباينة تستدعي امكان المجاورة والجوهر الفرد لا يتصور ان يكون مجاورا
لاكثر من ستة جواهر فلا يتصور ان يكون مباينا لاكثر من ستة جواهر اما معينة او غير معينة على الخلاف المتقدم
فيه **الفصل التاسع** في اختلاف الاكوان وتماثلها وتضادها اعلم ان من لم يثبت المماسة كونا قائما
بالجوهر كالقاضي ابي بكر ومن نصر مذهبه اطلق القول بتضاد كل كونين وذلك لان كل كونين اما ان يوجبا تخصيص
الجوهر بحيز واحد او ان كل واحد منهما يوجب التخصيص بحيز غير الحيز الاخر فان كان الاول فهما مثلان وان كان الثاني فهما
ضدان ولا يتصور اجتماعهما بل وجودهما في الجوهر لا يكون الا بجهة التعاقب عليه كما اذا كان مستقرا
في حيز اكثر من زمان فان الكون المتجدد في الزمن الثاني يكون مثلا للكون الموجود في الزمن الاول لقيام كل واحد
منهما مقام الاخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان كان الثاني فقد اختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال انهما
متماثلان للحيزين ومنهم من قال باختلافهما لاستحالة قيام احدهما مقام الاخر وهو الحق وعلى كل تقدير فهما ضدان
لا يجتمعان فانهما لو اجتمعا في جوهر واحد فاما ان يثبت تخصيص كل واحد منهما او تخصيص احدهما دون الاخر
او لا يثبت تخصيص واحد منهما فان كان الاول لزم كون الجوهر الواحد في حيزين معا وهو محال وان كان الثاني فلا اولوية
كيف وان ما لم يثبت تخصيصه يلزم خروجه عن صفة نفسه فانه لا معنى للكون غير المخصص وذلك محال وان كان
الثالث فيلزم منه خروج الجوهر عن ان يكون مختصا بالحيز وهو محال ومع ذلك يلزم خروج كل واحد من الكونين عن
كونه كونا وهو محال واما من جوز قيام المماسات بالجوهر الواحد وجعلها اكوانا كالشيخ ابي الحسن وابي اسحق فلم
يطلق القول بالتضاد عليهما لان المماسات اكوان وليست اضدادا لاجتماعهما واتفقوا على انها مختلفة غير متضادة
ولا متماثلة [illegible] في الاختلافات بين المعتزلة في احكام الاكوان متفرقة على
اصولهم وما اقتضته فيها الاختلاف الاول اختلفوا في بقاء الحركة مع اتفاقهم على بقاء الاعراض فذهب الجبائي
واكثر المعتزلة على انها غير باقية محتجين على ذلك بان الحركة عبارة عن الكون في الحيز بعد ان كان في غيره والكون في
الحيز الثاني بتقدير بقاء الجوهر فيه باق بل المتجدد فيه كون اخر هو السكون والسكون لا يكون نفس الحركة بل ضدها
والحركة لا توجد مع ضدها ولان الكون الاول في الحيز الثاني يوجب الخروج عن الحيز الاول والكون الثاني ليس كذلك
فهما غيران وذهب ابو هاشم الى القول ببقاء الحركة وان الكون الاول في الحيز الثاني هو الحركة وهو بعينه الكون في

الزمن الثاني الذي هو السكون ولقائل ان يقول لعل ما ذكر الجبائي في تفسير الحركة فسلم ولكن لم لا يجوز
بقائها قوله الكون في الزمن الثاني سكون مسلم ولكن ما المانع ان يكون الكون الواحد حركة وسكونا قوله لانهما
ضدان قلنا التضاد انما هو بين الحركة في الحيز والسكون فيه لا بين الحركة الى الحيز والسكون فيه على ما تقدم قوله الكون الاول
في الحيز الثاني موجب للخروج عن الحيز الاول بخلاف الكون الثاني قلنا انما يصح هذا الكلام ان لو كان الدخول في الحيز
الثاني غير الخروج من الحيز الاول وليس كذلك بل هو هو على ما تقدم تحقيقه وعلى هذا فلا يكون الشيء موجبا لنفسه
قيل وان تعددت هذه العبارة فلا محيص اي الكون الاول في الحيز الثاني هو عين الخروج من الحيز الاول بخلاف الكون الثاني قال
فنقول انما يصح ذلك ان لو ثبت تعدد الكونين والا فيقدر ان يكون الكون الثاني هو عين الاول فاذا كان الاول هو عين
الخروج عن الحيز الاول فكذلك الكون في الزمن الثاني ولما ذهب ابو هاشم ... ما قدمناه من بيان استحالة بقاء الاعراض
الاختلاف الثاني ذهب ابو هاشم واكثر المعتزلة الى بقاء السكون من غير تفصيل وذهب الجبائي ومن نصر مذهبه الى بقائه تفصيل
الا في صورتين الاولى ما اذا هوى جسم ثقيل بما فيه من الاعتمادات فامسكه الله تعالى في الجو ولم يحركه فانه لا بد
من تجدد السكون فيه وانما قال ذلك لان من اصله ان الطارئ الحادث اقوى من الباقي فلو كان السكون باقيا لهوى
الثقيل بالاعتمادات الطارئة الحادثة الصورة الثانية قال ان السكون المقدور للحي لا بد من تجدده فانه لو لم يتجدد ...
الحركة ... فهو ما ثوم ... الاجماع ... لا يكون الا على عدم الفعل على اصله والسكون الحاصل الحركة اذا كان
باقيا فليس بمقدور فلا يكون مأثوما به وهو خلاف الاجماع وهذا بخلاف ما اذا كان متجددا ولقائل ان يقول اما
صار اليه ابو هاشم من بقاء السكون مطلقا فمع بطلانه بما ذكرناه من استحالة بقاء الاعراض فمحجوج بما ذكره الجبائي في
في تحقيق الصورة الثانية ولا محيص عنه بناء على مقتضى اصولهم من ربط الثواب والعقاب بالافعال المقدورة
لو ... الحركة ولم يفعلها مع بقاء السكون فما فعل شيئا ولا تلبس بضد من اضداد الحركة فلا يكون مأثوما ... ذلك
مع عدم الفعل المقدور ... ذلك في الفعل المكتسب على راي الاشعري ولم يقل احد منهم ... ابو هاشم
التاثيم في هذه الصورة على عدم الفعل ... الذهني ... اليه الجبائي من التفصيل ... الصورة
الاولى ... امكان بقاء السكون بان يخلق الله تعالى في الجسم الثقيل الهاوي سكونا باقيا يكون ... في الهواء
كلما ... السكنات المتجددة ... ما ذكره في التقرير ... ما ذكره من الصورة الثانية ... اذا كانت
لازمة على ابي هاشم وغيره من المعتزلة القائلين ببقاء السكون كما ذكرناه غير لازمة على اصولنا المالوفة في التعديل
والتجوير الاختلاف الثالث ذهب الجبائي الى ان الحركة والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس محتجا على ذلك بان من نظر
الى الجوهر او لمسه وهو متحرك او ساكن ... التفرقة بين الحالتين وخالفه ابو هاشم في
ذلك واحتج على نصرة مذهبه بان قال لا معنى للحركة غير الكون في الحيز بعد ان كان في غيره وذلك هو السكون بعينه
كما تقدم من مذهبه ولو كان ذلك مدركا لكان مدركا بخصوصيته من حيث ان الادراك عندهم لا يتعلق بمطلق الوجود
بل بخصوصية الشيء المدرك وخصوصية الكون في الاحيان المعينة غير مدركة ولهذا فان راكب السفينة اذا كانت سفينته

تجري على الماء غير مضطربة لا يدرك التفرقة بين خصوصيات اكوانه في الاحيان الهوائية المحيطة به المتبدلة عليه
وهو جار وطالبه بباطن كونه ساكنا غير متحول عن حيزه من الهواء المحيط به وكذلك ايضا فان من كان في الجو ...
والحبال ... محل معلق عليه ... وهو في حيزه واشتغاله الى غيره حال ... ثم استيقظ وهو في غيره
فانه لا يدرك الاختلاف في حالتيه مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالحيزين ولو كان ذلك مدركا
لادركه كما لو رقد وهو متلون بلون ثم استيقظ وهو متلون بغيره فانه يدركه ولقائل ان يقول على
الجبائي ما المانع ان يكون على اصلك ما يحصل ... التفرقة راجعا الى انحراف الشعاع الخارج من العين ...
عن جهة اتصاله بسبب خروج الجوهر عن حيزه فانه لا يبعد على اصلك ان يختلف حال الشيء المدرك باختلاف حال
الشعاع فلهذا فان من مد شعاعه في جهة ... نظره فانه يرى الشيء الواحد شيئين وان كان الشيء المدرك لا اختلاف
فيه وان يكون ما يحصل من التفرقة بالنظر واللمس راجعا الى اختلاف محاذيات الجوهر المدرك بالنظر واللمس وهذا ...
على اصول المعتزلة ولا محيص عنه واما حجة ابي هاشم وان كانت لازمة على ابيه فغير لازمة على اصولنا لجواز ان يدرك
المدرك الشيئين ولا يدرك التفرقة بينهما الاختلاف الرابع ذهب الجبائي الى ان الكون في حال عدمه يتصف بالحركة
والسكون لان اخص وصف الكون ذلك واخص وصف الشيء لازم له وجد او عدم وخالفه ابو هاشم في ذلك
وقال الحركة لا معنى لها الا كون الجوهر في مكان بعد ان كان في غيره وذلك لا يتحقق دون قيام الكون بمحله
فلا يكون الا في حال الوجود واذا تقرر ذلك في الحركة لزم مثله في السكون لان كل حركة سكون كما تقدم ...
التفاريع مبنية على كون المعدوم شيئا وبطلانها ببطلانه كما ياتي ثم لقائل ان يقول مع تسليم كون المعدوم الممتنع
شيئا اما على مذهب الجبائي فما المانع ان يكون اتصاف الكون بالحركة والسكون مشروطا بالوجود كما قلت في تحيز الجوهر
ولو قيل لهما الفرق بين البابين مع ان التحيز من اخص صفات نفس الجوهر والحركة والسكون من اخص وصف الكون لم يجد
اليه سبيلا واما على مذهب ابي هاشم فانه لو قيل اذا كانت الحركة والسكون من اخص وصف الكون كما ان ... الجوهر ... نفسه
من اخص وصف الجوهر فما الفرق بين الامرين حتى اوجب تحيز الجوهر قائما بنفسه في العدم ولم توجب اتصاف الكون
بالحركة والسكون في حالة العدم ومع الحكم بان الحركة والسكون بالتحيز للجوهر دون قيامه بنفسه هو استغناؤه عن محل يقوم
به لم يجد الى دفعه سبيلا الاختلاف الخامس ذهب الجبائي الى ان التاليف مدرك بحاسة البصر واللمس محتجا على ذلك بان ما يدرك
من التفرقة بين الاشكال المختلفة باللمس والبصر وتميز بعضها عن بعض وليس ذلك الا النظر الى التاليفات المختلفة فدل
على انها مدركة باللمس والبصر وذهب ابو هاشم في احد قوليه الى مخالفته في ذلك محتجا عليه بانه لو ادرك لادرك
والمبصر التاليف الصفحة العليا من الجسم لادرك التاليف الصفحة التي تحتها ضرورة قيام التاليف الواحد بكل جزئين من الصفحتين
... قيل ... الصفحة العليا اي قائما بالصفحة التي تحتها ضرورة اتحاده ... ولقائل ان يقول على الجبائي
ان يقول ما المانع ان يكون ما ذكره من التفرقة عائدا الى اختلاف محاذيات الجوهر او الى اختلاف المجاورات
المتولدة للتاليف لا الى نفس التاليف ولا محيص عنه واما حجة ابي هاشم فلقائل ان يقول عليها اذا جوز قيام التاليف

واحد بجوهرين فما المانع من انقسامه ادراكا بحيث يكون مدركا من احد الطرفين دون الآخر وان سلم امتناع ادراك
التأليفات الواحد من وجه دون وجه ولكن لا نسلم ان التأليف بجواهر الصفحة العليا مع جواهر الصفحة السفلى مدرك
بل المدرك انما هو التأليف بجواهر الصفحة العليا بعضها مع بعض كل واحد مع الذي يليه من جوانبه من الصفحة العليا وتأليف
كل واحد مع الآخر بين كلا الطرفين ولا يختص عنه الآخر من حيث الاختلاف السادس ذهب اكثر المعتزلة الى ان الاشتراط
في تولد التأليف عن المجاورة رطوبة احد المجاورين ويبوسة الآخر ومنهم من شرط ذلك واحتج من قال بعدم الاشتراط
بثلث حجج الحجة الاولى انه لو كانت الرطوبة واليبوسة شرطا في ابتداء التأليف لكانت شرطا في دوامه كالمجاورة وهو ليس
كذلك بدليل الفصوص والصم واليواقيت ونحوها الحجة الثانية لو اشترطت الرطوبة واليبوسة في التأليف لحل الجوهرين
بالآخر لكانت صفة كل واحد من الجوهرين متوقفة على الثاني مع انها لا تتعداه وهو ممتنع الحجة الثالثة ان من اصل المعتزلة
ان كل عرض لا يتعدى حكمه الى غير محله فالبنية المخصوصة غير مشروطة فيه كالسواد والبياض ونحوهما وكل عرض يتعدى
حكمه الى الجملة التي محله منها كالعلم والقدرة ونحوهما فلا بد فيه من البنية المخصوصة وحكم التأليف لا يتعدى محله
فان التأليف الواحد قائم بجوهرين وحكمه ثابت لهما فلو شرط في التأليف الرطوبة واليبوسة والبنية المخصوصة لكان
على خلاف هذا الاصل ولمن قال بالاشتراط فقد احتج بان التأليف المتولد من المجاورة مما يصعب فكه وتجربته في
المجاور من غير رطوبة ولا يبوسة مما لا يتحقق فيهما هذا التأليف ويتحقق مع الرطوبة واليبوسة فيجد ان التأليف
معهما وجودا وعدما فكانت شرطا فيه وهذا تفريع منهم على ان التأليف غير المجاورة وانه متولد عنها او هو كما
على ما سبق وبتقدير تسليم ذلك جدلا فما ذكروه من الحجج مدخول اما الحجة الاولى فللنافين فلقائل ان يقول ما المانع
ان يكون ذلك شرطا في الابتداء دون الدوام كما في القدرة مع المقدور فان شرط تعلقها به عندكم قبل وجوده في
ابتداء وجوده ولا يشترط ذلك في دوامه واما الحجة الثانية فمن جملة المجاورة فانها مشروطة بالتأليف عندهم
ومع هذا فالمجاورة القائمة بكل واحد من الجوهرين لا يتعداه الى مجاوره واما الحجة الثالثة فلو لزم عليها ما لو
التي اشترطوا فيها البنية المخصوصة وهو تمام شرط ذلك فيما يثبت حكمه للجملة التي محله منها فبني على فاسد اصولهم من جواز
تعدي حكم العرض الى غير محله وهو محال وان سلم جواز ذلك ولكن ما المانع من اشتراط ذلك ايضا في بعض الاعراض
التي لا يتعدى حكمها محلها كما في التأليف ويكون ذلك مستثنى من الاعراض التي لا يتعدى حكمها محلها كما
استثنوا الاكوان من الاعراض التي لا يشترط فيها الحيوة حيث قالوا بكونها موجبة للاحوال دون غيرها من الاعراض
التي لا يشترط فيها الحيوة وايضا فانه كما امتنع قيام سواد واحد وجاز ذلك في التأليف الواحد عندكم فلا يمتنع اشتراط
الرطوبة واليبوسة في التأليف وان لم يشترط ذلك في غيره من الاعراض التي لا يتعدى حكمها محلها واما حجة القائلين بالاشتراط
وان كانت لازمة على اصول المعتزلة غير انه لقائل ان يقول ما المانع ان يكون سبب صعوبة التفكك لا لامر الرطوبة واليبوسة
بل لعدم خلق الله تعالى القدرة على ذلك في بعض الاجسام بحكم جري العادة او بان يخلق فيه تعالى في اجزاء الاجسام
اكوانا يخصصها بجهاتها اكثر مما يحاوله العبد بقدرته فلا يوجد فعل العبد لذلك وهذا لو تجاذب رجلان

حبلا بينهما وكان احدهما اشد من الآخر انجذب الحبل الى جهته وصار غالبا لا لاعتمادات الاضعف مع انها لو تفردت
لاستقلت بجذب الحبل الى ان تتفاوت في ذلك بسبب اختلاف الحاصل من التأليفات كما قال الجبائي الاختلاف السابع
ذهب الجبائي الى ان التأليفات مختلفة باختلاف الاشكال المؤلفة بها واختلاف جهاتها وقال ابو هاشم التأليفات
كلها متجانسة احتج الجبائي بان الناظر يدرك التفرقة بين اشكال الاجسام واختلافها ضرورة كما يدرك اختلاف
الالوان والطعوم والروائح وليس ذلك الا باختلاف التأليف ظاهرا او عند التساوي في التأليفات والتشابه
فيها لما اختلفت اشكالها واحتج ابو هاشم على التجانس بان اخص صفة نفس التأليف قيامه بمحلين وذلك مشترك
فيما بين جميع التأليفات فكانت متجانسة وهذه الحجج مدخولة اما حجة الجبائي فما ذكرناه على حجته في كون
التأليف مدركا باللمس والبصر ولا يخفى وجهه واما حجة ابي هاشم فمبنية على قيام التأليف الواحد بمحلين
وهو باطل بما سبق وان سلمنا ذلك جدلا الا انه لا مانع ان يكون التأليفات مختلفة وقد اشتركت في عارض لازم
لها وانما يثبت كون ذلك من اخص وصف التأليفات لو لم يكن التأليف مختلفة وامتناع كونها مختلفة متوقف
على كون ما ذكروه من اخص وصف التأليف وهو دور ممتنع الاختلاف الثامن ذهب الجبائي الى ان التأليف يجوز
وقوعه مباشرا بالقدرة ويجوز وقوعه متولدا عن المجاورة لان شرط التأليف بالقدرة جواز وقوعه دون ما يتولد
وليس التأليف كذلك لاستحالة وقوعه دون المجاورة المولدة له وما ذكره ابو هاشم فهو لازم لا يحل الا فرقا
في التوليد من اتفاق المعتزلة على ان المتولد من السبب لا يكون مباشرا بالقدرة الحادثة بدون توسط السبب غير انه
فاسد على اصولنا المتقدمة وبناء من ابطال كل ما تمسكوا به من الحجج **الفرع السادس** في الزمان وقد اختلف
الناس فيه فمنهم من قال انه لا وجود له اصلا ومنهم من قال انه موجود ثم اختلف القائلون بالوجود فمنهم من قال انه لا
وجود له في غير الاذهان ومنهم من قال انه موجود في الاعيان ثم اختلف القائلون بوجوده في الاعيان فمنهم
من قال انه جوهر ومنهم من قال انه عرض ومنهم من قال انه ليس بجوهر ولا عرض فاما القائلون بكونه جوهرا
فمنهم من قال انه مجرد غير باق ومنهم من قال انه باق غير مجرد وهو جرم الفلك واما القائلون بكونه عرضا
فمنهم من قال الزمان نسبة لموجود لم يزل ولا يزال الى ما ليس بازلي في قول ومنهم من قال انه مقارنة موجود لموجود
ومنهم من قال انه حركة الفلك ومنهم من قال انه مقدار الحركة الفلكية واذا اتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من
تحقيق الحق وابطال الباطل منها فنقول اما القائلون بوجود الزمان فقد زعموا ان العلم بوجود الزمان ضروري
وذلك لما استقر في الاذهان ووضح في النفوس من الزمان وتقسيم العقلاء له الى اعوام وشهور وايام ودقائق
ذلك مما لا يمكن معه منع وجود الزمان قالوا واذا ثبت انه موجود فيلزم ان يكون موجودا في الاعيان هو ان موجودات
الاعيان مضاف اليه لما يتناهى ولو لم يكن وجوده وجودا عينيا لما كان الوجود العيني فيه قالوا واذا ثبت انه وجود
عيني قال افاضل الفلاسفة هو مقدار الحركة الدورية الفلكية لا غير وبيان ذلك انا لو فرضنا حركتين متساويتين
في السرعة والبطوء وهما متفاوتان في الاخذ متساويتان في القطع فانا نعلم ان بين ابتداء كل واحدة منهما وانتهائها

امكان قطع مسافة وان ما بين ابتداء الحركة الاولى وانتهائها امكان قطع المسافة ازيد مما بين ابتداء الحركة الثانية
وانتهائها وهذا التفاوت في قطع المسافة حتى كانت المسافة المقطوعة بالحركة الاولى ازيد من مسافة الثانية منهما
فاذن هذه الامكانات الواقعة بين ابتداء الحركات وانتهائها مما يدخلها التقدير والتجزئة فانه مما يمكن تجزئتها
وتقدير بعضها ببعض فهي من المقادير وليس من غير المقادير المتصلة لمطابقتها الحركات المتصلة وما يطابق
المتصل متصل ثم قالوا وهذه الامكانات المتصلة التي بين ابتداء الحركة وانتهائها اما ان يكون هي نفس الحركة او المتحرك
او المحرك لها او المسافة او ما هو مقدار لاحد هذه الامور او حالة فيها لا جائز ان يكون هي نفس الحركة او حالة فيها
أ هو انا اذا فرضنا وقوع حركتين من الحركات فالامكان الذي بين ابتدائها وانتهائها متحد لا يختلف ومما يمكن ان يقع
فيه من الحركات المختلفة بالسرعة والبطء متفاوت ولذلك كانت متفاوتة في قطع المسافة ب ايضا لتشكل هذه الامكانات
قد يمكن فرض توهمه متقدما مع توهم وقوع الحركات ولو كان هو نفس الحركة لما كان كذلك ج ان هذه الامكانات لا توصف
بالسرعة والبطء بخلاف الحركات فلا يكون هي نفس الحركة والا كان متصفا بما لا يكون متصفا به وهو محال د هو ان
الامكان قد يكون متحدا وما يطابقه من الحركات متعددا والمتحد غير المتعدد وعلى هذا فقد بطل ان يكون الزمان شيئا
من الحركات ولا يلزم من كونه على التقضي والتجدد ومن كون الحركة كذلك ان يكون هو الحركة فانه لا مانع من اشتراك شيئين
مختلفين في عارض واحد ولا جائز ان يكون هو المحرك ولا المتحرك ولا المسافة ولا شيئا من الاجسام لانه ما من جسم
من الاجسام الا ويمكن فرضه باقيا مع تجدد هذه الامكانات وتعاقبها والمتجدد غير ما ليس متجددا فان قيل كل جسم فهو
موجود في الزمان وما شاهدناه من وجود الاجسام ليس غير الفلك فكان هو الزمان فهو خطا لانه ليس كل جسم في الفلك
فان الفلك من جملة الاجسام وليس هو في نفسه وبتقدير ان يكون كل جسم في الفلك وكل جسم في الزمان فليس في
هذه الصفة لهما ما يوجب الاتحاد بينهما ولا الاختلاف فانه على نمط الشكل الثاني من موجبتين وهو غير منتج فاذن لا بد
وان يكون مقدارا لاحد هذه الامور او حالا فيها وليس هو مقدار الحركة ولا المتحرك والا كان ما هو متفاوت
لغيره في مقدار متفاوتا له في قطع المسافة ولا هو مقدار المسافة والا لما تفاوتت الحركة السريعة والبطيئة مع اتحاد
المسافة في هذا الامكان وهو محال كيف وان هذا الامكان مما يمكن فرض توهمه مع عدم توهم كل ما يفرض من هذه
الامور وكذلك كل ما يفرض لها في الاحوال فلا يكون شيئا منها لما تحقق قبل ولان هذه الامكانات على التقضي
والتجدد وكل ما يفرض من هذه الامور باق غير متجدد والمتجدد غير ما ليس متجددا ولا جائز ان يكون هو نفس ما يقع
التفاوت بين الحركات من السرعة والبطء المتفاوتة الاجزاء والقطع فاذن ليس هو الا مقدار الحركة وهو ما يطابق
الحركة ويقع فيه وهو مساوق لها في الوجود وهو على التقضي والتجدد وبين كل جزئين منه مقدار وهو نهاية الزمان
ومقطعه وهو ما يتصل به الماضي بالحال وليس بجوهر لانه لو كان جوهرا لم يخل اما ان يكون من الجواهر المحسوسة او لا
من المحسوسة فان كان الاول خرج عن ان يكون فيه الجوهر المحسوس والزمان فيه الجواهر المحسوسة وان كان محسوسا فلا بد وان
يكون في زمان فان كان في زمان فهو محال وان كان في غيره لزم التسلسل فقد ثبت ان الزمان عرض ومن جملة الاعراض

مقدار

مقدار ومن المقادير متصل ومع اتصاله على التقضي والتجدد فهو احد انواع الكم وبطل كل ما قيل من المذاهب
فيه واعلم ان هذا هو اشبه ما قيل في الزمان ومع هذا ففيه نظر اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان المفهوم من الزمان
امر وجودي وما ذكرتموه من دعوى الضرورة اما ان يدعو العلم الضروري بوجود مفهوم الزمان او بمفهوم الزمان
فان كان الاول فهو غير مسلم وان كان الثاني فهو مسلم لكن لا يلزم ان يكون وجوديا لان العلم بالمفهوم امر اعم من
ان يكون وجوديا ثم الدليل على انه غير وجودي وجهان الاول انه لو كان موجودا فهو اما واجب او ممكن لا جائز ان يكون
واجبا والا لما كانت ابعاضه على التقضي والتجدد وان كان ممكنا فاما جوهر او عرض لما سبق من الحصر لا جائز
ان يكون جوهرا لما ذكرتموه ولا جائز ان يكون عرضا والا فلا بد له من موضوع وذلك الموضوع لا بد وان يكون جوهرا
او قائما بالجوهر وذلك اما محسوس او غير محسوس فان لم يكن محسوسا استحال ان يعبر به الزمان الذي هو ظرف
المحسوسات وان كان محسوسا فجميع الجواهر المحسوسة في الزمان ونسبة الزمان اليها نسبة واحدة وعند ذلك
فاما ان يكون قائما بكلها او ببعضها الاول محال لان الزمان الحاضر متجدد وقيام المتحد بالمتعدد محال وان كان
الثاني فليس قيامه بالبعض مع اتحاد النسبة اولى من البعض الثاني والخصم مذهب الفلاسفة هو انه لو كان
الزمان موجودا فاما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان منقسما فاما ان يوجد بجميع اجزائه معا او لا
يوجد منه في الحاضر الا البعض الاول محال والا كان الماضي مجتمعا مع الحاضر وهو ممتنع وان كان الثاني فذلك البعض
اما ان يكون منقسما او غير منقسم فان كان الاول عاد التقسيم وهو ممتنع وان كان الثاني فهو محال على اصلهم لان
الزمان مطابق لاجزائه لاجزاء الحركة والحركة مطابقة باجزائها لاجزاء المسافة واجزاء المسافة عندهم متجزئة الى غير النهاية
والمطابق للمطابق للمتجزئ لا بد وان يكون متجزئا وهذه المحالات انما لزمت من القول بوجود الزمان فلا وجود له
وعلى هذا فلا بعد في قول القائل ان الزمان هو ما يقدره المقدور ويفرضه الفارض من مقارنة موجود لوجود
وما يعنيه من العوارض وهو ما يعبر عنه بقولهم كان كذا في وقت طلوع الشمس او غروبها الى انه قارن وجوده طلوعها
وغروبها وان سلمنا انه موجود ولكن ما المانع ان يكون وجوده في الاذهان لا في الاعيان وقولهم ان موجودات
العالم واقعة فيه ان عنيتم به انه صفة لها ومقارن لوجودها او بمعنى انه ظرف لها فالاول مسلم ولكن لا يلزم من مقارنة
الموجودات العينية ولا من كونه صفة لها ان يكون وجوديا فانه لا امتناع في مقارنة الموجودات للصفات العدمية
واتصافها بها والثاني محال ولا يلزم من اضافتها الى الزمان نفي ان يكون الزمان ظرفا لها ولهذا فانه يصح قول القائل زيد
في الدار والحصير وان لم يكن ذلك السطح في الدار وان سلمنا انه موجود عيني فلا نسلم انه مقدار الحركة وما ذكرتموه من الامكانات
التي بين ابتداء الحركات وانتهائها فلا نسلم انه امر وجودي بل عدمي فان حاصله يرجع الى امكان قطع المسافة بالحركة والامكان
وصف عدمي على ما سبق تقريره وقولهم انه يمكن تقدير بعضه ببعض غير مسلم وقولهم ان ما بين ابتداء الحركة السابقة
وانتهائها من الامكان اكثر مما بين ابتداء الثانية وانتهائها ليس كذلك بل التفاوت بالزيادة والنقصان انما هو عائد الى
المسافة التي يمكن قطعها بالحركة ان كانت المسافة متفاوتة او الى السرعة والبطء ان كانت المسافة متحدة وعلى هذا فلا نسلم انه يمكن

فرض التفاوت مع قطع النظر عن التفاوت في المسافة والبطوء والسرعة ليصح ما ذكروه **الفرع السابع** في الثقل
والخفة والاعتمادات واحكامها ويشتمل على ثلثة فصول ا في تحقيق معنى الثقل والخفة ب في تحقيق معنى
الاعتمادات ج في الاختلاف بين المعتزلة في احكام الاعتمادات ومناقضتهم فيها **الفصل الاول** في تحقيق
معنى الثقل والخفة اما اصحابنا فقد اختلفوا فيهما فمنهم من قال الثقل ليس عرضا زائدا على نفس الجوهر بل ثقل الجوهر
نفس وجوده وان كل جوهر ثقيل ولا يتصور التفاوت بين الجواهر الفردة في الثقل وان ما يجد من التفاوت في
الثقل بين الاجسام المركبة فعائد الى كثرة اجزاء الثقيل وقلتها في الخفيف وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق واكثر اهل
ومنهم من صار الى ان الثقل والخفة من الاعراض الزائدة على نفس الجوهر كالقاضي ابي بكر ومن نصر مذهبه وهو مذهب
المعتزلة والفلاسفة وهو الاظهر وحجتهم انا لو ملأنا اناء بعينه ماء ووزناه ثم فرغنا الاناء وملأناه زيبقا
فانا نجد زيادة الزيبق على الماء في الثقل باضعاف كثيرة ربما يزيد على عشرين مرة مع تساوي اجزائهما عددا لضرورة
اتحاد الحاصر لهما ولو تساوت اعداد الجواهر في الثقل لما كان كذلك فعلم ان الثقل والخفة من الاعراض الزائدة على
نفس الجوهر فان قيل ما نجده من التفاوت بين الماء والزيبق في الثقل والخفة انما هو راجع الى كثرة اجزاء الزيبق
وقلتها في الماء بسبب انضمام اجزاء الزيبق وتراصها وتخلخل اجزاء الماء وانفراج بعضها عن بعض ويدل على ذلك
انا لو جمدنا الماء فانه ينحط عن فم الاناء بسبب انكثاره وانضمام اجزائه بعضها الى بعض ولهذا فانا لو ملأنا الاناء ماء
لم نجد بين الماءين تفاوتا في الماء ومع التساوي بينهما في التخلخل والانكثار وكذلك لو ملأنا الاناء زيبقا من قلنا هذا
بناء منكم على امكان الخلاء وهو ممنوع على ما سبق وان سلمنا امكان تحقق الخلاء ولكن ما المانع ان يكون نقصان
الماء عن فم الاناء بالجمد لنقصان بعض اجزائه اما بانعدام ما تخلخلها او بسبب انعطاف الهواء لها فان قيل لو كان ذلك بسبب
نقصان بعض اجزائه لظهر ذلك في التفاوت في الوزن وليس كذلك فان وزن الماء لا يزيد على وزنه بعد جموده قلنا
ولو كان التفاوت بين الاجسام في الثقل والخفة بسبب التخلخل والانفراج فنحن نعلم ان الاناء المفروض اذا ملأناه زيبقا
وملأناه بعد ذلك ماء ان ثقل الزيبق يزيد على الماء باضعاف ما زادت على عشرين ولو كان ذلك لكثرة الاجزاء في الزيبق
واكثارها وقلتها في الماء بسبب الانفراجات التي بينها للزم ان يكون اجزاء الزيبق اكثر من اجزاء الماء بعشرين ضعفا
وعلى حسب زيادة اجزاء الزيبق يكون زيادة الفرج في الماء على اجزائه ويلزم من ذلك ان يكون الفرج بين اجزاء الماء
يزيد على اجزاء الماء بعشرين ضعفا او يزيد ولو كان كذلك للزم ان نرى الاحياز التي لا ماء فيها في الاناء المفروض مملوءا
اكثر من الاحياز المشغولة بالاجزاء المائية وذلك مع كونه خلاف المحسوس الشاهد **الفصل الثاني** في تحقيق معنى الاعتمادات
وقد اختلف بعض المتكلمين فيه فذهب اصحابنا الى نفيه كالاستاذ ابي اسحق وغيره وذهب القاضي ابو بكر وكثير من اصحابنا
والمعتزلة الى اثباته وهو ما نحسه من المدافعة والممانعة والميل في الجهات المختلفة في كل جسم فان من حمل حجرا ثقيلا فانه يجد
في نفسه من الحجر ميلا الى جهة السفل وكذلك ايضا لو تجاذب اثنان حبلا فان كل واحد يجد من نفسه ميلا الى خلاف
ميله الى خلاف جهة جذبه وعلى حسب التساوي في الاعتمادين والترجيح لاحدهما يكون التفاوت بينهما حتى لا ينجذب الحبل الى جهة

آخر او الغلبة لاحدهما حتى يتحقق الانجذاب في جهة دون جهة الآخر وهذا المحسوس لكل عاقل لا سبيل الى جحده
ولو ساغ انكاره مع كونه محسوسا لساغ انكار ما يحس من حرارة الجسم وبرودته وسواده وبياضه الى غير ذلك من الاعراض
المحسوسة وهو محال وهذا هو الحق وعليه فالاعتماد اذا تحقق معنى الاعتماد وثبت انه عرض زائد على الجسم فان كل جسم له
ست جهات وعلى هذا فيمكن ان يكون له بحسب كل جهة اعتماد فيكون الاعتمادات ستا وعند هذا فقد اتفق
اصحابنا القائلون بالاعتمادات ان الاعتمادات لا يختص الاجسام بها او لجواز ها المختص بها لذلك
انما هو الاكوان والاعتمادات زائدة على الاكوان ويدل على ذلك ان الاكوان لا تخرج عن الحركة والسكون والاجتماع
والافتراق كما سبق وليس ما نحس من الاعتماد شيئا من ذلك وعلى هذا فلا يلزم اختلاف الاعتمادات بسبب اختلاف
الاحياز لعدم تأثيرها فيها ثم اختلفوا فمنهم من قال الاعتماد في كل جهة هو غير الاعتماد في الاخرى وانها متضادة
ولا يتصور قيام اعتمادين بجسم واحد بالنسبة الى جهتين حتى يكون الجوهر الواحد ثقيلا خفيفا معا ولا بالنسبة
الى جهة واحدة اذ هما مثلان والمثلان ضدان ايضا على ما يأتي وعلى هذا فالاعتماد اعم من الثقل والخفة فكل ثقيل
وخفيف معتمد وليس كل معتمد ثقيلا وخفيفا ومنهم من قال الاعتماد في كل جسم واحد وان اختلف اسماؤه وان
التعدد انما هو في التسمية دون المسمى فالاعتماد بالنسبة الى جهة السفل يسمى ثقلا وبالنسبة الى جهة العلو يسمى
خفة وعلى هذا يجوز اجتماع الاعتمادات الست في جسم واحد من غير تضاد وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا هو
الاشبه باصول اصحابنا القائلين بالاعتمادات فانا لو قلنا بتضاد اعتمادات مع تعددها لما اجتمعت وقد اجتمعت
وبيانه من وجهين ا ان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس فيه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ولو دفعه
غيره الى جهة السفل فانه يحس منه اعتمادا الى جهة فوق وميلا مقابلا لما اليها ب انه لو تجاذب اثنان حبلا كل واحد
الى جهة على التساوي فان كل واحد يحس في الحبل اعتمادا الى خلاف جهته ولو كانت الاعتمادات متعددة متضادة
لما كان كذلك هذا ما ذكره الاصحاب واما نحن فنقول لو قال قائل ان الاعتمادات متعددة مختلفة من غير تضاد
لما كان ذلك ممتنعا وليس القول بذلك مع الاحساس في كل جهة باعتماد بابعد من القول باتحاد الاعتماد وعود الاختلاف
الى التسمية مع الاحساس باعتمادات في الجهات المتقابلة كما حققناه واما المعتزلة فلهم في الاعتمادات تفاصيل واختلافات
مبنية على اصول لا بد من افرادها بفصل وذكر مناقضتهم [illegible] **الفصل الثالث** في الاختلافات بين المعتزلة
في احكام الاعتمادات ومناقضتهم فيها الاختلاف الاول في تضاد الاعتمادات وقد اتفقت المعتزلة على ان
الاعتمادات منقسمة الى اعتمادات لازمة طبيعية وهي اعتماد الثقيل في جهة السفل والخفيف في جهة العلو والى اعتمادات
مجتلبة وهي اعتماد الثقيل في جهة العلو عندما اذا رمي الى جهة فوق او جذب واعتماد الخفيف في جهة السفل عند
ما اذا حرك اليها او الى غير ذلك من الجهات وعند هذا اختلفوا فقال الجبائي ومن نصر مذهبه الاعتمادات
كلها متضادة وقال ابو هاشم لا تضاد بين الاعتمادات اللازمة والمجتلبة وهل تتضاد الاعتمادات اللازمة بعضها
مع بعض وكذلك الاعتمادات المجتلبة فقد اختلف قوله فيها فتارة قال بالتضاد وتارة قال بعدمه

بان قال الحركتان في الجهتين متضادتان فكذلك الاعتمادات في الجهتين واحتج ابو هاشم على امتناع التضاد بين الحركات
اللازمة والمجتلبة بما ذكرناه من جذب الحجر الى فوق وعلى امتناع التضاد بين الحركات المجتلبة بما ذكرناه من صورة
الحبل المجذوب من طرفيه وتقريره بما سبق واما الحق فنقول ما ذكروه في انقسام الاعتمادات فمبني على فاسد اصولهم
في الاقتضاء الطبيعي وقد ابطلناه بل الاعتمادات كلها اعراض متجددة يخلقها الله تعالى واما احتجاج الجبائي
فحاصله راجع الى دعوى العلم الضروري بالتضاد بين الحركات والاعتمادات من غير دليل وكانت فاسدة ثم كيف وانه لو قال قائل
ان الحركة موجبة لتخصيص الجوهر بالحيز على ما سبق فلو اجتمع في الجوهر الواحد حركتان في جهتين لكانت كل واحدة
مخصصة له بتلك الجهة ويلزم منه ان يكون الجوهر الواحد في حالة واحدة في حيزين مختلفين وهو ممتنع وعند ذلك
فان لم يبين ان الاعتمادات كالحركات في هذا المعنى لم يلزم التضاد كما لزم في الحركات والبيان مما لا سبيل اليه
لكان ذلك منقدحا واما ما ذكره ابو هاشم فهو لازم على اصول المعتزلة وعلى كل من قال بتضاد الاعتمادات
الاختلاف الثاني في بقاء الاعتمادات فذهب الجبائي ومن تبعه الى ان الاعتمادات غير باقية من غير تفصيل
وقال ابو هاشم ما كان منها لازما فهو باق وما كان منها مجتلبا فغير باق واحتج الجبائي بحجتين الاولى انه قال
لو بقي الاعتماد اللازم في جهة السفل لبقي الاعتماد المجتلب فيها وذلك عندما اذا تحامل الانسان على حجر ثقيل
في جهة السفل فلو وجب فيه اعتماد سفلي مجتلب لان الاعتماد المجتلب فيها مشارك للاعتماد اللازم في اخص
اوصافه وهو كونه اعتمادا في جهة السفل والمشاركة في الاخص وصف النفس عند ابي هاشم القائل بالتفصيل
موجبة للاشتراك فيما عداه الحجة الثانية انه قال ما دل الدليل على استحالة بقائه من جملة الاعراض كالاصوات
وغيرها لم يفرق فيه بين ما هو مقدور لنا وما هو غير مقدور لنا فكذلك في الاعتمادات واحتج ابو هاشم
بحجتين ايضا الاولى انه قال الدليل الدال على بقاء الالوان والطعوم وكونها شاهدة الاستمرار والاتصال
وهو بعينه متحقق في الاعتمادات اللازمة الثانية انه قال الثقيل اذا حلت فيه اعتمادات علوية فانا نعلم عوده
هاويا ولو لم يكن الاعتمادات السفلية باقية لما عاد هاويا وهذه الحجج وان كانت مبنية على اصولهم الفاسدة
فلا بد من التنبيه على فسادها اما الحجة الاولى للجبائي فحاصلها راجع الى التمثيل بين الاعتماد اللازم والمجتلب
من غير دليل قوله ان المجتلب مشارك للازم في اخص اوصافه قلنا وما المانع ان يقع اخص اوصاف اللازم كونه
اعتمادا سفليا لازما وبتقدير المشاركة له في اخص اوصافه لا يلزم الاشتراك في كل صفة والا لما وقع التمايز
بين متماثلين اصلا وبتقدير التسليم لذلك فحاصله راجع الى تخطئة الخصم في احد قوليه ضرورة تصويبه في
القول الآخر وعند تعذر الجمع فليس التخطئة في احد القولين والتصويب في القول الآخر اولى من العكس وعلى
هذا فلو قال الخصم الخطأ في قولي باستحالة بقاء المجتلب يخرج الدليل المذكور عن ان يكون حجة واما الحجة الثانية
فحاصلها ايضا راجع الى التمثيل من غير دليل والجمع بين صورتين فيما ثبت لاحدهما من غير دليل جامع فلا يقبل واما
الحجة الاولى لابي هاشم فهي مبنية على فاسد اصولهم في بقاء الالوان والطعوم وقد ابطلناه كيف وانها لازمة على

ابي هاشم في الاعتمادات المجتلبة اذ هي شاهدة الاستمرار كشاهدة اللازمة واما الحجة الثانية فمبنية
ايضا على ان عود الحجر هاويا الى جهة السفل انما هو بالاعتماد السفلي وليس كذلك بل انما ذلك بخلق الله تعالى
الحركة السفلية من غير تأثير للاعتماد السفلي فيها وبتقدير تسليم توقف الحركة السفلية على الاعتماد السفلي
فما المانع من تجدده في كل وقت بخلق الله له كسائر الاعراض وعند ذلك فما وجدت الحركة السفلية عند عدم
الاعتماد السفلي لا يلزم ان يكون باقيا الاختلاف الثالث في اشتراط الرطوبة واليبوسة في الاعتمادات والذي
ذهب اليه ابو هاشم انه اشترط في الاعتماد اللازم الرطوبة اذا كان سفليا واليبوسة اذا كان علويا دون الاعتمادات
المجتلبة وخالفه الجبائي في ذلك ولم يشترطوا الرطوبة واليبوسة في شيء من الاعتمادات وهو الحق احتج ابو هاشم
بانه ما من شيء من ذوات الاعتمادات اللازمة السفلية من الاحجار وغيرها الا اذا اوقدت عليه النار مدة
ولا بد وان يتكلس او يذوب والتكليس يدل على تفرق ما كان فيه من الرطوبة والاذابة دليل الرطوبة السابقة
حالة الجمود كالجليد المذاب بالنار وغيرها وهذه الحجة مدخولة من وجوه الاول ان لقائل ان يقول لا نسلم
ان كل سفلي اذا اوقدت عليه النار لا بد وان يتكلس او يذوب بدليل اليواقيت وان سلمنا ذلك ولكن
لا نسلم دلالة ذلك على سابقة الرطوبة واما في التكليس فلا نسلم انه لا يكون الا بتفرق الرطوبة بل بازالة
التاليف والانفصال بعد الاتصال بما يخلقه الله تعالى من الاكوان فيه وبعد مدة واما الاذابة فقد قال
الاستاذ ابو اسحق وغيره لا نسلم ان المذاب بعد الاذابة رطب بل هو باق على يبسه وليس انكار الرطوبة مع الميعان
باصعب من دعوى الرطوبة في الاحجار المحسوس يبوستها فان قيل لا معنى للرطوبة الا معنى اذا قام بالجسم
سهل به قبول ذلك الجسم للتشكل بشكل غيره والحجر بعد اذابته كذلك قلنا فيلزم على هذا ان لا يكون الاحجار
الصلبة المحسوسة الصلابة رطبة اذ ليست على هذه المثابة وان سلمنا ان الحجر بعد الاذابة رطب ولكن ما المانع من ان
يكون الرطوبة متجددة بها احدثها الله بحكم جري العادة فلا يكون ذلك دليلا على كونها سابقة وان سلمنا ذلك ولكن
ما ذكروه غير مطرد في الاحجار المكلسة التي لو وقد عليها النار مددا لم تتكلس حتى يفرق رطوبتها باعترافه
فانه من ذوات الاعتمادات السفلية اللازمة بل لا تحصل الرطوبة فيها بموافقة منه كيف وانه قد نقض اصله
في التاليف حيث انه قال لا يشترط الرطوبة في التاليف لانه لا يتعدى حكمه محله والاعتماد السفلي اللازم كذلك
فالقول باشتراط الرطوبة والفرق تحكم لا حاصل له على انه لو قيل له ما الفرق بين الاعتماد السفلي اللازم وبين المجتلب
حتى شرطت الرطوبة في اللازم دون المجتلب لم يجد اليه سبيلا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على اشتراط الرطوبة
في الاعتماد اللازم السفلي لكنه لم يدل على اشتراط اليبوسة في الاعتماد اللازم العلوي الاختلاف الرابع في سبب
طفو الخشبة على الماء ورسوب الحديد فيه وقد اختلف الجبائي وابنه في ذلك فقال الجبائي سبب طفو الخشبة
تخلخل اجزائها وتعلق الهواء الصاعد بها وسبب رسوب الحديد وغيره اندماج اجزائه وعدم تشبث الهواء
به وقال ابو هاشم بل سبب ذلك انما هو ثقل احد الامرين وخفة الآخر في نفسه ولا اثر للهواء في ذلك ويلزم

على الجبائي رسوب الذهب في الزيبق وطفو الفضة عليه مع جلاء تخلخل اجزاء الفضة وخرق الهواء لها اقرب
الهواء عنده صاعد بطبعه والخشب راسب بطبعه وكان يلزم من ذلك ان لا يمتنع رسوب الخشبة لانفصال الهواء
منها صاعدا ويلزم على ابي هاشم ما لو اخذت قطعة من حديد او غيره ووضعت على الماء فانها ترسب فيه ولو
طولت ورققت اجزاؤها كالطبق ووضعت على وجه الماء فانها لا ترسب مع التساوي في الثقل والحجم
كذلك لو وضعنا خشبة وزنها الف رطل مثلا على الماء فانها لا ترسب فيه ولو القينا عليه وزن خشبة من
حديد او غيره فانه يرسب فيه مع ان الطافي اثقل من الراسب اضعافا مضاعفة وعلى هذا فالحق ما ذهب اليه
اهل الحق ان الطفو انما هو بسبب كون تخلقه الله تعالى موجبا لتخصيصه بحيزه والرسوب بسبب حركات يخلقها الله
تعالى في الراسب وما يتأتى في اجزاء الماء بحكم جري العادة كما يخلق الري عقيب الشرب والشبع عقيب الاكل ونحوه
الاختلاف الخامس في اعتماد الهواء فالذي صار اليه الجبائي ان اعتماد الهواء لا الى جهة علو وصار ابو هاشم الى
انه ليس له اعتماد لا الى جهة علو ولا الى سفل وان وجد له اعتماد فلا يكون الا مجتلبا بسبب محرك ويلزم على الجبائي انه
لو كان الهواء متصعدا لما طفت الخشبة على الماء لانفصال الهواء عنها صاعدا ولا رسب عن طفوها
عن لبث الهواء بها ويلزم على ابي هاشم ما لو وضع الزق المنفوخ الممتلئ هواء في الماء وقسر ولبث تحته
فان الهواء يشق الماء ويفرق اجزاءه صاعدا بل لو تعلق الغاطس عن الزق في قعر الماء لتحرك صاعدا حاملا له الا ان يكون
الثقيل من قعر الماء بقدر ثقله به وليس ذلك الا بسبب ما فيه من الهواء والحق في ذلك ان الهواء ان تحرك او سكن
انما هو بسبب خلق الله تعالى فيه الحركة والسكون كما ذهب اليه اهل الحق وليس ذلك طبيعيا له الاختلاف السادس
في ان الاعتماد هل يولد شيئا ام لا فالذي صار اليه الجبائي ان الاعتماد لا يولد شيئا لا حركة ولا سكونا بل المولد
للحركة والسكون انما هو الحركة وقال ابو هاشم الحركة والسكون لا يتولدان من غير الاعتماد وقال ابو اسحق بن عياش من
البصريين الاعتماد يولد الحركة والسكون بعد الحركة ايضا احتج الجبائي بان قال الذاهب الى جهة فانه لا يتحرك
مهما لم يتحرك يد الرامي في جهة دفع الحجر وعند ذلك فلو جاز ان لا يكون حركة يده مولدة لحركة الحجر مع اطراد العادة
بتعقب حركة الحجر حركة اليد لجاز ان لا يكون النظر مولدا للعلم بالمنظور فيه مع تعقبه له واحتج ابو هاشم بحجتين
الحجة الاولى انه قال لو فرضنا خشبة يمكن نصبها قائمة على راسها منفردة فنصبت مدعومة بعمود ونحوه وازيل الاعتماد
بحيث لو اعتمد عليها معتمد في جهة العمود لما تحركت ولو زال عنها العمود فانها تتحرك في الحالة الثانية من وجود
الاعتماد وزوال العمود على التعاقب وان لم يتحرك المعتمد في جهته وذلك مما يدل على ان الحركة تولدت من الاعتماد
لا غير الحجة الثانية ان المعتمد على الحجر بيده ان لا يتحرك يده الا بعد حركة الحجر فانه لم يدفع الحجر عن حيزه يمتنع اشتغال
يد المعتمد الى حيز الحجر لاستحالة التداخل واذا لم تكن يد المعتمد تكون سابقة على حركة الحجر والاعتماد لكون متقدما
وما يجري المتولد وهو السبب لا بد وان يكون متقدما على المسبب فكان ما منه تولد حركة الحجر نفس الاعتماد المتقدم
لا نفس الحركة المتاخرة وما هو حجة المذهبين هو دليل ابن عياش في القول بتولد الحركة عن الاعتماد وعن الحركة والعلم

ان هذا

ان هذه الاختلافات فيما بينهم متفرعة على القول بالتولد وقد ابطلناه غير انا لو سلمنا لهم صحة التولد لما تم لهم
في حججهم باصولهم فنقول اما حجة الجبائي فلقائل ان يقول لئن كان حركة الحجر متعقبة لحركة يد الرامي عادة فهي متعقبة
للاعتماد بحكم العادة وليس القول مع ذلك بتولد حركة الحجر عن حركة يد الرامي اولى من القول بتولدها عن اعتماد يده
فان قال الجبائي اضافة التولد الى الحركة لانه ضرورة استقلالها بالتوليد منها من غير اعتماد بخلاف الاعتماد
فانه لم يثبت استقلاله بتوليد الحركة في صورة من الصور وبيانه ان من حرك يده فحركة يده مقدورة له مباشرة
بالقدرة غير متولدة من شيء ويلزم من حركة يده حركة ما عليها من الشعر والاظفار والشعر والاظفار لا حياة فيها
فلا يتعدى اليها حكم القدرة واذا لم يكن متحركة بالقدرة مباشرة بها لزم ان يكون متولدة من الحركة المباشرة
بالقدرة فلقائل ان يقول وان سلمنا جدلا على اصلكم انه لا حياة في الشعور والاظفار وانها غير مباشرة بالقدرة
ولكن لا يلزم ان يكون متولدة عن الحركة المقدورة بل امكن ان يكون متولدة عن اعتماد اليد وما اعتمد عليها من اتصل بها
من الشعر والاظفار بسبب اتصالها بها وان سلمنا استقلال الحركة بالتولد منها في هذه الصورة فالاعتماد ايضا
قد استقل بتولد الحركة على اصل الجبائي حيث قال الحجر المرتفع لا يستبعد له سكون في نهاية الهوي بعد ذلك
والموجود حالة المكث ليس هو الحركة بل الاعتماد فحركة الهوي على هذا يجب ان يكون عنده متولدة من الاعتماد
واما الحجة الاولى لابي هاشم فلقائل ان يقول الامر وان الخشبة حركتها عند زوال العمود بدون حركة المعتمد
الدافع لها واما الحجة الثانية فلقائل ان يقول الامر ان حركة يد المعتمد لا يكون الا بعد حركة الحجر لكن حركة الحجر
مرتبة على حركة يد المعتمد وهذا صح ان يتحرك يده فتحرك الحجر ولا يصح ان يتحرك الحجر فتحرك يده واذا بطلت
حجة المذهبين فقد بطلت حجة مذهب ابن عياش على ما لا يخفى الاختلاف السابع اختلف الجبائي وابنه في الحجر
المقسور الى جهة العلو اذا عاد هاويا الى اسفل فقال الجبائي بناء على اصله ان الحركة لا يتولد من غير الحركات
حركة هاويا متولدة من حركة الصاعدة وقال ابو هاشم بناء على اصله ان تولد الحركة لا يكون الا من الاعتماد ان
ان تولد حركته هاويا من الاعتماد اللازم السفلي وهذا الاختلاف ايضا بينهما متفرع على القول بالتولد وقد
ابطلناه وابطلنا حجة كل واحد منهما على معتقده ولكن لا بد من مناقضتهم فيما نحن فيه اما الجبائي فيلزمه من
القول بامكان تولد حركة الهوي من الحركة الصاعدة هوي الحجر عند ابتداء الحركة الصاعدة متولدة عنها او لا
ينتهي الحجر المقسور بالحركة الى اكثر من منتهى الحركة الاولى فانه ليس تولد الحركة السفلية من الحركة الاخيرة الصاعدة اولى
من الاولى وهو خلاف الحس وايضا فان كل حركة من الحركات المتعاقبة صعودا متولدة مما قبلها على اصله ويلزم
من ذلك ان يتولد من كل حركة صاعدة الى غير النهاية وغاية القول انه لا يتولد عن الحركة الاخيرة الا حركة هاوية وذلك منها
تحكم من غير دليل واما ابو هاشم فيلزمه في تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم ما يلزم الاب في القول بتولدها
عن الحركة صعودا فانه اذا كان تولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم فهلا تولدت عنه في ابتداء حركة صعود الحجر
وايضا فان الاعتمادات المتعاقبة المختلفة في جهة العلو كل واحد منها متولد عما قبله وعنده ان لو قيل ان الاعتماد

من تولد كل اعتماد عن اعتماد قبله لما وجد الحجر المرمي به متصعدا في الهواء ولم يختص الاعتماد الاخير منها بعدم التولد
منه دون ما قبله لم يجد الى دفعه سبيلا فان قيل انما لم يتولد الحركة السفلية عن الاعتماد اللازم السفلي
في ابتداء الحركة صعودا لكونه مغلوبا بالقوة للاعتمادات المجتلبة وانما انقطع التولد عن الاعتمادات المجتلبة في جهة العلو
لضعفها في آخر الامر بمدافعة الهواء الراكد لها ومقاومته لها الى نفوذه فيه بحيث يضعف عن الاعتماد اللازم السفلي
ويقوى عليه فيتولد عنه الحركة السفلية قلنا هذا انما يلزم ان لو امتنع الخلاء في مسافة الحركة صعودا او لا
الخلاء فلا مانع ولا اتفاق وان سلمنا امتناع الخلاء ولكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كان الهواء راكدا او متحركا الى
جهة السفل والا فبتقدير كونه متحركا الى جهة العلو موافقا في اعتماده للاعتمادات المجتلبة فلا ممانعة ولا
مدافعة فان قيل وان لم يكن ذلك بسبب مدافعة الهواء الا ان ما يتولد عن كل واحد من الاعتمادات المجتلبة يكون
اضعف مما تولد عنه وهلم جرا فانما يحصل ضعف آخر الاعتمادات المجتلبة بالنسبة الى اولها الى ان يتفوق ويترجح
عليها الاعتماد اللازم فيتولد الحركة السفلية عنه قلنا اذا كان كل اعتماد تولد عن اعتماد يكون اضعف مما تولد
عنه فما المانع ان يكون الاعتمادات اللازمة ايضا غير باقية بل متجددة وبعضها متولد من البعض وعلى هذا
فاذا كان اول الاعتمادات المجتلبة مترجحا على ما في الحجر المرمي صعودا من الاعتماد اللازم السفلي فيجب ان يكون
ما يتولد عنه ايضا مترجحا على ما يتولد من الاعتماد اللازم وهلم جرا وبعد ذلك فلا يتحقق ضعف الاعتماد المجتلب
بالنسبة الى الاعتماد اللازم وان قيل بان الاعتماد اللازم باق غير متجدد كتجدد الاعتمادات المجتلبة فعلى ما
فيما تقدم من الاختلاف لسلمنا قال اكثر المعتزلة انه يمتنع ان يكون بين صعود الحجر المرفوع في جهة العلو الى منتهاه
وبين هويه زمان سكون محتجين على ذلك بانه لا موجود في الحجر غير الاعتماد اللازم والاعتماد المجتلب واحد منهما
يولد الحركة الفوقية والاخر الحركة السفلية وليس فيهما ما يتولد عنه السكون فلا سكون وقال الجبائي لا
استبعد ذلك وربما احتج من نصر مذهبه بان الاعتمادات المجتلبة في جهة العلو اذا غلبت الاعتماد اللازم
في جهة السفل تولد منها الحركة العلوية ولا تزال كذلك الى ان تساوي الاعتمادات المجتلبة اللازم ثم تضعف
عنها فيعود الحجر هاويا وفي حالة رجحان المجتلب يكون تولد الحركة العلوية وبعد رجحان الاعتماد اللازم يكون
تولد الحركة السفلية وفيما بين ذلك يجب القول بالسكون لاستحالة تولد الحركة العلوية من الاعتماد المجتلب
والحركة السفلية عن الاعتماد اللازم ضرورة التساوي وهذا الاختلاف وان كان مبنيا على فاسد اصولهم في
القول بالتولد وقد ابطلناه غير انه لا بد من مناقضة حججهم على ما يقتضيه اصولهم فنقول اما حجة النفاة فلقائل
ان يقول وان سلم انه لا موجود يمكن التولد منه غير الاعتمادين اللازم والمجتلب ولكن ما المانع عند المساواة منهما
من تولد السكون عن احدهما اما اللازم او المجتلب واذا كان احدهما مترجحا كان المتولد عنه الحركة ولما احتج الجبائي
وان كانت لازمة للنفاة من المعتزلة غير انه يلزم من ذلك ان يكون السكون متولدا من احد الاعتمادين المتساويين وهو
على خلاف اصله في امتناع التولد عن الاعتماد على ما سبق **الفصل الثالث** فيما يوصف به الجواهر والاعراض من تماثل

وتخالف

على ثمانية فصول ا في اقسام الصفات ب في تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه ج في تحقيق
معنى الخلافين د في انه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في اخص صفة النفس ه في تحقيق معنى
المتضادين و في ان كل عرضين مثلين فهما متضادان ز في تحقيق معنى الغيرين ح في تحقيق معنى المتقدم و
المتاخر ومعا **الفصل الاول** في اقسام الصفات مذهب اهل الحق ان الصفة الثبوتية تنقسم الى صفة نفسية
ومعنوية اما الصفة النفسية فعبارات الاصحاب فيها مختلفة بناء على اختلافهم في الاحوال فمن مال الى نفي الاحوال
وهم الاكثرون وهو الاصح على ما ياتي قالوا الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية ترجع الى نفس الذات
لا الى معنى زائد عليها ومنهم من قال الصفة النفسية كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليها وحاصل
العبارتين واحد ويدخل فيهما كون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ولا يدخل فيهما كونه حادثا وقابلا للاعراض
ومتحيزا اما كونه متحيزا فلانا بينا انه لا معنى له غير وجوده في المكان او تقدير المكان ولا يخفى ان ذلك صفة زائدة
على ذات الجوهر ولازمة لها لا انه نفسه وذاته واما كونه حادثا فلا معنى له غير كون وجوده مسبوقا بالعدم
وذلك ايضا صفة زائدة على ذات الجوهر لا انه نفسه وكذلك كونه قابلا للاعراض ومن مال الى القول بالاحوال
كالقاضي ابي بكر وغيره فصفات النفس عندهم احوال زائدة على وجود النفس ولازمة لها واولى العبارات في حدها ما
ذكره بعض الاصحاب من ان الصفة النفسية عبارة عن كل صفة ثبوتية زائدة على الذات لا يصح توهم انتفائها
مع بقاء الذات الموصوفة بها وذلك كما ذكرناه من الامثلة فان كون الجوهر جوهرا او شيئا او ذاتا او متحيزا او قابلا للاعراض
وحادثا احوال زائدة على وجود الجوهر عند القاضي وغيره من القائلين بالاحوال ولا يتصور توهم انتفائها مع بقاء ذات الجوهر
واما الصفة المعنوية فعبارات الاصحاب ايضا فيها مختلفة بحسب اختلاف المذهبين فمن مال الى المذهب الاول قال
الصفة المعنوية كل صفة ثبوتية دل الوصف بها على معنى زائد على الذات ومن مال الى المذهب الثاني قال الصفة
المعنوية عبارة عن كل صفة ثبوتية يمكن بقاء الذات الموصوفة بها مع توهم انتفائها ثم اختلف اصحابنا فمن قال
بالاحوال قسم الصفة المعنوية الى معللة كالعالمية والقادرية ونحوهما والى غير معللة كالعلم والقدرة ونحوها
ومن انكر الاحوال انكر الصفات المعللة ولم يجعل كون العالم عالما والقادر قادرا زائدا على قيام العلم والقدرة بذاته
واما المعتزلة فانهم قسموا الصفات الى نفسية ومعنوية والى صفات حاصلة بالفاعل وليست نفسية ولا معنوية
والى صفات تابعة للحدوث وليست حاصلة بفعل الفاعل ولا هي نفسية ولا معنوية اما الصفة النفسية فهم فيها
مختلفون والذي صار اليه الجبائي ان صفة النفس اخص وصف النفس وهي ما يقع بها تماثل المثلين واختلاف
المختلفين ككون السواد سوادا او البياض بياضا ولم يجعل كونه صفة نفسية ولم يجوز اجتماع صفتي نفس في ذات
واحدة وقال اكثر المعتزلة صفة النفس هي الصفة اللازمة للنفس وجوزوا على ذلك اجتماع صفتي نفس في ذات واحدة
لامكان تعدد الصفات اللازمة للنفس ككون السواد سوادا ولونا وعرضا وشيئا ويدخل فيه كون الرب تعالى عالما
وقادرا لكونه لازما للنفس واتفقوا على ان صفة النفس هي التي يشترك فيها الموجود والمعدوم ويكون ثابتة

الشيء في حال وجوده وفي حال عدمه كما ذكرناه من الامثلة واما الصفة المعنوية فقد اختلف عبارتهم
فيها ايضا فمنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف ككون العالم عالما والقادر قادرا
في الشاهد ومنهم من قال الصفة المعنوية كل صفة جائزة واما الصفة الحاصلة بالفاعل وليست نفسية ولا
معنوية فهي الحدوث عندهم وانما قالوا الحدوث ليس صفة نفسية لان المعدوم الممكن عندهم يكون نفسه مع انتفاء
الحدوث عنه وليس صفة معنوية اذ هو غير معلل واما الصفات التابعة للحدوث فهي ما لا تحقق لها في حالة
العدم ولا يتصف بها الممكن المعدوم الا بعد وجوده وكلها متفقة في امتناع اسنادها الى فضل فاعل وقدرة
قادر وهي منقسمة فمنها ما هي واجبة الحصول مع الوجود والحدوث ومنها ما لا يجب حصولها عند الحدوث
والاول كتحيز الجوهر وقبوله للاعراض وحلول الاعراض في المحال وتضادها وايجاب العلة معلولها وقبح القبيح والثاني لا
يجب حصولها عند الحدوث فمنها ما هو تابع للارادة وذلك ككون الامر امرا فان قول القائل لغيره افعل قد يوجد ولا
يكون امرا على التحقيق وانما يصير امرا بالارادة وككون الفعل تعظيما او اهانة وطاعة ومعصية فانه قد يوجد
الفعل ولا يوصف بشيء من ذلك دون القصد والارادة واما الحسن فمنهم من جعله من الصفات التابعة للحدوث
وجوبا كالقبح ومنهم من جعله تابعا للارادة والقصد ومنها ما اختلفوا في كونه تابعا للعلم او الارادة كاحكام
الفعل واتقانه ومنهم من قال انه تابع للعلم دون غيره محتجا على ذلك بان من تلبد طبيعته قد حصل له ما لا يمكنه فقد
يوجد منه في بعض الاحايين من تلك الصنايع ما هو على غاية من الحكمة والاتقان من غير قصد وارادة وهو دليل استقلال
العلم به ومنهم من قال ان المؤثر في احكام الفعل انما هو الارادة بشرط كون العالم عالما به واتفقوا على
ما يؤثر فيه العلم لا فرق فيه بين العلم الضروري وغير الضروري واختلفوا فيما يؤثر الارادة فيه فمنهم من قال
المؤثر من الارادات ما كان مقدورا ومخترعا للمريد دون ما كان منها ضروريا بخلاف العلم ومنهم من لم يفرق بين
الارادتين كالعلم يفرق بين العلمين وهو اختيار ابي هاشم واذا اتينا على تفصيل مذهبهم في الصفات واستقصائها على
احسن ترتيب فلا بد من تتبعها على ما هو المألوف من عادتنا فنقول اما ما ذكروه من قسمة الصفات فمبني على
اصولهم ان المعدوم الممكن شيء وذات وان الوجود زايد عليه وسنبين ابطال ذلك فيما بعد وبين ان المعدوم ليس شيئا و
ان كل صفات الاثبات لا تحقق لها الا مع الوجود وانه ليس منها ما يكون متقدما عليه هذا من جهة الجملة واما من جهة
التفصيل فنقول اما قول الجبائي فقد قال اكثر الاصحاب في الرد عليه بالسبب ما اتفقتم والذي نراه ان نقيم قوله الصفة
النفسية هي اخص وصف النفس وما يقع به الاختلاف بين الذوات ان اراد به ما يدل الوصف به على معنى زايد على
الذات فهو ما قاله الاصحاب وان اراد به ما يدل الوصف به على معنى زايد على الذات خاص بها دون غيرها وبه
يقع الافتراق بين تلك الذوات وغيرها وهو حال على ما هو مذهبه فهو مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطاله
قال ومنهم الصفة النفسية ما كانت ملازمة للنفس فقد اتفقوا على ان صفة النفس لا يكون معللة ويلزمهم من ذلك
ان يكون عالمية الله تعالى وقادريته ومريديته ليست من الصفات النفسية مع كونها ملازمة لذات الله تعالى ضرورة انها

معللة

٢٣٠

معللة بالعلم والقدرة والارادة كما بينا في الصفات وعلى ما يأتي تحقيقه في العلل والمعلولات
واما قول من قال الصفة المعنوية كل صفة معللة بمعنى زايد على الموصوف بها فيلزمهم ان يكون عالمية الرب
تعالى صفة معنوية اذ لا يكون العالمية في الشاهد صفة معنوية لما بيناه في الصفات من امتناع تحقق
الفرق بين العالمية شاهدا وغائبا وان ما هو اللازم لاحدى العالميتين يكون لازما للاخرى وعند ذلك فان
كانت العالمية في الشاهد معللة لزم مثله في الغايب وخرجت العالمية في الغايب عن ان يكون صفة نفسية وان
كانت العالمية في الغايب غير معللة لزم مثله في الشاهد وخرجت العالمية في الشاهد عن ان يكون معنوية
وكل واحد من الامرين مخالف لاصولهم واما قول من قال الصفة المعنوية كل صفة جائزة فهو منقوض عليهم بالحدوث
فانه من الصفات الجائزة للجواهر والاعراض وليس هو من الصفات المعنوية عندهم وان قالوا المراد بالصفة الجائزة ما كانت
معللة فهو عود الى العبارة الاولى وقد عرف ما فيها واما ما ذكروه في الصفة التابعة للحدوث الحاصلة بفعل
الفاعل وليست نفسية ولا معنوية فهو مبني على كون الوجود زايدا على الذات المتصفة بالوجود وان المعدوم الممكن
نفس وذات وسيأتي ابطاله واما ما ذكروه من الصفات التابعة للحدوث وما قيل بوجوب ثبوته تابعا للحدوث
فهو حال لا ثبوت له قبل الحدوث وعند ذلك فلا يخلو اما ان يفرع على القول بثبوت الاحوال او بنفيها فان فرع على
القول بنفي الاحوال وهو الصحيح على ما يأتي فلا ثبوت لشيء من هذه الصفات التي قيل بوجوب ثبوتها للحدوث وان
يكون من الصفات الوجودية وكل موجود حادث فلا بد له من فاعل بالاتفاق منا ومن الخصوم ولم يقولوا بكل واحد من القسمين
وان فرعنا على القول بثبوت الاحوال فقد تردد قول القاضي فيها فقال تارة كقول المعتزلة انها غير مقدورة بل تابعة
للحدوث متمسكا في ذلك بما عساه ان يكون متمسك المعتزلة فيه على ما يأتي من جواب ابطاله وقال تارة انها وان كانت احوالا
فهي وما لازمه من الوجود بالفاعل حتى انه قال ان كون العالم عالما وكون القادر قادرا في الشاهد وان كان معللا
بالعلم والقدرة فهو وعلته بالفاعل وليس معنى كون العلم علة للعالمية ان العلم مقتض للعالمية كاقتضاء القدرة
مقدورها بل معناه ان العالمية ملازمة في حدوثها لحدوث العلم لا غير وهذا هو الحق وعليه التعويل اذا فرعنا
على القول بالاحوال ويدل على ذلك ان هذه الصفات صفات اثباتية متجددة بعد ان لم تكن وعند ذلك فلا يخلو اما
ان يكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها لا جائز ان يكون واجبة الثبوت لذاتها لوجهين أ انها لو كانت واجبة الثبوت
لذاتها لما لا زالت ثابتة وقد قيل انه لا ثبوت لها قبل الحدوث ب انها لو كانت واجبة الثبوت لذاتها لما كانت صفة لغيرها
على ما عرف غير مرة وان كانت ممكنة الثبوت لذاتها فكل ما هو ممكن ان يكون فهو ممكن ان لا يكون وما هذا شأنه فلا بد له
من مرجح لثبوته على نفيه والا لتحقق احد الجايزين من غير مرجح وهو محال كما سبق واذا لم يكن بد من المرجح فقد بينا انه لا
مؤثر الا الله تعالى ولا شيء سواه فيلزم ان يكون مستندا اليه كاستناد الحدوث اليه هذا بالنظر الى الدلالة واما
بالنظر الى الالزام فهو ان الحدوث حال متجدد وما ذكروه من الصفات احوال متجددة ولو قيل لهم الفرق بين الحدوث
وباقي صفات الاحوال اللازمة للحدوث حتى كان الحدوث مفتقرا الى الفاعل دون غيره لم يجدوا اليه سبيلا فان قيل الحدوث

انما افتقر الى الفاعل لانه جاز ان يكون وجاز ان لا يكون بخلاف ما ذكرناه من الصفات فانها مع فرض الحدوث
ليست جائزة ان تكون وجائزة ان لا تكون بل واجبة الوقوع مع الحدوث فلا يلزم من افتقار الحدوث الى الفاعل افتقارها
اليه قلنا فلم يمكن تسليم كون الحدوث مستندا الى الفاعل لكونه جائز ان يكون وقوع الكلام مفيدا او مصروفا
الى بعض جهات الافادة وكذلك صرف الفعل الى بعض جهاته من التعظيم والاهانة والطاعة والمعصية مستند
الى الفاعل لكونه جائزا باتفاق منهم ولم يقولوا به ثم قد بينا ان ما ذكروه من الصفات ايضا جائز فعلى استنادها
الى الفاعل وتوهم انها واجبة الوقوع مع الحدوث قلنا الحدوث وما ذكروه من الصفات متلازمان وجودا وعدما فكما
انه يلزم من الحدوث ما ذكروه من الصفات ومن عدمه عدمها فكذلك يلزم من تحقق الحدوث عند فرض تحققها
وعدمه عند فرض عدمها وعند ذلك فليس القول بكون الحدوث جائز الاسناد الى الفاعل بجعل باقي الصفات تابعة
واجبة التبعية له اولى من العكس وان سلمنا ان الحدوث جائز وباقي الصفات المذكورة واجبة وقد قلتم انه لا
يعلل ما كان من الاحكام واجبا وانما يعلل ما كان منها جائزا وعلى هذا فكون العالم عالما في الشاهد عند قيام العلم
به اما ان يكون واجبا او جائزا فان قلتم انه واجب فيلزم ان لا يعلل طردا لاصلكم وقد قيل انه معلل في هذا الباب وان
كان جائزا فيلزم اسناده الى الفاعل ضرورة كونه جائزا كما قلتم في الحدوث اذ التفرقة من غير دليل تحكم لا حاصل له فان
قيل يلزم من حصول الحال بالفاعل محال وما لزم عنه المحال فهو محال وبيان لزوم المحال من وجهين الاول انه لو حدث له تعالى
شيء عند حدوثه اما ان يكون عالما بحدوثه او غير عالم الثاني محال والا كان الباري تعالى جاهلا بحدوث الحوادث وهو
محال وان كان عالما بحدوثه فاما ان يكون عالما بحدوثه قبل وقت حدوثه كما قالت السالمية ان الله تعالى كان عالما في
الازل بان العالم موجود قبل وقت وجوده الاول محال فانه يلزم من كون الرب تعالى عالما بحدوث ما ليس بحادث ان يكون
ايضا جاهلا لكونه عالما بالشيء على خلاف ما هو عليه وهو يلزم من الثاني ان يكون علمه بكونه حادثا متجددا بتجدد الحدوث
وعند ذلك فاما ان يقع بحصوله في الفاعل ولا يقع لا جائز ان يقع بالاول والا كانت عالمية الرب تعالى مخلوقة له تعالى
وهو محال باتفاق المسلمين والثاني يوجب ان لا يكون الاحوال معللة وهو خلاف الفرض او ان يقع بحصول بعض
الاحوال بالفاعل دون البعض وهو تحكم لا حاصل له وهو ايضا محال الوجه الثاني في بيان لزوم المحال انه لو جاز وقوع
الاحوال بالفاعل لامكن ان يكون كون المتحرك متحركا حاصلا بالفاعل ولا حاجة الى الحركة وذلك يجر الى ابطال القول
بالاعراض وابطال الاعراض يجر الى ابطال القول بحدوث العالم وهو محال وهذه المحالات انما لزمت من كون الاحوال
حاصلة بالفاعل فيكون محالا قلنا اما الاشكال الاول فمندفع لوجهين ا انا بينا فيما تقدم من الصفات ان علم الرب
تعالى قديم ازلي وانه متعلق بالمعلومات المتجددة المختلفة من غير تجدد فيه ولا اختلاف وعالمية الرب تعالى
حكمها حكم العلم في ذلك فما يلزم في علمه يلزم في عالميته ب ان ما ذكروه لازم عليهم حيث قالوا ان القدرة لا تؤثر في
الذوات اذ هي ثابتة في حالة العدم وانما تؤثر في الوجود والوجود عندهم صفة حال اذ لا ثبوت له قبل الحدوث
وعند هذا فما هو الجواب لهم في حصول الوجود بالفاعل مع كونه حالا هو جوابنا واما الاشكال الثاني فجوابه

بلغ

ايضا الاول ان ما ذكروه انما يلزم ان لو قيل ان الفاعل يؤثر في الحال مطلقا وليس كذلك بل انما يؤثر في الحال عند
ما يؤثر في اثبات الذات التي هي محلها الثاني انه يلزم ما الزمناه عليهم في الاشكال الاول

الفصل الثاني

في تحقيق معنى التماثل والمثلين واثبات ذلك على منكريه وقد ذهب بعض المتكلمين الى امتناع تحقق التماثل بين
شيئين اصلا محتجا على ذلك بان كل شيئين اما ان يتفقا من كل وجه او يفترقا من كل وجه او يتفقا من وجه ويفترقا
من وجه فان كان الاول فلا تعدد ولا تماثل وان كان الثاني والثالث فلا تماثل ايضا لان التماثل مع التباين محال والقدماء
في ذلك جماعة العقلاء من الاشاعرة والمعتزلة وغيرهم من الطوائف ثم اختلف القائلون بالتماثل في العبارات
الدالة على معنى المثلين اما اصحابنا فالمثلان عندهم عبارة عن كل موجودين مشتركين في الصفات النفسية ومن
لوازم الاشتراك في الصفات النفسية بين كل شيئين تشارك كل واحد منهما للاخر فيما يجب له ويجوز عليه ويمتنع
ولاجل هذا قال بعض الاصحاب المثلان كل شيئين سد احدهما مسد الاخر فيما يجب ويجوز من الصفات وقال اخرون المثلان هما
الموجودان اللذان يجب لاحدهما ما يجب للاخر ويجوز عليه ما يجوز عليه ويمتنع عليه ما يمتنع عليه وعلى هذا فمن قال
من اصحابنا بعود الصفات النفسية الى نفس الذات لا الى معنى زائد عليها على ما عرف قال التماثل بين الذوات لانفسها
ودوات انها غير معللة بامر زائد عليها ومن قال بعود الصفات النفسية الى الاحوال اللازمة كالقاضي ابي بكر فقد تردد
في التماثل هل هو حال زائدة على ما للذوات من الاحوال اللازمة من صفات الاجناس ام لا فقال تارة انه زائد
عليها لانه لو كان زائدا عليها فاما ان يكون ثابتا للواحد من الذوات بتقدير ان لا يخلق غيره او لا يكون ثابتا له
الا بتقدير خلق غيره من الذوات المشاركة له في الصفات النفسية الاول محال فان الشيء لا يماثل نفسه وانما يماثل
غيره ولا غير والثاني يلزم منه خلو الذات عن الحال الثابتة لها من غير معنى وهو خلاف المتفق عليه وقال تارة
انه لا يمتنع كونه زائدا عليها ويكون ثابتا للكل واحد من احاد الذوات بتقدير انفراده وان لم يسم مثلا الا بتقدير
وجود ما يشاركه في صفاته النفسية فاما ان اعدنا التماثل الى الصفات النفسية فلا بد من تقرير هذا المعنى فيه
ما الشيء من الصفات النفسية دون وجود ما يشاركه فيها واذا امكن ذلك بتقدير عود التماثل الى الصفات النفسية
امكن مثله بتقدير ان يكون التماثل زائدا عليها وعلى هذا فان اعدنا التماثل الى صفات الاجناس لم يمتنع تعليله الا ان
صفات الاجناس ككون الجوهر جوهرا والسواد سوادا غير معللة بالاتفاق على ما يأتي تحقيقه فيما بعد وان اعدنا التماثل
الى امر زائد على صفات الاجناس ففي تعليله تردد هذا والمختار ان يقول الاشبه بالتفريع على القول بالاحوال ان لا
يكون التماثل زائدا على صفات الاجناس فان اثبات ما لم يدل الدليل عليه ولا العلم به ضروري ممتنع وبتقدير ان
يكون زائدا على صفات الاجناس فالاشبه ان يكون معللا بها واذا عرف معنى التماثل وانه اشتراك الموجودين في صفات
النفسية فليس من ضرورة ذلك الاشتراك في كل ما يعرض من الصفات الخارجة عنها وعلى هذا فقد بطل اعتماد المنكر
للتماثل واذا اتينا على ما اردناه من تحقيق مذهب اهل الحق في التماثل فلا بد من الاشارة الى اقوال المعتزلة في ذلك و
التنبيه على خللها وقد اختلفت عباراتهم فيه فقال ابن الجبائي واكثر المعتزلة المثلان هما المجتمعان في اخص اوصاف النفس والجمع

هؤلاء على ان الاجتماع في الاخص موجب للاجتماع في سائر صفات النفس التي تثبت لا لمعنى وقال الجبائي المثلان
هما المستويان في صفة النفس وقال النجار المثلان هما المجتمعان في صفة من صفات الاثبات اذا لم يكن
احدهما بالثاني وهذه الاقوال الثلاثة كلها مدخولة اما قول من قال المثلان هما المجتمعان في اخص وصف النفس
فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه مبني على القول بالاحوال وان النفس لها صفات خاصة وهو ممنوع وقد سبق ابطاله
وان سلمنا ذلك بعد لا غير انه يلزم ما ذكره من تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع كما سيأتي وهو ان حكم التماثل
بين المتماثلات واحد من حيث هو تماثل وقد يوجد ذلك بين السوادين لاستوائهما في اخص وصف السواد
ان اخص وصف السواد مخالف لاخص وصف البياض ويوقع الاختلاف بين السواد والبياض ويلزم من ذلك
ان يكون التماثل بين البياضين والسوادين مع اتحاد مفهومه معللا بخصوص وصف السواد وخصوص وصف
البياض مع اختلافهما وفيه تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة وهو ممتنع لا يجوز ان يكون حكم العالمية معللا بالعلم
تارة وبالقدرة تارة وهو خلاف المعقول وحكم العالم من حيث هو عالم وان لم يختلف عندنا شاهدا ولا غائبا على
قولنا بالاحوال فهو معلل بالعلم والعلم من حيث هو علم لا يختلف شاهدا ولا غائبا وان اختلفت من جهة العرضية
والحدوث وغير ذلك فكانت علة الحكم في الشاهد والغائب واحدة بخلاف ما ذكروه فان قيل والتماثل بين السوادين
وبين البياضين وان كان واحدا لكنه معلل في البياضين والسوادين بالاشتراك في اخص وصفهما واخص وصف
السواد من حيث هو اخص وصف لا يخالف وصف البياض من حيث هو اخص وصف وان اختلفا من جهة السوادية و
البياضية فتعليل التماثل في الكل يكون ايضا بعلة واحدة قلنا فاخص وصف النفس اما ان يكون في السواد والبياض
زائدا على مفهوم كون السواد سوادا ومفهوم كون البياض بياضا او لا يكون زائدا عليه فان كان الاول فهو باطل
من وجهين أ كون السواد سوادا والبياض بياضا صفة حالية عند هذا القائل وكونه اخص وصف لو كان صفة
زائدة عليه لكان حالا ويلزم منه قيام الحال بالحال وهو ممتنع ب انه لو كان صفة زائدة على كون السواد سوادا او البياض
بياضا فاما ان يكون اخص وصف له او اعم لا جائز ان يكون اعم اذ الاعم لا يوجب كون ما اتصف به اخص وان كان اخص
فكونه اخص ايضا صفة زائدة عليه والكلام في هذه الصفة كالكلام في الاولى وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فهو
ان لا يكون صفة زائدة على كون السواد سوادا او كون البياض بياضا فقد لزم المحذور وهو تعليل الحكم الواحد بالعلل
المختلفة الوجه الثالث هو ان الاشتراك في اخص وصف النفس اما ان يوجب الاشتراك في الاعم او لا يوجب فان كان
الاول فالكلام عليه من وجهين أ انه يلزم منه ان لا يقع الاشتراك في الوصف الاعم بين المختلفات لانه لو وقع
الاشتراك بين المختلفات في الاعم فاما ان يكون موجبا او لا موجبا فان كان الاول فلا بد وان يكون غير ما اوجبه
من الاشتراك في الوصف الاخص وفيه تعليل الحكم الواحد بالعلل المختلفة وهو ممتنع كما سبق وان كان الثاني
فهو ايضا مبطل لما تقدم في الصفات ب انه اذا كان الاشتراك في الاخص موجبا للاشتراك في الاعم فالتماثل لا يتم الا بوقوع
الاشتراك في جميع صفات النفس ولا معنى لتخصيص ذلك بالاشتراك في الاخص دون غيره وهذا هو مذهبنا وان

كان

كان الثاني فهو ان لا يكون موجبا للاشتراك في الاعم وهو خلاف اصلهم الرابع انه لو كان تماثل المثلين معللا بالاشتراك
في اخص وصف النفس فالتماثل بين السوادين والبياضين اما ان يكون واجبا لهما او جائزا فان كان الاول فهو
ممتنع على اصلهم اذ من اصلهم امتناع تعليل الواجب ولهذا قالوا بان عالمية الرب تعالى لما كانت واجبة امتنع ان
يكون معللة بالعلم وان امكن التعليل مع الوجوب فما المانع من تعليل عالمية الرب تعالى مع وجوبها ولا يخفى
ان الفرق تحكم غير معقول وان كان الثاني لزم جواز تماثل السوادين تارة واختلافهما تارة وهو ظاهر الاحالة وقد
اورد الاستاذ ابو اسحق اعتراضين لجرين لا بد من سردهما والتنبيه على ما فيهما الاول انه قال الارادتان كل واحدة منهما مشاركة
في معنى الارادة من حيث هي ارادة واختلافهما انما يكون بالنظر الى متعلقيهما من الحركة والسكون وغيرهما فالارادة
المتعلقة بالسكون مخالفة للارادة المتعلقة بالحركة من حيث هي متعلقة بها فاخص وصف هذه تعلقها بالحركة وهذه
تعلقها بالسكون والقدرة المتعلقة بالحركة مشاركة للارادة المتعلقة بها في التعلق بالحركة وكذلك في السكون فقد
شاركت القدرة المتعلقة بالحركة او السكون الارادة المتعلقة بالحركة او السكون في اخص وصفها وهما مختلفان الثاني
انه قال لو كان التماثل هو الاشتراك في اخص وصف النفس لما وقع تماثل المثلين من جهل اخص وصف النفس الذي هو علة
التماثل وليس كذلك فانا نعلم من حال كل عاقل انه يعلم تماثل البياضين وتماثل السوادين وان كان جاهلا باخص وصف نفس كل
واحد منهما وهما ضعيفان اما الاول فللقائل ان يقول لا نسلم ان اخص وصف الارادة المتعلقة بالحركة او السكون تعلقها
بالحركة او السكون مطلقا بل اخص وصفها تعلقها بتخصيص الحركة دون حال التوزيع من زمان دون زمان واخص وصف القدرة
المتعلقة بهما كونها مخصصة لوجوده دون عدمه كما سبق في الصفات ولا يخفى اختلاف الامرين واما الثاني فمبني
على القول بالاحوال انما يلزم ما ذكره ان لو توقفت معرفة الحكم على علته وهو غير مسلم بل معرفة العلة انما يتوصل اليها
عند الجهل بها من حكمها واما ان ذلك مبني على التفريع على الاحوال فلا علة ولا معلول عندنا فكيف يصح القول بان من لم
يعلم العلة لا يعلم حكمها واما قول الجبائي المثلان هما المشتركان في صفة النفس ان اراد بصفة النفس ما يدل الوصف
به على الذات لا على معنى زائد عليها فهو القول المختار على اصلنا وان اراد به ما يدل الوصف به على معنى زائد على الذات
فان اراد به جميع اوصاف النفس فهو قول القاضي من اصحابنا وهو مبني على القول بالاحوال وقد سبق ابطالها وان اراد
اخص وصف النفس كما ذهب اليه ابنه فيلزمه ما الزمنا ابنه واما قول النجار المثلان هما المشتركان في صفة من صفات الاثبات
اذا لم يكن احدهما بالثاني فاما ان يريد ان الشيئين اذا اشتركا في الصفات الاثباتية فهما متماثلان مطلقا من كل وجه
كما قاله ارباب الخصوص او هما متماثلان فيما وقع الاشتراك به لا غير فان كان الاول فهو منتقض بالسواد والبياض فانهما
قد اشتركا في صفة من صفات الاثبات كالعرضية واللونية والحدوث وليس احدهما بالثاني وهما غير متماثلين من كل
وجه بل مختلفان وان كان الثاني فيلزمه جواز التماثل بين الشيئين من وجه دون وجه وقد وافق على ان الرب تعالى
شارك بعض الحوادث في بعض الصفات الاثباتية كالعالمية والقادرية ولم يجوز مع ذلك القول بكون الرب تعالى
مماثلا للحوادث اصلا ولا من جهة ما وعلى هذا فلو قيل لهما المانع ان يكون الرب تعالى مماثلا للحوادث من جهة دون جهة لم يجد

وان كان ذلك مبنيا على التفريع

الى وضع سبيلا **الفصل الثالث** في تحقيق معنى المثلين والخلافين وقد اختلفت عبارات اصحابنا في تحقيق معنى الخلافين
تفريعا على القول بالاحوال ونفيها فمن قال بالاحوال قال المختلفان كل شيئين اختص كل واحد منهما عن الاخر
ببعض صفات النفس دون البعض وانما كان كذلك لان الاختلاف لا يكون الا بين الموجودات وذلك لان الاختلاف
صفة اثبات فلا يكون لما ليس بثابت وبيانه ان نقيض الاختلاف لا اختلاف ولا اختلاف عدم محض لتحقق اتصاف
العدم المحض به ولو كان صفة ثبوتية لامتنع ان يكون صفة للعدم المحض وعلى هذا فالتماثل والتضاد والتغاير صفات
ثبوتية ايضا مثل هذا البيان وعلى القول بالاحوال فالوجود يكون مشتركا بين جميع الموجودات والوجود صفة نفسية
لكل ذات على اصولنا فلا يتصور اختصاص بعض الذوات به دون البعض وعلى هذا فيكفي في الاختلاف اختصاص
احد الموجودين عن الاخر ببعض صفات النفس ولا يتصور ان يكون احدهما مختصا عن الاخر بجميع صفات النفس وذلك
كالاختلاف بين الجوهر والعرض والسواد والبياض فان الجوهر قد اختص عن العرض بكونه جوهرا او قابلا للاعراض ومتحيزا
والعرض عن الجوهر بكونه عرضا وقائما بالمحل وان اشتركا في الوجود والحدوث وكل ذلك من الصفات النفسية وكذلك السواد مختص
عن البياض بكونه سوادا والبياض عن السواد بكونه بياضا وهما من الصفات النفسية وان اشتركا في غير ذلك من الصفات النفسية كالعرضية
والقيام بالمحل والوجود والحدوث وهل يصح اطلاق التماثل على المختلفين باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس
كالوجود وغيره فالمنقول عن القاضي والقلانسي من اصحابنا انه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظا ومعنى اذ لم يرد به التماثل
في غير ما وقع به الاشتراك ولهذا قال القلانسي كل مشتركين في الحدوث فهما متماثلان في وصف الحدوث وعلى
هذا فمن قال ان الباري تعالى مماثل لغيره في الوجود فهو غير ممتنع معنى وان كان ذلك ممتنعا سمعا لعدم ورود السمع
واما من قال بنفي الاحوال قال المختلفان كل موجودين اختص احدهما عن الاخر بما يدل الوصف الموصوف به على نفس موجود ذاته
دون معنى زايد عليها وعلى هذا فلا يتصور على هذا الاصل اشتراك المختلفين في بعض الصفات النفسية اصلا اذ الصفة النفسية
على هذا عائدة الى نفس الذات لا الى صفة زائدة عليها وذات كل واحد من المختلفين لا تحقق لها في الاخر فلا يكون
الاشتراك بين المختلفين معللا بصفة زائدة على ذاتيهما بخلاف ما اذا كان الاختلاف بالاحوال الزائدة على ذات
المختلفين فان قيل فهل يجوز على هذين الاصلين اطلاق القول بان الخالق مخالف لخلقه وان ما له من الصفات مخالفة
قلنا اما اطلاق كون الرب تعالى مخالفا لخلقه وخلاف خلقه فمتفق عليه عند اصحابنا واكثر المتكلمين ولا مانع
منه نظرا الى المعنى ولا نظرا الى اللفظ اذ الاطلاق بذلك في كل عصر شائع ذائع من غير نكير فكان ذلك مجمعا عليه
ومن المعتزلة من منع من اطلاق ذلك كالصيمري وابي الهذيل محتجا على ذلك بانه لو كان الرب تعالى مخالفا لخلقه لكان
ذلك من اسمائه ولو كان من اسمائه لكفر منكره وهو خلاف الاجماع وهو غير صواب اذ لقائل ان يقول لا نسلم ان كل ما
يعتقد انه من صفاته يكون معدودا من اسمائه وان سلم ذلك ولكن لا نسلم ان كل ما كان معدودا من اسمائه يكفر منكره خلافا
على ما ياتي بعد واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف
بين الشيئين يستدعي المغايرة بينهما وصفات الرب تعالى غير متغايرة على ما سبق في الصفات وعلى هذا الاصل

لحد الغير قيد في حد المثلين والخلافين وقال القاضي ابو بكر الاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة
من الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغير به والحق في ذلك ان من اكتفى في الاختلاف بالاختصاص كل
صفة من صفات الرب تعالى عما لا يثبت له من باقي الصفات من الصفات النفسية ومن اثبت الاختلاف لا بشرط انتفاء
الغيرية عن صفات الرب تعالى بالتفسير السابق فكون غير ان كل واحد منهما يقول انا لا اعني بالخلافين الا ما ذكرته ولا
مشاحة في الاصطلاحات بل المتبع في ذلك انما هو ورود السمع فان ورد السمع باطلاقه اطلق والا فلا وان عرف
المعنى بالتماثل والاختلاف فلا يخفى ان البياضين متماثلان وان السواد والبياض مختلفان نظرا الى ما ذكرناه من المعنى
ولا مانع من اطلاق ذلك لغة فان من قال البياضان متماثلان والبياض والسواد مختلفان لم ينكر عليه احد من اهل اللسان
وبه يظهر فساد قول من قال من المتكلمين ان التماثل والاختلاف لا يكون الا في الجواهر بما قام بها من الاعراض التي في حكم
التماثل او الاختلاف كسواد وبياض مثلا فان الاعراض لا تكون متماثلة ولا مختلفة لعدم قيام العرض بالعرض
الذي يؤكد بطلان مذهبه انه اذا كان البياضان كالسواد مع البياض فيما يرجع الى سلب التماثل والاختلاف بينهما
فلو زال الاختلاف حكم الجوهرين سواء قام بهما بياضان او باحدهما بياض وبالاخر سواد وهو محال فان قيل البياضان وان لم
يكونا متماثلين فهما في حكم المتماثلين والسواد والبياض وان لم يكونا مختلفين فهما في حكم المخالفين قلنا ان
اريد بحكم المتماثلين والمخالفين وجود خاصية المتماثلين والمخالفين من الاشتراك في الصفات النفسية والافتراق
فيها او معنى اخر فان كان الاول فهو المطلوب ولا حرج في العبارة وان كان الثاني فلا بد من تصويره والدلالة عليه
ولا يقنع بمجرد العبارة الخالية عن المعنى وقد سلك الاصحاب في الرد على هذا المذهب طريقين اخرين الاول انه لو كان
تماثل الجواهر واختلافها بما قام بها من الاعراض التي هي في حكم المتماثلين والاختلاف للزم منه ان يتصف بالتماثل و
الاختلاف على الجوهرين معا عندما اذا اتصفا بالبياض واحدهما بالحركة والاخر بالسكون وهو محال الثاني انه يلزم
منه ان يكون الجوهر الواحد مماثلا لنفسه او مخالفا لنفسه عندما اذا تعاقب عليه بياضان او بياض وسواد في
وقتين مختلفين وهما ضعيفان اما الاول فلانه لا يمتنع بالتفريع على المذهب المذكور ان يقال بالتماثل بين الجوهرين
من وجه والاختلاف من وجه واما الثاني فمن جهة ان التماثل والاختلاف وان كان على مذهب هذا القائل الا
انه مشروط بالتغاير والتغاير بين الشيء ونفسه محال اذا عرف معنى المثلين والخلافين فاعلم ان من قال المثلان كل
موجودين اشتركا في جميع الصفات النفسية والخلافان ما اختص كل واحد عن الاخر ببعض الصفات النفسية فلا
يتصور عنده ان يقع التماثل بين الشيئين من وجه والاختلاف من وجه اذ التماثل يوجب الاشتراك في جميع الصفات
النفسية والاختلاف مانع منه وهو متناقض ومن قال ان كل شيئين اشتركا في صفة [illegible] اثبات
لم يمنع ان يقع الاختلاف بينهما والتماثل بينهما من وجه بناء على ما وقعت به المشاركة والاختلاف
الفصل الرابع في انه هل يتصور الاختلاف بين الشيئين مع اشتراكهما في اخص صفة النفس فنقول اختلف المتكلمون في ذلك فذهب
القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا وجميع المعتزلة الى المنع منه ومنهم من جوزه وهو قول القاضي ايضا والحجة الثانية

بانه لو جاز ذلك لجاز اشتراك السوادين في اخص وصفهما وهو كون كل واحد منهما سوادا مع اختصاص احدهما
بصفة نفسية لا يثبت لها في الاخر بان يكون احدهما سواد الحلاوة والاخر سواد ليس بحلاوة ومن ذلك يجر الى كون
العرض سوادا لحلاوة وهو محال وبيان الاحالة اما على القول بنفي الاحوال فظاهر اذ السواد في الحلاوة موجودان وذاتان
وليس لهما حال زائدة عليهما ويستحيل في العقل ان يكون الموجود الواحد موجودان او الذات الواحدة ذاتان
واما على القول باثبات الاحوال فقد احتج الاصحاب عليه بمسالك الاول انه لو جاز ان يكون العرض الواحد سوادا
على الكمال من حيث هو علم مشروطا بالحيوة ومن حيث هي سواد غير مشروط بالحيوة وذلك في العرض الواحد محال وهو
ضعيف لانتقاضه بالعلم فانه مشروط بالحيوة من حيث هو علم وان لم يكن مشروطا بها من حيث هو عرض وما هو الجواب
عنه ههنا يكون الجواب عما في محل النزاع المسلك الثاني انه لو جاز ان يكون سواد الحلاوة وسواد ليس بحلاوة
لم يخل اما ان يكونا مثلين او خلافين لا جائز ان يقع بالاول لان المماثلة انما تتم بالاشتراك في جميع صفات النفس وذلك
غير متحقق فيما نحن فيه وان كانا خلافين فاما متضادان او غير متضادين لا جائز ان يقع بالاول والا لتضادا في كل صفة
لاختلافهما كالسواد والبياض وليس كذلك فيما نحن فيه وان كان الثاني لم يمتنع اجتماعهما وعند ذلك فلو طرى على
محلهما بياض فلا شك في كونه مضادا للسواد الذي ليس بحلاوة والسواد الذي هو حلاوة وان لم يضاده امكن
ان يجتمعا وهو محال وان ضاده من حيث هو سواد وجب ان لا يضاده من حيث هو حلاوة ويلزم من ذلك ان يكون العرض
الواحد مضادا للشيء وغير مضاد له وهو ممتنع وهذه المحالات انما لزمت من القول بكون السواد حلاوة فيكون محالا
وهو ايضا ضعيف من جهتين الاول ان لقائل ان يقول المثلان متضادان على اصلكم وعند ذلك فلا مانع ان يقال
بتضاد السوادين المفروضين من جهة ما تماثلا فيه لا من جهة ما اختلفا فيه وعلى هذا فلا يلزم التضاد بينهما فيما
وقع به الاختلاف بينهما الثاني وان سلم الاختلاف بينهما لا من غير تضاد ولكن ما المانع من القول بانه يفضي الى ان يكون
البياض مضادا له من حيث هو سواد ولا يكون مضادا له من حيث هو حلاوة وليس بممتنع فانه لم يمتنع مضادة البياض
للسواد من حيث هو عرض وحادث وموجود وان كان مضادا له من حيث هو سواد فلا يمتنع ان يكون البياض مضادا للسواد
من حيث هو سواد ولا يكون مضادا له من حيث هو حلاوة المسلك الثالث انه لو جاز ان يكون السواد حلاوة لامكن
ان يكون ايضا علما وقدرة وارادة وان يجتمع في العرض الواحد خصائص جميع الاعراض المختلفة مع اتحاده وهو ممتنع لثلاثة
اوجه الاول ان ما قام به من المحل يجب ان يكون عالما قادرا اسود وفيه تعليل الاحكام المختلفة بعلة واحدة ولو جاز
ذلك لجاز ان يكون العلم موجبا للقادرية والمريدية وهو ممتنع الثاني انا لو علمنا كون المحل اسود ثم علمنا كونه عالما
قادرا مريدا فانه يدل على امر زائد على ما دل عليه ما علمناه منه اولا من كونه اسود وذلك معلوم قطعا فلو جاز ان يكون
السواد هو العلم والقدرة لبطلت دلالة ما علمناه من كونه عالما وقادرا على امر زائد على ما دل عليه كونه اسود ويلزم منه
نفي الاعراض وابطال طريق التوصل اليها من احكامها وكل كلام في تفاصيل الاعراض اذ لجر الى نفي الاعراض كان باطلا ايضا
الثالث انه يلزم من ذلك امتناع التميز بين الاعراض ويلجر الى نفي ما هو معلوم قطعا فهو محال وهو ضعيف اذ لقائل

ان يقول

ان يقول اما الاول فانما يلزم ان لو لم يكن للعرض الواحد احوال متعددة موجبة لتلك الاحكام المختلفة وليس
كذلك على ما هو اصل الخصم هو واما الثاني فانا وان سلمنا دلالة العالم على امر زائد على ما دل عليه الاسود لكن
من جهة ان العالم يدل على عرض اخص وهو صفة كونه عالما والاسود يدل على عرض اخص وصفة كونه سوادا وكونه
عالما وكونه سوادا حالان زائدتان على نفس العرض المختص بهما وليس فيما ذكرتموه دلالة على امتناع اتحاد العرض مع اتصافه
بهاتين الحالتين وهو محل النزاع وعلى هذا فلا مانع من كون العرض الواحد سوادا وحلاوة وعلما ثم ههنا لكون دفع
الثالث ايضا من حيث ان التميز حاصل بالنظر الى تميز الاحوال وان اتحد العرض المتصف بها ولو سلمنا دلالة ما ذكرتموه
على المطلوب انه يلزم عليه اشكال مشكل وذلك ان اخص وصف الحيوة في حقنا كونها حيوة واخص وصف الحيوة في حق
القديم كونها حيوة والحيوتان مشتركان في هذه الصفة الخاصة وهما مختلفان وعلى هذا فالواجب سلوك مسلك
القائلين بنفي الاحوال على ما تقرر قبل **الفصل الخامس** في تحقيق معنى المتضادين وقد اختلفت عبارات الناس
فيهما فقالت الفلاسفة الضدان كل ذاتين يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه وبينهما غاية
الخلاف والبعد فقولهم ذاتان احتراز عن العدم والوجود والاعدام بعضها مع بعض وقولهم يتعاقبان على موضوع
احتراز عن الجواهر اذ هي غير متضادة لعدم وجودها في الموضوع وقد عرف معنى الموضوع عندهم فيما تقدم وقولهم
واحد احتراز عن جواهر اذ هي غير متضادة لعدم وجودها في الموضوع وقد عرف معنى الموضوع على المتعاقبات على
الموضوعات المتعددة وقولهم ويستحيل اجتماعهما فيه احتراز عن الاعراض المختلفة التي ليست متضادة كالسواد
والحلاوة مثلا وقولهم وبينهما غاية الخلاف والبعد احتراز عن الوسائط مع الاطراف كالسواد والبياض مع الحمرة و
الوسائط بعضها مع بعض كالحمرة والصفرة ونحو ذلك فانها غير متضادة عندهم فانها وان كانت من المتعاقبات
على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه فليس بينهما غاية الخلاف والبعد بل ذلك انما هو للاطراف كالسواد والبياض
مثلا فهما ضدان واما اصحابنا فالضدان عندهم اعم من الضدين بهذا الاعتبار والعبارة عن ذلك ان يقال الضدان
كل معنيين يستحيل اجتماعهما في محل واحد لذاتيهما من جهة واحدة فقولنا معنيين احتراز عن الوجود والعدم والاعدام
بعضها مع بعض والجواهر بعضها مع بعض والجواهر مع الاعراض والقديم مع الحادث فانها غير متضادة وقولنا يستحيل
اجتماعهما احتراز عن الاعراض المختلفة التي ليست متضادة كما ذكرناه من مثال السواد مع الحلاوة وقولنا في محل واحد
لان التضاد لا يتحقق له عندنا دون قيام المعنيين بمحل واحد وفيه احتراز عن مذهب اكثر المعتزلة حيث انهم لم يشترطوا
في التضاد قيام المعنيين بمحل واحد بل قالوا ان العلم بالسواد مثلا اذا قام بجزء من القلب فانه يضاد الجهل بالسواد وان
قام بجزء اخر من ذلك القلب لانهما لو اجتمعا لوصفت الجملة بانها عالمة بالسواد وجاهلة به في حالة واحدة وهو ممتنع
على اصلهم ان الصفات التي من شرطها الحيوة اذا قامت ببعض الجملة ثبت حكمها للجملة بل زادوا على ذلك وهم لم يشترطوا في بعض
المتضادات قيامهما بالمحل اصلا حيث انهم قالوا الارادة الربانية لا في محل مضادة للكراهة الربانية لا في محل نظرا الى
اجتماع حكميهما في الله تعالى وهو كونه مريدا للشيء الواحد كارها له ونحن فحسبنا امتناع تعدي حكم الصفة عن محلها لما

الذي هو قائم به وقد ابطلنا القول بقيام ارادة لا في محل في مسائل الصفات كيف وانه لو قيل لهم ان سلم لكم انه يستحيل
الجمع بين الموت والحيوة مع عدم التضاد فما المانع لو سلم لكم امتناع الجمع بين العلم بالسواد والجهل به من غير
ان يكون ذلك لا لجهة التضاد بل الضرورة وامتناع اجتماع الحكمين كما قاله بعض المتاخرين منهم ابو رشيد والى هذا سبيلا
وقولنا لذاتيهما احتراز عن علم الانسان بسكونه مع حركته فانهما وان تعذر اجتماعهما فليسا متضادين لان امتناع
الجمع بينهما لم يكن لذاتيهما بل بواسطة وذلك لان العلم بالسكون يلزمه السكون والا كان العلم بالشي على خلاف ما هو
عليه وهو ممتنع والسكون مضاد الحركة لاستحالة الجمع بينهما لذاتيهما فكان امتناع الجمع بين العلم بالسكون ونفس
بواسطة مضادة السكون الملازم للعلم الحركة فلم يكن امتناع الجمع بين العلم بالسكون والحركة لذاتيهما بل بواسطة
فلا يكونان متضادين وسوا اتحد مع العلم بالسكون والحركة او اختلف كعلم الواحد منا بسكون غيره وحركة كذلك
الغير فانهما لا يجتمعان لما ذكرناه وان اختلف محلهما وعلى هذا فلا تضاد بين الحركة الاختيارية والعجز وان تعذر الجمع
بينهما ليس لذاتيهما وانما هو بواسطة مضادة العجز القدرة فلا امتناع وجود الحركة الاختيارية لعدم القدرة عليها
فلم يكونا متضادين وعليك بالتنبه لكل ما يرد من هذا القبيل فان قيل فالموت عند معظم اصحابكم وعلى القول بانه
في اضداد العلوم ومضاد للعلم وعلى ما قررتموه في تحقيق التضاد من استحالة الجمع بين المعنيين لذاتيهما فيمتنع ان يكون
الموت ضد العلم فانه لا مانع من ان يقال ان امتناع الجمع بين الموت والعلم لا لذاتيهما بل لفوات شرط العلم بالموت
وهو الحيوة كما قاله المعتزلة وبعض اصحابكم قلنا لو امتنع التضاد بين الموت والحيوة بناء على ما ذكرتموه لامتنع ايضا
بذلك التضاد مطلقا وهو خلاف اجماع العقلاء وذلك لانه ما من شيئين يعتقد التضاد بينهما الا ويمكن ان يقال امتناع
بينهما او ان امتناع وجود احدهما مع الاخر لم يكن لتضادهما بل لفوات شرط وهو عدم الاخر ولا يلزم من كون الموت
ضد العلم والقدرة التضاد بين العلم والقدرة كما لا يلزم من الحمرة والصفرة عند مضادتهما السواد والبياض اذ هو
تماثل من غير دليل جامع مؤثر ثم وان كان المورد له معتزليا فلم لا يقول بمضادة البياض البياض لمماثلتهم
لمضادتهما لا افتراقهما السواد وما هو جواب هؤلاء هو جوابنا فيما نحن فيه وقولنا لذاتيهما احتراز عن القرب و
البعد والصغر والكبر والطول والقصر وغيرها ما بالنسبة الى شيئين فانهما لا يتضادان وان كانا في محل واحد لا بالنسبة
الى شي واحد على ما حققناه ومعنى التضاد فيمتنع ان يكون الفعل من حيث هو فعل ضد الشي لان ذلك الشي المضاد
للفعل اما ان يكون فعلا او لا يكون فعلا فان كان فعلا فاما ان يكون مضادا له من جهة كونه فعلا او لا من جهة كونه فعلا
فان كان الاول فهو محال والا لما اجتمع عرضان مختلفان في محل واحد من حيث هما فعلان وهو محال وان كان الثاني فكل
ثابت ليس بخارج عن ذات الله تعالى وصفاته وهي غير مضادة للافعال والا لما تصور وجود الافعال معها وهو محال
وعلى هذا ايضا كل ما لا يرجع الى صفات اجناس الموجودات لا يكون موجبا للتضاد كالامور المستندة الى مواضعة
الشرع ومخالفته والى الاضافات والاعتبارات الى غير ذلك ككون الفعل ظلما او جورا او حلالا او حراما او حسنا او
قبيحا الى غير ذلك **الفصل السادس** في ان كل عرضين متماثلين فهما ضدان مذهب الشيخ ابي الحسن ومتبعيه ان كل عرضين

متماثلين كسوادين وبياضين ونحو ذلك فهما ضدان يمتنع اجتماعهما في محل واحد واجمعت المعتزلة على خلافه الا
ما نقل عن بعضهم انه قال بامتناع اجتماع حركتين متماثلتين في محل واحد وقد استدل الاصحاب بمسالك الاول انه
لو جاز قيام الاعراض المتماثلة بمحل واحد لامكن قيام سوادين متماثلين بمحل واحد ولا شك ان وجود احد السوادين
في المحل يوجب كونه اسود فوجود سواد اخر فيه اما ان يوجب حكما او لا يوجب حكما فان كان الاول فاما
ان يكون ذلك الحكم هو ما اوجبه السواد الاول او غيره فان كان الاول فهو محال لان ايجاب ما وجب وتحصيل ما حصل محال ثم لو جاز
ذلك لجاز وقوع مقدور بقادرين وهو خلاف الاجماع منا ومنهم وان كان غيره فهو ممتنع لوجهين الاول انه لو جاز
قيام حالين متماثلين بمحل واحد بناء على سببين متماثلين لجاز ان يقوم بالذات الواحدة وجودان بناء على معنيين
متماثلين لان الوجود عندهم حال ولم يقولوا به الثاني ان من قام به علم بشي اذا علم من نفسه كونه عالما فلو قام به علم
اخر بذلك الشي مماثل للعلم الاول واوجب عليه حالة اخرى لكان ذلك الشخص عالما بعالمية الاخرى اذ يستحيل
ان يكون الانسان عالما ولا يعلم كونه عالما وان كان الثاني وهو ان لا يوجب احدهما حكما فهو ممتنع اذ يلزم منه تخلف
الحكم عن وجود علته وسنبين ان العلة لا بد وان تكون مطردة منعكسة وعلى هذا ان قلنا ان كل صفة توجب
لمحلها حكما فقد اطردت الدلالة في جميع الاعراض المتماثلة وان خصصناها ببعض الصفات كصفة الحيوة والكون
كما قالت المعتزلة اطردنا هذه الدلالة فيها دون غيرها هذا كله ان قلنا بالاحوال والا فحاصل المسلك يرجع الى الاول
المسلك الثاني ان من قام بنفسه علم نظري بشي فاما ان يجوز قيام علم اخر نظري بذلك الشي مماثل للعلم الاول
او لا يجوزه فان كان الاول فيلزم منه صحة القول بالنظر في تحصيل العلم بما هو معلوم وهو محال باتفاق العقلاء
وان كان الثاني فقد قيل بامتناع اجتماع المتماثلين في المحل الواحد وهو المطلوب وهو قوي جدا المسلك الثالث انهم
قالوا لو جاز قيام عرضين متماثلين في الواحد لكان المحل اذا قام به سواد واحد قابلا لسواد اخر وكل عرض يقبل المحل لا يخلو
عنه او عن ضده وحينئذ فبتقدير عدم السواد الثاني يجب ان لا يخلو المحل عن ضده وضد السواد المفروض عدمه هو ضد
ضد السواد المفروض وجوده ويلزم من ذلك اجتماع السواد وضده في محل واحد وهو محال وهذا المسلك مبني على
ان المحل اذا قبل حكما لا يخلو عنه او عن ضده وقد اشرنا الى ابطاله في امتناع عرو الجواهر عن الاعراض فان قيل ما ذكرتموه
وان دل على امتناع قيام المتماثلين بمحل واحد فهو معارض بما يدل على نقيضه وهو انا قد نشاهد الجسم يغمس في الصبغ فيعلوه
كدرة ثم يكتسب سوادا حالكا وليس ذلك الا لتضاعف اجزاء السواد والجواب انا نمنع ان الكدرة والكمية سواد بل هي لون
اخر مضاد للسواد ولا يتصور بقاء الاول منهما مع وجود الثاني **الفصل السابع** في تحقيق معنى الغيرين والعبارة
الجامعة المانعة لذلك على اصول اصحابنا قول الشيخ ابي الحسن الاشعري رحمه الله في حدهما الغيران كل موجودين
يصح ان يفارق احدهما الاخر بالعدم او الحيز وانما قيد احدهما بالوجودين لان التغاير صفة اثبات على ما تقدم خلافا
فلا يكون صفة للعدم وانما ورد المفارقة بين العدم والحيز ولم يوجب الجمعية بينهما او لم يقتصر على احدهما لانه لو اوجب
المعية بينهما لما وجبت المفارقة مع انتفا احدهما او ثبوت الاخر وليس كذلك فان الاعراض المختلفة والمتماثلة متغايرة

وغير متغيرة بالتحيز لعدم تحيزها ولو اقتصر على احديهما في التحديد لم يكن الحد جامعاً ولهذا فانه لو اقتصر على
المفارقة بالعدم وقال كالقادر لا الغيران كل موجودين يصح عدم احدهما مع وجود الآخر لزم السؤال المشهور
الوارد عليه في هذه العبارة وهو ان لا يعلم المغايرة بين الاجسام بتقدير اعتقاد قدمها لاستحالة عدم القديم
وليس كذلك بل المغايرة معلومة ولو قدر امتناع العدم عليها ولو اقتصر على القول بان الغيرين كل موجودين
يصح مفارقة احدهما للآخر في الحيز لامتنع التغاير بين الاعراض لعدم تحيزها وليس كذلك وعلى هذا ينبغي الانحصار
عدم التغاير بين ذات القديم وصفاته والصفات القديمة بعضها بالنسبة الى البعض لكونها وجودات يمتنع مفارقة
البعض منها البعض بالعدم ضرورة قدمها واستحالة عدم القديم ولا بالحيز اذ هي غير متحيزة ونحو ذلك في
الترديد الزمان ولا حاجة اليه وعلى هذا فالغيران اعم من المثلين والخلافين كانا متضادين او غير متضادين وارد
قبل ماذكرتموه منقوض ومعارض اما النقض فمن ثلاثة اوجه ا النقض على اصلكم بالقدرة الحادثة مع مقدورها
فانهما غيران وليس لاحدهما مفارقة للآخر في العدم ضرورة وجوب اقترانهما ولا في الحيز لعدم تحيزهما اذ هما
عرضان ب انه ينتقض بالاعراض المتلازمة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وكذلك الحلول الاعراض
التي لا يخلو الجوهر عنها فانها متغايرة وان لم يصح مفارقة بعضها البعض لا في العدم لتلازمها ولا في الحيز
لعدم تحيزها ج انه اذا اعتبر في الغيرين جواز المفارقة بالعدم او الحيز فيلزم ان لا يكون الباري تعالى مغايراً للحوادث
وان كانت الحوادث مغايرة له لاستحالة مفارقته لها بالعدم ضرورة وجوب وجوده وقدمه ولا بالحيز لاستحالة
تحيزه واما المعارضة فمن وجوه اخرى اختلف فيها عبارات المعتزلة منها ان الغيرين هما الشيئان ومنها انهما
الشيئان اللذان يجوز العلم باحدهما مع الجهل بالآخر ومنها ان الغيرين ما صحت فيه عبارة التثنية ومنها
انهما الذاتان اللتان قامت الغيرية بهما وليس ماذكرتموه اولى مما ذكرناه والجواب عن النقض الاول ان ما قدر مقدوراً
بالقدرة الحادثة لا يمتنع منها فرض وقوعه لا مقدوراً بها بل بغيرها مع عدمها ولا يمتنع ان يكون غيره مقدوراً
بها مع عدمه وعن النقض الثاني اما الامور المتضايفة كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية ونحوها فليست
عندنا اموراً وجودية بل وهمية على ما سبق تقريره والمتغاير انما هو الوجوديات واما الاعراض الملازمة للجوهر فما من
عرض منها وجد مع غيره الا ويجوز تقدير وجوده مع عدم ذلك الغير ووجود غيره وعن الثالث انا لم نشترط في
الغيرين جواز مفارقة احدهما للآخر بعدمه او بحيزه ليلزم ما قيل وعن المعارضة اما القول بان الغيرين هما
الشيئان فلا يخفى ان كل واحد من الغيرين يصح ان يقال له غير فلو كان مفهوم الغيرين الشيئين لكان مفهوم كل واحد
من الغيرين هو الشيء وليس كذلك وبيانه ان كل واحد من الغيرين يصح ان يقال انه غير الآخر ولا يصح ان يقال لكل واحد
من الشيئين انه شيء الآخر وفيه دقة فليتأمل وليقنع بهذا الطول بعض الاصحاب وهو مدخول لا يثبت له واما
القول بان الغيرين ما صحت فيه عبارة التثنية فباطل بالاعدام المضافة فانه يصح فيها عبارة التثنية والجمع
فيقال عدمان واعدام وليست متغايرة بالاجماع منا ومنهم لعدم شيئيتها واما القول بان الغيرين هما الذاتان

الذاتان

اللتان قامت بهما الغيرية فمبني على القول بالاحوال وهو مبني على ما سبق واما القول بان الغيرين هما الشيئان
اللذان يصح العلم باحدهما مع الجهل بالآخر فعسى ان يكون عند بعضهم ابطاله وبالجملة فالنزاع في الغيرين والخلافين
والمثلين والضدين من حيث ان كل واحد من الخصمين يفسر اللفظ المتنازع فيه بمعنى غير معنى الآخر راجع الى
الاصطلاح اللفظي ولا حظ له في المعنى ولا هو من الامور القطعية والقضايا اليقينية
في معنى المتقدم والمتأخر ومعاً اما المتقدم فقد قالت الفلاسفة انه لا يخرج عن خمسة اقسام وهي المتقدم
بالذات والمتقدم بالطبع والمتقدم بالشرف والمتقدم بالرتبة والمتقدم بالزمان اما المتقدم بالذات وهو كتقدم
العلية فهو اما فاعل او مادة او صورة او غاية اما الفاعل فهو ما وجود غيره مستفاد من وجوده ووجوده غير
مستفاد من ذلك وهو اما ان يكون فاعلاً لذاته او لصفة زائدة على ذاته فان كان الاول فيسمى الفاعل بالطبع وهو منقسم الى
ما يتصور تأخر معلوله عنه في الوجود والى ما لا يتصور فالاول كما في حركة اليد مع حركة الخاتم فانهما وان وجدا معاً الا انا
نعلم ان حركة الخاتم مستفادة من حركة اليد من غير عكس ولهذا يصح ان نقول تحركت اليد فتحرك الخاتم ولا نقول تحرك الخاتم فتحركت اليد
ولان اليد المحركة انما هو في اليد لا في الخاتم وحركة اليد من مكانها وان كانت متقدمة على حركة الخاتم عن مكانها الا انه لا حاجة
الى تخلل بين الاجسام فليس مما يوجب جعل حركة الخاتم معلولة لحركة اليد لما علم ان مبدأ حركة اليد انما هو في اليد فهو محرك اليد
والخاتم معاً في الوجود ولكن للبدن ولا للذات والخاتم بواسطة حركة اليد فحركة اليد علة متوسطة بين المبدأ المحرك
وبين حركة الخاتم واما الثاني فانما يكون عندما اذا كان المعلول مادياً والمادة غير مستعدة لقبوله بعد وذلك كما في
الصور الجوهرية والنفوس الانسانية الصادرة عن العقل الفعال مع جوده وفلك القمر وعند تهيئ المادة لقبولها فتجب
الشرائط وانتفاء الموانع فلا بد من صدور معلوله عنه واما ان كان فاعلاً بالاختيار وهو الفاعل بصفة زائدة على ذاته
فهو الفاعل بالقدرة والاختيار فهذا الفاعل مما يمتنع تأخير معلوله عنه وان قدر عدم التوقف على امر خارج عنه وذلك
كالبناء بالنسبة الى الحائط والنجار بالنسبة الى السرير ونحوهما واما المادي فكالخشب بالنسبة الى السرير واما الصوري
فكشكل السرير بالنسبة اليه واما الغائي فكالاشتغال بالسرير فانه وان كان متأخراً عن السرير في الوجود العيني فلا بد وان يكون
متقدماً بالذات في الوجود العقلي واما المتقدم بالطبع فهو ما لا يتم وجود غيره دون وجوده ووجوده غير متوقف على
ذلك الغير ولا هو علة لذلك الغير باحد الاقسام السابقة وهو يفارق القسم الاول وذلك كالواحد بالنسبة الى الاثنين
ونحوه واما المتقدم بالشرف فهو ما يقدم على غيره باختصاصه بصفة فضيلة لا وجود لها في ذلك الغير كتقدم الانسان
بالنطق على غيره من الحيوانات العجماوات او بزيادة في تلك الفضيلة كتقدم الاعلم على العالم ونحوه واما المتقدم بالرتبة
فهو ما كان اقرب الى مبدأ محدود من غيره اما عقلاً كتقدم النوع على الشخص بالنسبة الى الجنس واما حساً كتقدم الامام
على من خلفه من المأمومين بالنسبة الى المحراب واما المتقدم بالزمان فهو ما كان زمانه قبل زمان غيره كتقدم موسى
على عيسى ونحوه فهذه اقسام المتقدم وعلى نحوها اقسام المتأخر ومعاً وكل رتبة من هذه الرتب فما كان منها قبل
لا يتصور ان يكون مع ولا بعد من تلك الرتبة بالنسبة الى شيء واحد وما كان متقدماً بالذات على غيره لا يكون مع ذلك

بلغ

الغير بالذات ولا متأخر انه هو على هذا في جميع الاقسام ولا يمتنع اجتماعها او اجتماع جملة منها في شيء واحد كالاب
بالنسبة الى الحائط فانه متقدم عليه بالعلية والزمان والشرف والرتبة بالنسبة الى العلة الاولى وقد يتقدم على
ما كان متقدما على شيء متأخر عنه بالنظر الى جهة اخرى بان يكون مثلا متقدما على شيء بالشرف وهو متأخر عنه
بالرتبة وعلى هذا النحو وربما اثبت الحصر في الاقسام الخمسة بقولهم ما وصف بكونه متقدما اما ان يتوقف وجود
المتأخر عليه او لا يتوقف فان توقف فالمتقدم اما ان يكون علة للمتأخر او لا يكون علة له فان كان الاول فهو المتقدم
بالعلية وان كان الثاني فهو المتقدم بالطبع وان كان المتأخر فلا يتوقف وجوده على وجود المتقدم فتقدم المتقدم
اما ان يكون بالنظر الى كمال له او لا فان كان الاول فهو المتقدم بالشرف وان كان الثاني فاما ان يكون تقدمه بالنظر الى
مبدأ محدود او لا فان كان الاول فهو المتقدم بالرتبة وان كان الثاني فهو المتقدم بالزمان واما نحن فنقول لا
نتنازع فيما ذكروه من الحصر والقسمة الى الخمسة وانما النزاع في تفسير القسم الاخير بالمتقدم بالزمان فقطعا انه يدخل
فيه تقدم الزمان على الزمان كتقدم الزمن الماضي على الزمن الحالي وليس تقدم الماضي منه على الحال بالعلية اذ
الماضي معدوم مع الحاضر والمعدوم لا يكون علة للموجود ولا بالطبع فان الحاضر غير متوقف في وجوده على وجود
الماضي ولهذا لو قدرنا وجود الزمن الحاضر غير مسبوق بزمن سابق لم يكن ذلك ممتنعا بالنظر الى وجود الحاضر ولا بالشرف
اذ الازمنة متشابهة وليس البعض منها اكمل من البعض ولا بالرتبة ولهذا لو فرضنا عدم مبدأ لم يكن الزمن
الماضي اقرب اليه من الزمن الماضي لم يخرج عن ان يكون متقدما على الزمن الحالي ولا بالزمان لان المتقدم بالزمان
ما كان وجوده في زمن متقدم على زمن وجود غيره فلو كان الزمان متقدما بالزمان لكان الزمان في زمان وهو ممتنع
لوجهين ١ ان الازمنة متشابهة وليس حمل احد الزمنين في الاخر اولى من العكس ب هو ان الزمان الذي فيه
الزمان اما ان يكون في زمان او لا يكون في زمان فان كان في زمان لزم التسلسل والدور وهو محال وان لم يكن في زمان
فليس احد الزمنين بان يكون في زمان دون الاخر اولى من العكس ضرورة التشابه واتحاد النوع كيف وفيه تسليم
للمطلوب فاذن الزمان متقدم على الزمان لا باحد الانحاء الخمسة فهو قسم سادس وهو المتقدم بالوجود وليس مع الوجود
وعليك باعتبار هذا القسم ومراعاته فانه اصل عظيم وعليه مدار اكثر الكلام في حدوث العالم كما ستعرفه وبعد ان لم
الحصر حيث لا فيما ذكروه ولكن لا نسلم ان المتقدم بالعلية لا يمكن ان يكون طبيعيا على ما اسلفناه وان سلمنا امكان كونه
طبيعيا فلا نسلم امكان وجود المعلول مع وجوده فان وجود المعلول مترتب على وجود العلة والمترتب وجوده على وجود
غيره يجب ان يكون متأخرا عنه في الوجود ولهذا يصح ان يقال وجدت العلة فوجد المعلول بالفاء المفيدة للترتيب
لا العكس وما يلحق الخاتم وان كانت موجودة معه كحركة اليد فلا نسلم ان حركة اليد علة لها بل هما معلولان لعلة خارجة
عنهما وان تلازما في الوجود اما عادة كملازمة الحرارة للنار واما اشتراطا كملازمة مجموع العلم **الاصل الرابع** في
حدوث العالم وقبل الخوض في الحجاج نفيا واثباتا لا بد من تحقيق معنى العالم والقديم والحادث ليكون التوارد بالنفي و
الاثبات على محز واحد لان قول القائل العالم قديم او محدث قضية تصديقية يتوقف الحكم بها على تصور مفرداتها

غير خارج عن العالم والقديم والحادث فيجب ان يكون متصورا اولا اما العالم فانه وان اطلق على جملة من المخلوقات
كما يقال العالم العلوي والعالم السفلي وعالم الحيوانات وعالم الجمادات ونحوها ففي مصطلح المتكلمين عبارة عن كل
موجود غير الله تعالى الكل واحد واحد لا الكل جملة وعلى هذا فالمعدومات والاحوال والصفات الوجودية للرب تعالى
غير داخلة فيه اما المعدومات والاحوال فلكونها غير موجودة واما الصفات الوجودية لله تعالى فلانها ليست
غير الله تعالى اما تقدم والمعدومات الممكنة وان كانت عند المعتزلة ذوات ثابتة في القدم في حالة العدم خلية عن
من الحالة والا كان العالم قديما ولم يقولوا به ومن جعل الاحوال المتجددة من العالم لزمه ان يقول في رسم العالم كل
ثابت متجدد سوى الله تعالى فانه يدخل فيه جميع الموجودات والاحوال لعموم الثبوت للكل ويخرج عنه الذوات
الثابتة في العدم على راي المعتزلة اذ هي غير متجددة واذا عرف معنى العالم في المصطلح فقد يتنافى الجواهر والاعراض
على راي الاسلاميين والفلاسفة في القسم الثاني من الكتاب تعينهما على ما فيهما من الخلاف في المختار واما القديم فقد اختلف
المتكلمون فيه فذهب معمر وعباد الصيمري الى ان القديم من الاسماء الاضافية وكذلك الحادث وانه لا يعقل القديم
الا بالنسبة الى الحادث ولا الحادث الا بالنسبة الى القديم حتى ان الباري تعالى لا يوصف بكونه قديما قبل خلق
الحوادث ولا المفتتح الوجود يوصف بكونه حادثا الا بالنسبة الى سبق القديم عليه وهو باطل فانا اذا فرضنا موجودا
طالت مدته وقطعنا النظر عن حادث اخر وجد بعد العدم فالقول بثبوت قدمه على حدوث الحادث ان عني
لا دوام له قدمه دون حدوث الحادث او بمعنى انه لا يطلق عليه اسم القديم لعقد دون حدوث الحادث فان كان الاول
فهو خلاف المعقول والمحسوس وان كان الثاني فلا بد من نقله بطريقه عن اهل اللغة وهو غير مسلم ولو ساغ ذلك
من غير نقل لما امتنع القول بان الحي مضايف للميت والعالم مضايف للجاهل ونحوه وليس كذلك كيف والنقل على
خلافه ولهذا اصح ان يقال لغة لما عتق وطالت مدته قديم وان قطع النظر عن غيره ومنه قولهم دار قديمة وبناء قديم اذا كان
عتيقا طويل المدة واليه الاشارة بقوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم وقوله تعالى هذا افك قديم وذهب
ومتبعوه الى ان القديم هو الله تعالى وان القدم اخص وصف الاله تعالى وحقيقة الاله تعالى قدمه ولا يتصور غيره
قديما والا كان الها وهو محال وهذا باطل من خمسة اوجه الاول على ما اسلفناه في الصفات الثاني ان الاله تعالى ذات
موجود بالاجماع وبما دل عليه الدليل فيما سبق والقدم راجع الى سلب الاولية فيمتنع ان يكون هو نفس حقيقة
الاله تعالى الثالث انه لو كانت الالهية هي نفس القدم لجرت اللفظتان مجرى واحدا في الافادة وحسن ان يقال
قديم الخلق كما يقال اله الخلق وهو محال الرابع انه لو كان مدلول اسم الله تعالى والقديم واحدا لكان من اعتقد كون العالم
قديما قد اعتقد كونه الها وهو محال الخامس انه لو كان القدم اخص وصف الاله تعالى للزم على اصلهم ان يكون القديم مخالفا
بأخص وصفه وهو القدم ولا بد وان يكون الحادث مخالفا له ايضا لان ما خالف شيئا فلا بد وان يخالفه ذلك
الشيء ايضا ويلزم من ذلك ان يكون الحادث مخالفا للقديم بحدوثه كما كان القديم مخالفا للحادث بقدمه ويلزم ان
يكون الحدوث اخص وصف الحادث كما كان القدم اخص وصف القديم ويلزم من ذلك تماثل جميع الحوادث ضرورة

اشتراكهما في الوصف الاخص وهو الحدوث وذلك مح وهذا انما لزم من القول بان القدم اخص وصف الباري تعـ
فهو مح ولا يمكن ان يقال بان مخالفة الجوهر الحادث للقديم مع كونه جوهرا لاحادثا لانه يلزم منه ان من اعتقد قدم بعض
الجواهر وحدوث البعض ان لا يفرق بين القديم والحادث منهما ضرورة التماثل في الجوهرية وهو مح وذهب القاضي
وبعض قدماء اصحابنا الى ان القديم هو الموجود الذي لا اول لوجوده وهو مدخول من وجهين ا ان القديم قد
يطلق حقيقة على الوجود والعدم فان الحوادث الموجودة في وقتنا هذا معدومة في الازل وعدمها قديم ازلي
واذا كان كذلك فالقول بان القديم هو الموجود الذي لا اول له لا يكون جامعا ب وان كان القديم مختصا بالوجود
الا انه ايضا غير جامع فان القديم قد يطلق على ما عتق وطالت مدته بدليل ما ذكرنا من الاطلاق والاصل
في الاطلاق الحقيقة الا ان يدل الدليل على ارادة التجوز والاصل عدمه فمن ادعاه احتاج الى الدليل واذا كان حقيقة
فيجب ان يكون حد القديم جامعا لما لا اول لوجوده ولما لوجوده اول ولذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله
القديم هو المتقدم في الوجود على شرط المبالغة وهو وان كان اعم من الذي قبله لتناوله لما لا اول لوجوده ولما لوجوده
اول الا انه غير جامع نظرا الى العدم القديم كما سلف فالاولى ان يقال القديم هو ما تقدم تحققه وبقاؤه في نفسه
فانه يعم الوجود والعدم وما لا اول لوجوده وما لوجوده اول واما الحادث فقد اختلفت عبارات الناس فيه فقال
بعض المتكلمين الحادث هو الذي كان بعد ان لم يكن وقال آخرون هو ما لم يكن ثم كان وقال آخر هو الموجود بعد العدم ويرد
على هذه العبارات اشكالات الاول ما اورده ابن الراوندي وهو ان قال هذه العبارة تتضمن ترتيب شيء بعد شيء
والقائل بها لا يخلو اما ان يكون قائلا بان المعدوم شيء او ليس بشيء فان كان الاول فقد اوجب حدوث الحادث بعد نفسه
والشيء لا يكون بعد نفسه وان كان الثاني فهو عدم صرف ونفي محض وما هو بهذه المثابة لا يتحقق ترتيب شيء
عليه ولا فرق بين قول القائل الحادث ما كان بعد ما لم يكن وبعد قوله بعد لا شيء الثاني ورد ما اورده بعض
متفلسفة الاسلام وقال هذه العبارات مشعرة بتقدم العدم على الوجود وقد بان فيما تقدم ان اقسام التقدم
خمسة وهي التقدم بالعلية وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان وليس تقدم العدم على الوجود بالعلية اذ العدم
لا يكون علة للوجود ولان العلة لا بد وان تكون مع المعلول وعدم الشيء لا يكون مع وجوده ولا بالشرف والا كان عدم
الشيء اشرف من وجوده وهو مح ولا بالرتبة فانا لو قطعنا النظر عن مبدا محدود لكون العدم اقدم من الوجود بالنسبة
اليه لم يلزم عن كونه متقدما ولا متاخرا اسبق من العدم القديم حتى يكون اقرب اليه من الوجود فلم يبق الا التقدم
بالطبع والزمان فان كان الاول فتفسير حدوث العالم بتقدم العدم عليه بالطبع مسلم فان العالم ممكن الوجود بذاته
والممكن الوجود بذاته لا يكون مستحقا للوجود من ذاته بل من غيره بخلاف العدم وما يكون مستحقا بالذات يكون اقدم
بالطبع مما هو مستحق بالغير ولا يلزم من ذلك ان يكون مستحقا بالفعل وان كان الثاني وهو التقدم بالزمان فقد بينا ان
التقدم بالزمان ما كان في زمان متقدم على زمان المتاخر ويلزم من ذلك ان يكون زمان العدم السابق ازليا ضرورة
كون العدم ازليا ويلزم من قدم الزمان قدم الحركة اذ هو من عوارضها وقدم الحركة قدم الجسم اذ هي من عوارضه وذلك بلغ

يجر

يجر الى قدم العالم ولم يقولوا به والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الترتيب المشار اليه يستدعي ثبات شيئين بل
معلومين ولا يخفى ان العدم السابق معلوم كما ان الوجود اللاحق معلوم وعن الثاني من وجهين ا منع الحصر
في الاقسام الخمسة على ما تقدم ب وان سلمنا الحصر جدلا ولكن ما المانع من كونه متقدما بالطبع وان يكون الحادث
من حيث هو حادث لا يتم دون سبق العدم وان لم يكن العدم علة له كما في الواحد مع الاثنين كما سبق تحقيقه
القول بان الممكن مستحق للعدم بذاته غلط من قائله فان ما هو ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم وكما لا يستحق
الوجود بذاته والا كان واجبا لذاته وخرج عن كونه ممكنا فكذلك في طرف العدم والا كان ممتنع العدم لذاته
وخرج عن كونه ممكنا كيف وان ما ذكروه من الاشكال لازم عليهم حيث قالوا ان الحادث يطلق باعتبارين احدهما
المسبوق بالعدم والثاني الموجود المفتقر الى غيره فما ذكروه لازم على التفسير الاول بعينه وعند اتحاد الالزام
فالجواب يكون متحدا وقال المتكلمين الحادث هو الموجود الذي له اول وقال ابن الراوندي اول الحادث اما ان
يكون هو نفس الوجود او غيره فان كان الاول لزم ان يكون الشيء اول نفسه وهو مح وان كان الثاني فذلك الاول
ايضا حادث ضرورة كونه صفة الحادث والكلام فيه كالكلام في الاول ويلزم منه وجود حوادث لا اول لها وهو
مح والجواب ان يقال المراد من كون الحادث له اول ان وجوده مسبوق بوجود الازل كما قاله الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله
وعلى هذا فلا تسلسل ويمكن ان يقال معنى الاولية انه ليس ازليا والتسلسل ايضا لا يكون لازما على هذا فلو قيل الحادث
هو الموجود الذي ليس بازلي لكان اولى لدلالته على الغرض ونفي ما قيل من التشكيكات فان قيل اسم الحادث اما ان يكون
هو نفس مسمى الوجود او زائدا عليه فان كان الاول فمح من وجهين ا انه يلزم منه ان يكون كل موجود حادثا وليس كذلك ب
انه يلزم منه ان من علم كون الشيء موجودا ان يعلم كونه حادثا ضرورة اتحاد المعنى وهو خلاف الموجود من انفسنا
وان كان زائدا عليه فاما ان يكون وجودا او عدما فان كان وجودا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما اذ هو
صفة ما ليس بقديم وان كان حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وذلك يجر الى حوادث لا اول لها وان كان عدما
فهو مح فان نقيض الحادث لا حادث وصف عدمي لصحة اتصاف العدم القديم به واذا كان لا حادث عدميا
كان الحادث وجوديا وهذه المحالات انما لزمت من فرض كون الشيء حادثا فيكون محالا الكلام لا شك في وجود امور
بعد ان لم يكن كالحركات والسكنات لانواع الحيوانات والجمادات وما يتكلم به الانسان من احاد الحروف والكلمات
وما يتشبه بها من ابواب الحروف والصناعات وما قيل فتشكيك على البديهيات فلا يقبل كيف وان مثل هذا لازم على القدم
ايضا اذ للقائل ان يقول مسمى القديم اما ان يكون هو نفس مسمى وجوده او زائدا عليه فان كان الاول فهو مح لما سبق
وان كان الثاني فاما وجود او عدم فان كان وجودا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان المتصف به اولى
ان يكون حادثا وان كان قديما لزم التسلسل كما سبق في الحادث وان كان عدما فهو مح لان نقيضه لا قديم ولا قديم عدم
لاتصاف العدم المتجدد به ويلزم من ذلك ان يكون الموجود الواحد لا قديما ولا حادثا وهو مح بالبديهة وما لزم منه
المح فلا يكون مقبولا واذا عرف معنى القديم والحادث فلا يمتنع عندنا وصف العالم بكونه حادثا باعتبار كونه مسبوقا

بالعدم وقديما باعتبار تقادمه وطول مدته من غير مناقضة واذا قلنا العالم قديم بهذا الاصطلاح فقولنا
العالم غير قديم بمعنى انه ليس بازلي وعلى هذا فلا بد من تحقيق محل النزاع ومورد الخلاف في هذا الاصل وهو ان
العالم حادث او قديم بمعنى ان وجوده مسبوق بالعدم او غير مسبوق به واذا اتينا على ما اوردنا من تحقيق محل النزاع
فنقول مذهب اهل الحق من المتشرعين ان كل موجود سوى الواجب بذاته فوجوده بعد العدم وكان بعد ما لم يكن
وان الله تعالى كان ولا كان وان ما سواه ابدية لم يكن معه ووافقهم في ذلك جماعة من الحكماء المتقدمين والاساطين السبعة
من اهل ملطية وان كان لهم اختلاف في المعلول الاول لواجب الوجود وكيفية صدور الكائنات عنه وفي
اصول الموجودات المركبة وكميتها وكيفيتها وقد اوردناها في كتابنا الموسوم بدقائق الحقائق ورموز الكنوز
وذهبت الدهرية الى القول بوجوب وجود ما وجد من الواجب بذاته مع وجوده وان قيل انه حادث فليس الا بمعنى
ان وجوب وجوده بغيره وان له مبدا يستند اليه ويتقدم عليه تقدما بالذات على نحو تقدم حركة اليد على
حركة الخاتم ثم اختلف هؤلاء فيما وجب عن الواجب بذاته فذهب ارسطاطاليس ومن نصر مذهبه من اليونانيين
وفلاسفة الاسلاميين كابي نصر الفارابي وابي علي الحسين بن سينا الى ان الواجب عن الواجب بذاته عقل مجرد
عن المادة وعلائقها وبتوسطه وجدت الاجرام العلوية ونفوسها والعقول التي هي مبادي لها انتهى الى الجسم
المشترك بين العناصر التي في مقعر فلك القمر الصادر عن العقل الفعال لنفوسها واما ما وراء ذلك من الكائنات
المتجددة كالنفوس الانسانية والصور الجوهرية للاجسام العنصرية وغير ذلك من الحركات والامور العرضية المتوقفة
على الاتصالات الكوكبية المستندة الى الارادات النفسية للاجرام الفلكية فانه وان كان كل واحد منها حادثا
غير انها لا اول لها ينتهي اليه بل لا يتناهى مدة ولا عدة وما من كائن الا وقبله كائن الى ما لا يتناهى على ما اوضحناه في
تفصيل مذهبهم في تحقيق معتقدهم في ترتيب العلل والمعلولات وضبط مذهبهم فيما يتناهى وما لا يتناهى وزعموا
ان العالم وما فيه من الاجرام العلوية والسفلية وتولداتهما لم يزل على هذه الهيئة والتدبير من الازل وكذلك الى الازل
وذهب بعض قدماء الفلاسفة الى ان اصل العالم جوهر قديم واحد الوجود كائنات صنعاقيات غير متناهية ثم
اختلفوا فمنهم من قال اصل العالم اجزاء جسمانية تكونت في ابعاد خلائية غير متناهية فوجدت عن واجب الوجود
اما بواسطة او بغير واسطة وانها لم تزل متحركة ضرورة تشابه اجزاء الخلاء وانه ليس القول بسكونها في بعض اجزائه دون
البعض اولى من العكس ثم اتفق ان تصادمت فحصل منها كرات الافلاك على الاشكال المخصوصة ولم يزل يكون متحركة بحركة
كرتها وانه ليس القول بنقلها على بعض الاوضاع لتشابه اجزائها واوضاعها اولى من البعض فاتفق ان صار ما قرب منها
في مقعرها ساخنا بسبب حركتها غاية السخونة فكان منه الطف الاجسام العنصرية وهو النار وما يليه هو دونه في اللطافة
وهو الهواء ثم ما يليه دونه في اللطافة وهو الماء وما بعد عنها غاية البعد وهو التراب فهي في غاية الغلظ والكثافة وعن
هذه العناصر الاربعة يكون انواع المركبات ومنهم من قال كان اصل العالم وهو هيولى في حكم الموجود الواحد لا انقسام
فيه وكان عاريا عن الاعراض المتجددة المتعاقبة ثم انقسم وتجزأ وتركب وتشكل ثم قامت به الاعراض ومن الدهرية من

زعم ان اصل العالم النور والظلمة وهم الثنوية وقد استقصينا مذاهبهم وبينا اختلافهم واضطرابات عقائدهم
بما فيه مقنع وكفاية فلا حاجة الى اعادته ومن الحكماء من توقف في القدم والحدوث كجالينوس ومن نصر مذهبه
واذا اتينا على ما اردناه من شرح المذاهب فلا بد من البحث عن مطارح نظر الفريقين والكشف عن معتمد معتقد
الطائفتين وابطال شبه اهل الضلال والانفصال عنها ثانيا وقد احتج الاصحاب بمسالك **المسلك الاول**
انهم قالوا العالم ممكن الوجود بذاته وكل ممكن الوجود بذاته فهو محدث فالعالم محدث بيان المقدمة الاولى من
ثلاثة اوجه الاول انه لا يخلو اما ان يكون واجب الذات او ممتنع الذات او ممكن الذات لا جائز ان يكون ممتنع الذات والا
لما وجد وهو موجود ولا جائز ان يكون واجب الذات لوجهين ا ان اجزاءه متغيرة عيانا وواجب الوجود لذاته
لا يتغير بحال فلم يبق الا ان يكون ممكنا ب انه لو كان واجب الذات فهو لا محالة مركب ومؤلف وعند ذلك فاما ان
يكون كل واحد من مفرداته واجبا او كل واحد من مفرداته ممكنا او البعض واجبا والبعض ممكنا لا جائز ان يقال
بالاول والا لزم منه التعدد في مسمى واجب الوجود لذاته وهو ممتنع على ما سبق في الوحدانية وان كان الثاني
فاجزاؤه ممكنة اولى ان يكون ممكنا وان كان الثالث فالبعض اجزاؤه ممكن لا يكون واجب الذات تركيبه وانه لو كان
بعض اجزائه واجبا لما كان الله تعالى واجب للزوم منه اجتماع واجبين وهو محال الوجه الثاني في بيان الامكان ان وجود
العالم زائد على ماهيته واذا كان وجوده زائدا على ماهيته فاما ان يكون واجبا او جائزا لا جائز ان يكون واجبا
اذ هو صفة لماهية العالم والصفة مفتقرة الى الموصوف وواجب الوجود لا يكون مفتقرا الى غيره فلم يبق الا ان يكون
ممكنا الوجه الثالث ان اجسام العالم مؤلفة ومركبة كما سبق بيانه في الاجسام وكل ما كان مؤلفا ومركبا فهو مفتقر
الى اجزائه وكل مفتقر الى غيره لا يكون واجب الذات فالاجسام ممكنة لذواتها والاعراض قائمة بالاجسام ومفتقرة
اليها والمفتقر الى الممكن اولى ان يكون ممكنا والعالم غير خارج عن الاجسام والاعراض فكان ممكنا واما بيان المقدمة
الثانية فهو ان كل ممكن مفتقر الى المرجح واذا كان مفتقرا الى المرجح لزم ان يكون حادثا لوجهين الاول انه لا يخلو المرجح
اما ان يكون مرجحا بالذات او بالقدرة والاختيار لا جائز ان يكون مرجحا بالذات لثلاثة اوجه ا ان الوجود لا اختلاف
فيه بين الذوات الموجودة بل هو في الواجب والجائز بمعنى واحد كما سبق وعند ذلك فليس القول بترجح وجود العالم بما
ترجح به اولى من العكس ب ان الجائزات باسرها متماثلة من حيث هي جائزة وهي لم تكن مفتقرة الى المرجح الا من حيث
اشتركت في صفة الامكان فالموجب بالذات لا تخصص مثلا من مثل الا ونسبته الى جميع المتماثلات نسبة واحدة ج
ان الموجب بذاته مما لم يكن بينه وبين ما اوجبه مناسبة وتعلق لم يقتض العقل صدور احد عن الاخر اصلا ولا يخفى
ان الباري تعالى منفرد بحقيقة غير مناسبة لشيء من الجائزات فلا يكون بذاته موجدا لشيء منها فلم يبق الا ان يكون مرجحا
بالقدرة والاختيار واذا كان كذلك فلا بد وان يكون قاصدا للايجاد والقصد الى ايجاد الشيء اما ان يكون في حال
وجوده او في حال حدوثه او قبل حدوثه لا جائز ان يقال بالاول لما فيه من قصد تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال
وان كان الثاني او الثالث فقد لزم الحدوث الوجه الثاني في بيان ان ما افتقر الى المرجح لا يكون الا حادثا انه لو لم يكن المرجح

مختارا وهو ان احتياج الممكن الى المرجح اما ان يكون في حال وجوده او في حال عدمه فان كان في حال وجوده فاما
في حال دوامه او في ابتداء وجوده لا جائز ان يبقى في حال دوامه لما تقدم فلم يبق الا القسمان الاخيران ويلزم منه
حدوثه وفي هذا المسلك نظر اذ للقائل ان يقول ما المانع من القول بالوجوب فقولهم ان اجزاء العالم متغيرة عيانا
انما يصح ان لو كانت جميع اجزاء العالم مشاهدة بالعيان وما المانع من وجود اجزاء غير مشاهدة كما تقوله الخصوم
من العقول والنفوس الفلكية على ما سبق ولا يخفى ان الدلالة على انتفاء ذلك صعب جدا وبتقدير انتفاء هذه
الاجزاء فلا نسلم ان جملة اجزاء العالم مشاهدة بالعيان حتى لا يخرج منها شيء من العالم العلوي والسفلي وعلى هذا فجاز ان يكون
حكم ما لم يشاهد على خلاف ما شوهد وبتقدير التسليم بمشاهدة الكل عيانا فالمتغير عيانا كل واحد واحد من الاجزاء
والبعض دون البعض الاول ممنوع ولا سبيل الى دعواه مع ما يشاهد من بقاء اجرام الافلاك وبعض اعراضها كالاشكال
والانوار وكواكبها الى غير ذلك والثاني مسلم وعلى هذا فما دليل الامكان غير عام لجملة اجزاء العالم فقولهم ان العالم مركب مسلم لكن
ما المانع ان يكون اجزاؤه واجبة وما ذكروه من الدلالة فقد بينا ضعفها في مسئلة الوحدانية فقولهم ان وجود العالم
زائد على ماهيته فقد سبق الوجه في ابطال كل ما قيل من الدلالة عليه فقولهم ان اجسام العالم مؤلفة مسلم فقولهم وكل
مؤلف فهو مفتقر الى اجزائه لا نسلم فان الجسم زائد على الاجزاء المجتمعة بل هو نفسها فلا يكون الجسم مفتقرا الى نفسه وان سلم
كون الجسم غير اجزائه التي منها تركيبه فغايته ان يكون الجسم غير واجب لذاته ولا يلزم منه امكان اجزائه وعلى هذا فلا يكون
دليل الامكان عاما للكل اجزاء العالم سلمنا ان جميع اجزاء العالم ممكنة وان كل ممكن مفتقر الى المرجح ولكن لا نسلم
ان كل مفتقر الى المرجح يكون حادثا فقولهم المرجح اما ان يكون مرجحا بذاته او بالقدرة والاختيار ما المانع ان يكون
مرجحا بذاته فقولهم الوجود في الواجب والجائز بمعنى واحد فقد ابطلناه فيما تقدم فقولهم ان الجائزات متساوية في النسبة
الى الموجب بالذات هو مجرد دعوى وما المانع ان يكون الممكنات مع اختلاف حقائقها مختلفة النسبة الى اقتضاء الموجب
لها بالذات وان تساوت في الامكان حتى ان يكون مقتضيا لذاته للبعض دون البعض ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى دفعه
فقولهم لا بد وان يكون بين الموجب بالذات وما اوجبه مناسبة فلو اريد به ان يكون بالحال يلزم من وجود احدهما وجود
الاخر عنه فذلك مما لا نزاع فيه وانما الشان في بيان انه لم يثبت في العالم بالنسبة الى موجده ولا سبيل اليه وان اريد
بالمناسبة المساواة والمشابهة في الذات او صفة من صفاتها فهو ممنوع كيف وانه لو كان المرجح انما يرجح المعلول لما
ما وقعت المشابهة والمساواة بينهما لم يكن جعل احدهما مرجحا للاخر اولى من العكس وان قيل انه لا بد من المساواة
بينهما في امر من الامور فقولهم ان الباري تعالى غير مشارك لشيء من الجائزات في امر ما ناقض لما قرروه في الوجه الاول من
وجوب الاشتراك بين الواجب والجائز في معنى الوجود ولا مدفع له وان سلمنا انه موجد بالقدرة والاختيار ولكن لا نسلم
لزوم الحدوث وما ذكروه في تقريره انما يلزم ان لو انحصرت الاقسام فيما ذكروه وما المانع ان يقع بقسم اخر وهو ان يكون افتقار
المفتقر لوجوده مع قدمه ولا بد من ابطال هذا القسم لصحة الدلالة على الحدوث ولم يتعرضوا له وبه يبطل قولهم ان افتقار
الممكن الى المرجح لا يكون الا في حال عدمه او حدوثه والذي يدل على امكان ما ذكرناه من القسم هو ان عدم العالم قبل حدوثه

قديم

قديم اذ لو لا ذلك لكان العالم موجودا قبل عدمه ولو كان موجودا قبل عدمه فاما ان يكون قديما او حادثا فان كان
قديما فهو ما نقوله والخصم كيف وانه لو كان قديما لما عدم على اصول اهل الحق وقد فرض عدمه وان كان حادثا فالكلام
في العدم السابق عليه كالكلام في الاول والتسلسل ممتنع فلم يبق الا ان يكون عدمه السابق عليه ازليا واذا كان عدمه ازليا فاما ان
يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته لا جائز ان يقال بالاول والا لما تصور وجوده وذلك لان الواجب لذاته لا يزول ولو امكن زوال ذلك في
العدم الواجب لامكن في الوجود الواجب ضرورة عدم الفرق وهو محال واذا كان جائزا فلا بد له من مرجح ضرورة امكانه وجوازه
وسواء كان المرجح مرجحا بذاته او بالاختيار ويلزم من ذلك ابطال القول بان المفتقر الى المرجح لا بد وان يكون حادثا والا لزم ان
ليس بحادث وهذا مما لا جواب عنه وقد اورد بعض الاصحاب على القول بان المفتقر الى المرجح لا بد وان يكون حادثا
اشكالات مشكلة لا بد من الاشارة اليها والى جهة دفعها تكثيرا للفائدة الاشكال الاول قولكم ان القصد لا يتعلق بالمقصود
في حال دوامه ليس كذلك فان كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا انه يريد دوام الشيء وبقاءه حال وجوده ولا معنى
لبقاء الشيء غير حصوله في الزمن الثاني وليس ذلك زائدا على نفس الباقي والا كان ذلك الزائد ان حصل في ذلك الزمان
والكلام في حصوله كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فثبت ان القصد قد يتعلق بالشيء حال بقائه وقولكم ان الاحتياج
الى المؤثر لا يكون في حال بقائه ينتقض بالعلة والمعلول كالعلم مع العالمية والشرط مع المشروط كالجوهر مع العلم ونحوه
وان الحادث لا لما ذكرتموه غير انه معارض بما يدل على ان الاحتياج الى المؤثر لا يشترط فيه ان يكون في حال العدم او الحدوث
وبيانه من وجوه الاول ان الحادث في حال بقائه اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لا جائز ان يكون واجبا والا لما تصور
عليه العدم فلم يبق الا ان يكون ممكنا والممكن لا بد له من مؤثر فالشيء حالة بقائه مفتقر الى المؤثر الثاني ان عدم الشيء سابق على
وجوده وما ثبت وجود الشيء لا يكون شرطا في احتياج ذلك الشيء الى المؤثر والا لكون الفعل فعلا للفاعل فاعلا
الثالث انه لا معنى للحدوث غير كون الوجود مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم صفة للوجود وصفة الشيء مفتقرة اليه و
متاخرة عنه فلما بالذات والوجود ووجود ذلك الشيء مفتقر الى تاثير المؤثر فيه متاخر عن المؤثر فيه فيكون متقدما عليه وعلى تاثير المؤثر
فيه متوقف على احتياج ذلك الاثر اليه فلو افتقر احتياج المؤثر الى الاثر الى كونه مسبوقا بالعدم لكان المتقدم على الشيء بمراتب
متاخرا عنه بمراتب وهو محال الرابع هو ان الممكن لا بد وان يتميز في الحاجة الى واجب الوجود فواجب الوجود ان توقف تاثيره
على تجدد امر لم يكن فالكلام في ذلك المتجدد كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم يتوقف على امر متجدد فقد ثبت قدم اثره وخرج
الاحتياج الى المؤثر عن ان يكون مشروطا بالحدوث او العدم الخامس انا لو تصورنا تجدد ذات لذاته لخرج عن ان يكون
مفتقرا الى مؤثر لان ما ثبت للذات لا يكون ثابتا بامر خارج ولو تصورنا قديما فنسبة الوجود والعدم اليه على السوية
قطعنا بافتقاره الى المرجح فثبت ان احتياج الاثر الى المؤثر غير مشروط بالحدوث او العدم السادس هو ان الحادث له
وجود حاصل وعدم سابق وهو كونه مسبوقا بذلك العدم وليس المحتاج الى المؤثر هو العدم السابق لانه ازلي والمسبوقية
لا يكون عدما ولا كونه مسبوقا بالعدم فان ذلك من الصفات الواجبة للحادث فلا يكون مفتقرا الى المؤثر فلم يبق الا الوجود
وليس المحتاج هو مطلق وجود والا كان وجود واجب الوجود محتاجا الى المؤثر فلم يبق الا ان يكون المحتاج الى المؤثر الوجود

الممكن وخروج الحكم عن ان يكون شرطا في الاحتياج الى المؤثر السابع ان كون الاربعة زوجا والخمسة فردا من الصفات
اللازمة لهما وهي ممكنة في انفسها لضرورة كونها صفة لغيرها وليست معلولة لخارج عن ماهية الاربعة والخمسة
والا لامكن فرض عدم الزوجية للاربعة مع فرض وجود الاربعة عند فرض عدم العلة للزوجية وكذلك
في الفردية للخمسة وهو محال واذا ثبت ان الزوجية والفردية معلولتان للاربعة والخمسة فلا يحتاج مع ملازمتها
لها امكان تاثير المؤثر في الاربعة والخمسة ولما ثبت الثامن هو ان صفات الرب تعالى من العلم والقدرة قديمة فان كانت واجبة
فقد بطل ما ذكرتموه في تقرير الامكان من امتناع وجود واجبين وان كانت ممكنة لزم ان يكون مع المؤثر وجود ذلك
ليست حادثة والجواب اما قوله بان الواحد منا يستحيل بقاء الشيء ان اراد به نفس الباقي فهو ممنوع من ارادته تحصيل
الحاصل وان اراد به البقاء فالبقاء عند القائل به عرض متجدد وهو زائد على نفس الباقي وليس ايقاعه الا بمعنى البقاء
غير حصول الباقي في الزمن الثاني بطل بذات الصفة لكونها باقية واذا قيل ان الباقي اي بقاؤه ليس بقاؤه نفس حصولها
في الزمن الثاني والا كان وجود الرب تعالى زمانيا وليس كذلك وان سلمنا انه لا معنى للبقاء غير حصول الشيء
في الزمن الثاني ولكن لا نسلم انه غير زائد على نفس الباقي قوله لو كان زائدا لكان له ايضا حصول في الزمن فان حصوله
في الزمن هو نفسه او حصول زائد عليه الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا تسلسل واما النقض بالعلم والعالمية فمبني
على القول بالاحوال وهي باطلة واما النقض بالشرط والمشروط فغير متجه اذ الشرط غير مؤثر في وجود المشروط ولا ابدا
ولا ولدا والكلام انما وقع في الاحتياج الى المؤثر قوله ان الباقي حال بقائه مفتقر الى المؤثر لكونه ممكنا قلنا الباقي
وان كان ممكنا في حال بقائه فليس لا معنى له الا يمكن حصوله في الزمن الثاني وحصوله في الزمن الثاني زائد على ذاته كما
تقدم وهو متجدد قوله عدم الشيء قبل وجود ذلك الشيء قلنا العدم السابق او العدم المقارن الاول مسلم والثاني مسلم
وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون شرطا في الاحتياج قوله بان كون الوجود مسبوقا بالعدم صفة للوجود فلا يتوقف عليه
الاحتياج الى المؤثر انما يلزم ان لو قلنا ان شرط الاحتياج صفة للوجود وليس كذلك بل شرط الاحتياج انما هو العدم
المتقدم وليس ذلك صفة للوجود لا نفس كونه مسبوقا بالعدم وفرق بين الامرين قوله ان الممكن لا بد وان ينتهي في الحاجة
الى واجب الوجود مسلم قوله ان لم يتوقف تاثيره فيه على شيء فيلزم قدم اثره من قدمه انما يلزم ان لو كان التاثير بغير القدرة
والارادة كما سبق في الصفات قوله لو تصورنا محدثا لحدث لما يخرج عن ان يكون مفتقرا الى المؤثر انما يلزم ان لو كان مع
اشتراط الحدوث في الاحتياج الى التاثير ان لو لم يكن فرض هذا التصور مع الاستحالة في نفس الامر واما اذا كان مع
الاستحالة في نفس امره فلا يمتنع اشتراط الحدوث في الاحتياج الى المؤثر في نفس الامر وهذا كما لو قال القائل لو تصورنا
اجتماع الضدين لخرج اجتماع الضدين عن ان يكون ممتنعا وما لزم من ذلك خروج اجتماعهما عن الامتناع في نفس الامر
لما كان فرض تصور الاجتماع مع الاحالة في نفس الامر وفيه دقة قوله ليس لمن في الحادث لوجود حاصل وعدم سابق
الى آخره انما يلزم ان لو قلنا ان العدم او كون الوجود مسبوقا بالعدم اثر للمؤثر وليس كذلك بل الوجود المشروط بالعدم
السابق ولا منافاة بين كونه شرطا في الحدوث وبين كونه ليس اثرا للمؤثر وما قيل من الزوجية للاربعة والفردية للخمسة

فانما يلزم ايضا ان لو كانت علة الزوجية والفردية نفس ماهية الاربعة والخمسة وليس كذلك بل المؤثر المرجح
لهما هو المرجح لموضوعيهما اذ كان موضوعهما شرطا في وجودهما وعند ذلك فلا يلزم ان يكون المؤثر فيهما مقارنا لهما
وما ذكروه من الالزام بصفات الرب تعالى فانما يلزم من اثبت الصفات الوجودية الزائدة على ذات الرب تعالى ولعل
المستدل بحدوث العالم بهذه الطريقة غير قائل بها فلا يكون الالزام لازما عليه وبتقدير ان يكون المستدل
بها الاشعري فانما يلزم ان لو تعين امتناع وجود واجبين في اثبات حدث العالم وليس كذلك على ما تقدم وبتقدير
تعينه طريقا في اثبات الامكان فلا يخفى ان من مذهبه حدوث كل ممكن وثبوت الصفات الوجودية لله تعالى واذا
تعذر الجمع بين الامرين فليس تخطيئته في احدهما ضرورة تصويبه في الآخر اولى من العكس بل ان يقول الخطأ في
اثبات الصفات وصدق بحدوث العالم **المسلك الثاني** هو ان اجزاء العالم مفتقرة الى ما يخصصها ببعض
الصفات الجائزة لها وكل ما كان كذلك فهو محدث فالعالم محدث اما المقدمة الاولى فقد استدل الاصحاب فيها بطرق
الاول انهم قالوا كل جسم من اجسام العالم فهو متناه وكل متناه فله شكل معين ومقدار معين وحيز معين اما المقدمة الاولى
فلما سبق تقريره واما المقدمة الثانية فلان كل جسم متناه فلا بد له من مقدار معين وان يحيط به حد واحد كالكرة او
حدود كالمضلع وهو المعنى بالشكل وان يكون في حيز بحيث يمكن ان يشار اليه انه هنا او هناك وهذا كله معلوم ضرورة وكل
ما له شكل ومقدار وحيز معين فلا بد له من مخصص يخصصه به وبرهانه ان كل جسم لا يعلم انه يجوز ان يكون على مقدار
اكبر او اصغر مما هو عليه او شكل غير شكله وحيز غير حيزه اما متيامنا عنه او متياسرا واذا كان كذلك فلا بد من مخصص
يخصصه به والا كان احد الجائزين واقعا من غير مخصص وهو محال الطريق الثاني ان جواهر العالم اما ان تكون مجتمعة
او مفترقة او مجتمعة ومفترقة معا او لا مجتمعة ولا مفترقة او البعض مجتمعا والبعض مفترقا لا جائز ان يقال بالاجتماع
والافتراق معا ولا انها غير مجتمعة ولا مفترقة معا اذ هو ظاهر الاحالة فلم يبق الا احد الاقسام الاخر واي قسم قدر منها
يمكن في العقل فرض الاجسام على خلافه فيكون ذلك جائزا لها ولا بد لها من مخصص يخصصها به لما تقدم في الطريق
الاول واما بيان المقدمة الثانية فهو ان كل مفتقر الى المخصص فلا بد وان يكون مخصصه فاعلا مختارا او ان يكون
ما يخصصه حادثا لما سبق في المسلك الاول فاذا ثبت ان اجزاء العالم من الجواهر والاجسام لا تخلو عن حادث فيكون حادثا
واذا كانت حادثة فالاعراض كلها حادثة بضرورة عدم قيامها بغير الجواهر والاجسام والعالم لا يخرج عن الجواهر والاعراض فيكون
حادثا وهو ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول اما المقدمة الاولى وان كانت مسلمة غير ان المقدمة الثانية وهي ان كل مفتقر
الى المخصص محدث وما ذكر في تقريره باطل بما سبق في المسلك الاول وبتقدير تسليم حدوث ما اشير اليه من الصفات فلا يلزم
ان يكون الجواهر والاجسام حادثة لجواز ان يكون هذه الصفات متعاقبة عليها الى غير النهاية الا ان التفاتهم الى ما سبق من بيان
امتناع حوادث متعاقبة لا اول لها المشار اليه **المسلك الثالث** في بيان حدوث الاجسام انه لو كان الجسم ازليا لكان
في الازل حاصلا في حيز معين اي بحيث يمكن ان يشار اليه انه هنا او هناك وهو معلوم بالضرورة ولو كان حصوله في
المعين ازليا لما تصور زواله عنه لان الازلي لا يزول كما يأتي تقريره ولو كان كذلك لامتنعت عليه الحركة والحركة غير ممتنعة

على الجسم لوجهين الاول ان كل جسم يفرض فاما ان يكون مركبا او بسيطا وعلى كل تقدير فلا بد فيه من جزء بسيط
متحد الطبيعة وذلك الجزء فله جانبان ضرورة وكل واحد من الجانبين مساو في الطبيعة للاخر والا كان مركبا وهو
خلاف الفرض ويلزم من ذلك ان يصح على كل واحد منهما ما يصح على الاخر من الملاقاة لما لاقاه وانما يتصور ذلك بالحركة
حتى يصير ما كان ملاقيا له من جهة اليمين ملاقيا له من جهة اليسرة فاذن الحركة جائزة على كل جسم الوجه الثاني ان الاجسام
منقسمة الى علوية وسفلية والخصم فقد اوجب الحركة على العلوية وجوزها على السفلية فهي على كل واحد من التقديرين
فالحركة غير ممتنعة على الجسم فقد بان ان لازم القول بازلية الجسم شغل الازلية وفيه نظر ايضا فان الازل ليس هو
عبارة عن زمان مخصوص ووقت مقدر حتى يقع بحصول الجسم في الحيز فيه بل الازل لا معنى له غير كون الشيء لا اول
له والازلي على هذا يكون صادقا على ذلك الشيء في كل وقت يفرض كون ذلك الشيء فيه فقول القائل الجسم في الازل
موصوف بكذا اي في حالة كونه موصوفا بالازلية وما من وقت يفرض ذلك الجسم فيه الا وهو موصوف بالازلية
واي وقت قدر حصول ذلك الجسم فيه فهو في حيز معين فيلزم ان يكون حصوله في ذلك الحيز المعين ازليا لان
حصوله في ذلك الحيز المعين كنسبة حصوله في ذلك الوقت المعين وما لزم من كون الجسم الازلي لا يخلو عن وقت معين
ان يكون كونه في الوقت المعين ازليا فكذلك الحصول في الحيز المعين وفيه دقة فليتأمل فيه سلمنا ان حصول الجسم الازلي
في الحيز المعين ازلي ولكن لم قلتم لو كان ازليا لما زال لا نسلم امتناع الزوال عنه وما ذكروه في الوجه الاول فلم لا
الجزء المفروض اما ان يكون قابلا للتجزي او غير قابل له فان كان قابلا له فلا يلزم ان ما صح على احدهما ان يصح على
الاخر لجواز ان يكونا مختلفين وان لم يكن متجزيا فالقول بان منه ما هو مماس لشيء ومنه ما هو غير مماس له موجب
وهو خلاف الفرض ثم وبتقدير ان لا يكون متجزيا امكن حصول الملاقاة بكل جانب منه لا بالحركة عن حيزه بل بالحركة
الدورية على مركزه فهو لما الالزام بالوجه الثاني على اعتراف الخصم فغير صحيح لما سبق في المسلك الاول

المسلك الرابع لبعض المتاخرين انه لو كان الجسم قديما لكان قدمه اما عين كونه جسما او زائدا عليه والقسمان
باطلان فالقول بقدم الجسم يكون باطلا اما ان القدم ليس هو نفس الجسم فلانه يتصور العلم بالجسم مع الجهل بكونه
والمعلوم غير ما ليس بمعلوم واما انه غير زائد على الجسم فلانه لو كان زائدا فاما قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما
والا لافتقر قدمه ايضا الى زائد عليه ويلزم التسلسل ولا جائز ان يكون حادثا والا كان قدم القديم له اول ويلزم ان يكون الموصوف
به له اول والقديم لا اول له وهو محال وهو ضعيف جدا لوجهين ا انما المانع ان يكون قديما زائدا قوله اما ان
قديما او حادثا اما المانع من ان يكون قديما قوله يلزم ان يكون قدمه زائدا عليه قلنا وما المانع من كون القدم
بقدم هو نفسه ولا زائد عليه بخلاف الجسم اذ ليس هو بقدم حتى يكون كونه قديما بقدم هو نفسه ب انما
ذكروه في امتناع كونه قديما لازم عليهم في امتناع كونه حادثا وهو ان يقال لو كان الجسم حادثا فحدوثه اما ان يكون هو
نفس الجسم او زائدا عليه والاول محال لما سبق والثاني ايضا محال لان حدوثه اما ان يكون قديما او حادثا لا جائز ان
يكون حادثا والا افتقر حدوثه الى زائد عليه وهو تسلسل ولا جائز ان يكون قديما والا كان حدوث الحادث لا اول له وهو محال

ان يكون

ان يكون الموصوف به لا اول له وقد كان له اول وهو محال فان قيل الفرق ان الحادث عبارة عن مجموع الوجود
الحاصل في الحال والعدم السابق ولا يبعد العلم بالوجود الحاصل مع الجهل بالعدم السابق بخلاف القديم فانه لا معنى له
الا نفس وجوده فهو خطأ ظاهر فانه كان الحادث هو الوجود الحاصل والعدم السابق والقديم هو الوجود الحاصل
وسلب الاولية ولا يخفى ان سلب الاولية زائد على نفس الوجود ولهذا يصح العلم بالوجود مع الجهل بسلب الاولية عنه
لا ان يكون المفهوم من نفس القديم هو نفس الوجود فلا **المسلك الخامس** لبعض الفضلاء ان العالم ممكن الوجود لذاته
وكل ممكن الوجود بذاته حادث فالعالم حادث بيان المقدمة الاولى لما سبق في المسلك الاول واما المقدمة الثانية
فبيانها من وجهين الاول ان الممكن لا بد له من مرجح لوجوده على عدمه لما تقدم فالعالم مفتقر في وجوده الى المرجح
واذا كان مفتقرا الى المرجح فلا بد وان يكون وجود المرجح متقدما على وجوده اذ المفيد لوجود الشيء يستحيل ان
يقارن وجوده لوجود المستفيد من حيث هما كذلك واذا لم يكن مقارنا له في الوجود ولا هو معه في الوجود ليس
معه بالزمان ولا بالمكان والا كان وجود المفيد بالزمان والمكان زمانيا او مكانيا وهو محال ولا بالفضيلة والشرف
والا كان الناقص المفتقر الى غيره في وجوده مساويا في الفضيلة لما وجوده بذاته غير مفتقر الى غيره ولا بالطبع والا
كان وجوده مقارنا لوجوده وقد فرض متقدما فاذن قد انتفت المعية بجميع الاقسام السابقة المذكورة وقد ثبت
ان الباري تعالى كان ولم يكن معه شيء وان كل ما وجوده عن وجود غيره فلا يكون الا وهو مسبوق بعدم عليه الوجه الثاني انه
اذا كان العالم ممكنا باعتبار ذاته فهو انما يستحق الوجود له باعتبار غيره ولولا ذلك الغير لكان مستحقا للعدم
باعتبار ذاته فالوجود له عرضي ماخوذ من الغير والعدم له ذاتي ماخوذ من ذاته وما هو ذاتي للشيء يكون سابقا على
ما هو عرضي بالنسبة اليه فالعالم اذن في وجوده مسبوق بوجود هو واجب الوجود بذاته وبعدم هو ثابت له لذاته
وما له اول والعدم سابق على وجوده سبقا ذاتيا لا يكون وجوده مع وجود ما لا اول لوجوده ولا عدم يسبقه
وفيه نظر ايضا اذ ما قيل في تقرير المقدمة الاولى فقد سبق ما فيه في المسلك الاول واما ما قيل من الوجه في تقرير
المقدمة الثانية من ان المفيد لا بد وان يتقدم وجوده على وجود المستفيد فدعوى مجردة مع مصادرة على المطلوب
من غير دليل وقد عرف من مذهب الخصم امكان المعية بالوجود بين العلة والمعلول مع وجوب تقدمها بالذات والعلية
والفضيلة وعند ذلك فله ان يقول لا نسلم انه لا بد من تقدم وجود المفيد على وجود المستفيد وامتناع المعية بينهما
في الوجود وليس ذلك من البديهيات فلا بد له من دليل وان اكتفى في ذلك بمجرد الدعوى فقد لا يؤمن المقابل بمثله
في طرف النقيض فان قيل دليل وجوب التقدم في الوجود صحة قول القائل وجدت العلة فوجد المعلول ولو كانا معا
في الوجود لما حسن هذا الترتيب فللخصم ان يقول ما نحن فيه قضية عقلية وما به الاستدلال فامر عرفي وضعي فلا
يصلح للدلالة على الامر العقلي وان صح ذلك فلزوم الترتيب في الوجودين فانما هو بالذات بمعنى ان وجود المعلول مستفاد
من وجود العلة ومترتب عليه لا بمعنى ان وجود المعلول متاخر عن وجود العلة في الوجود مسبقة العلة مع وجود العلة
ثم وان سلمنا دلالته على ما ذكروه على سبق العدم على وجود المعلول لكنه معارض بما يدل على انه غير واجب وبيانه ما ذكرنا

في المسلك الاول من وجوب المعية بين العدم الازلي وعلته فان قيل العدم الازلي وان كان ممكنا ولم يرجح فالمرجح انما هو عدم علة الوجود لان علته امر وجودي فللخصم ان يقول ان كان المرجح انما هو عدم علة الوجود فلا يخفى ان نسبته في كونه مرجحا الى ما يرجحه كنسبة علة الوجود في كونها مرجحة الى ما يرجحه وهو المرجح للوجود انما قيل بوجوب مقارنته كونه مرجحا لا فرق في هذا المعنى بين الطرفين فما ثبت لاحد يجب ان يكون ثابتا للاخر واما ما قيل من الوجه الثاني فقد ابطلناه في اول المسألة **المسلك السادس** لبعض المتأخرين من اصحابنا في الدلالة على اثبات حدوث الاجسام هو انه لو كانت الاجسام ازلية لكانت في الازل اما ان يكون متحركا او ساكنا والقسمان باطلان فالقول بازلية الاجسام باطل اما بيان الحصر في القسمين فهو ان الاجسام متحيزة وكل متحيز فلا بد وان يكون مختصا بحيز معين بمعنى انه لا بد وان يكون بحيث يصح ان يشار اليه بانه ههنا او هناك وعند ذلك فلا يخلو في الازل اما ان يكون باقيا في حيز واحد او لا يكون كذلك بل يكون منتقلا من حيز الى حيز فان كان الاول فهو الساكن وان كان الثاني فهو المتحرك واما بيان امتناع كون الجسم في الازل متحركا فلوجوه الاول ان معنى الحركة الانتقال من حالة الى حالة وذلك يوجب كون الانتقال مسبوقا بالحصول في الحالة المنتقل عنها فاذن حقيقة الحركة تستدعي المسبوقية بالغير وذلك ينافي الازلية الوجه الثاني في الدلالة انا لو فرضنا كل دورة من دورات الفلك كانت مسبوقة بدورة اخرى الى غير النهاية فيكون كل واحدة من تلك الدورات مسبوقة بعدم لا اول له فتلك العدمات بجملتها مجتمعة في الازل والترتيب انما هو في الوجودات لا في العدمات وعند ذلك فاما ان يحصل مع مجموع تلك العدمات الحاصلة في الازل شيء من الوجودات او لم يحصل والاول باطل لانه يلزم ان يكون السابق مقارنا للمسبوق وهو محال وان كان الثاني فمجموع الموجودات لها اول وهي مسبوقة بالعدم وهو المطلوب الثالث في الوجوه من الدلالة ما ذكرناه في امتناع حوادث غير متناهية في اثبات واجب الوجود وقد عرفت فلا حاجة الى اعادتها واما بيان امتناع كون الاجسام ساكنة في الازل فهو ان السكون امر وجودي ودليله انا نرى الجسم الواحد يصير ساكنا بعد ان كان متحركا او بالعكس وتبدل هاتين الحالتين على الذات مع بقاء الذات يقتضي كون احدى الحالتين امرا وجوديا واذا كانت احديهما امرا وجوديا لزم ان يكون كل واحدة منهما امرا وجوديا وبيان ذلك ان الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في نفس ذلك الحيز فالحركة والسكون متساويان في تمام الماهية وانما الاختلاف بينهما في كون الحركة مسبوقة بحالة اخرى وكون السكون ليس كذلك وكون الشيء مسبوقا بغيره وصف عرضي والاوصاف العرضية لا تقدح في اتحاد الماهية واذا ثبت اتحاد الحركة والسكون في الماهية وثبت ان احدهما امر وجودي لزم ان يكون الاخر كذلك واذا ثبت ان السكون امر وجودي فلو كان ازليا لامتنع زواله واللازم ممتنع اما بيان الملازمة فلانه لو كان ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان الاول لزم امتناع زواله وان كان الثاني فالمؤثر في وجوده اما ان يكون فاعلا مختارا او موجبا بالذات لا اول لان الفاعل المختار انما يفعل بالقصد والقصد الى ايجاد الشيء لا يكون الا في حال عدمه او

بجلى

كما سبق في المسلك الاول فلا يكون ازليا وان كان موجبا بالذات فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا فان كان الثاني فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الاول فاما ان لا يتوقف تأثيره في ذلك القديم على شرط او يتوقف فان كان الاول لزم من وجوب وجوده وجوب وجود معلوله ويلزم من ذلك امتناع العدم على ذلك المعلول القديم ضرورة وجوب وجود معلول العلة الواجبة وان كان الثاني فذلك الشرط لا بد وان يكون موجبا بالذات وواجبا بالذات والا عاد المحال المذكور وعند ذلك فيلزم من امتناع التغير على العلة وشرطها امتناع التغير على المعلول فقد ثبت ان السكون لو كان ازليا لما زال وبيان امتناع اللازم ان كل ساكن يمكن ان يتحرك عن مكانه وبتقدير حركته يبطل سكونه وبيان ذلك بما سبق من الوجهين في المسلك الثالث فقد ثبت انه لو كان الجسم ازليا لكان في الازل اما ساكنا او متحركا وثبت بطلان كل واحد من اللازمين فلا يكون الجسم ازليا وفيه وفي تقريره نظر وذلك انه لقائل ان يقول اما ان يكون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر والسكون عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز او لا يكون كذلك فان كان الاول فقد بطل الحصر لجواز ان يكون الجسم في اول زمان حدوثه ليس متحركا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان في حيز اخر وليس ساكنا لعدم حصوله في الحيز بعد ان كان فيه وان كان الثاني فقد بطل ما ذكر في تقرير كون السكون امرا وجوديا ولا تخلص منه فان قيل الكلام انما هو في الجسم في الزمن الثاني والجسم في الزمن الثاني لا يخرج عن السكون او الحركة بالتفسير المذكور فهو ظاهر الاحالة فانه اذا كان الكلام في الجسم انما هو في الزمن الثاني من وجود الجسم فالزمن الثاني ليس هو حالة الازلية وعند ذلك فلا يلزم ان يكون الجسم ازلا لا يخرج عن الحركة او السكون وان كان الحصر ولم قلتم بامتناع كون الحركة ازلية وما ذكروه من الوجه الاول من الدلالة فانما يلزم ان لو قيل ان الحركة الواحدة بالشخص ازلية وليس كذلك بل المعنى بكون الحركة ازلية ان اعداد اشخاصها المتعاقبة لا اول لها وعند ذلك فلا منافاة بين كون كل واحد من احاد الحركات المشخصة حادثة مسبوقة بالغير وبين كون جملة احادها ازلية بمعنى انها متعاقبة الى غير النهاية وما ذكروه في الوجه الثاني فباطل ايضا فان كل واحد من الحركات المتعاقبة وان كانت مسبوقة بعدم لا بداية له فمعنى اجتماع الاعدام السابقة على كل واحدة واحدة من الحركات في الازل انه لا اول لتلك الاعدام ولا بداية ومع ذلك فالعدم السابق على كل حركة وان كان لا بداية له فمقارن لوجود حركات قبل الحركة المفروضة لا نهاية لها على جهة التعاقب ولم يلزم مقارنة السابق للمسبوق وعلى هذا يكون الكلام في العدم السابق على كل حركة حركة وعلى هذا فحصول شيء من الموجود الازلية مع هذه الاعدام ازلا على هذا النحو لا يكون ممتنعا والدليل فيه مقارنة السابق للمسبوق على ما عرف وفيه نظر واما الوجه الاخر فقد عرف ما فيه فيما تقدم في اثبات واجب الوجود وما قيل في ابطال القول بامتناع وجود حركة لا اول لها هو ان الحركة لو امتنع وجودها ازلا فاما ان يكون ذلك الامتناع لذاتها او لامر خارج فان كان الاول لزم ان لا يزول ذلك الامتناع وان لا يوجد الحركة اصلا لان ما بالذات لا يزول وهو محال وان كان الثاني فذلك الخارج اما ان يكون واجبا لذاته او لا يكون واجبا لذاته فان كان واجبا لذاته وجب ان لا يزول اصلا وان لا يزول امتناع وجود الحركة وان كان الثاني فلا بد وان ينتهي الى واجب الوجود لذاته قطعا للتسلسل ويلزم من دوام عدمه دوام معلوله وهلم جرا ويلزم من ذلك امتناع وجود الحركة ابدا وهو محال

المحالات انما لزمت من القول بالامتناع فلا امتناع الحركة اذ لا وجود له ان يقال لا يلزم من امتناع الوجود الازلي على الحركة
لذاتها امتناع الوجود الذي ليس بازلي فاذن ما هو الممتنع غير زائل وهو الوجود الازلي وما هو الجائز لم يكن ممتنعا
امتناع ازلية الحركة ولكن ما المانع من كون السكون ازليا قوله السكون امر وجودي لان قولنا الجسم قد تحرك بعد السكون
وكذلك العكس وتبدل احدى الحالتين بالاخرى يوجب ان يكون احدهما امرا وجوديا قلنا ان الحالتين المتعاقبتين قد
يكونان وجوديتين كالسواد والبياض وقد يكون احديهما وجودية دون الاخرى كوصف المحل بانه يكون اسود وبانه
يكون لا اسود وقد يكونان عدميتين فان المحل اذا كان متصفا بالسواد فهو غير ابيض واذا كان متصفا بالبياض فهو غير اسود
وغير اسود حالة عدمية وقد عاقبت كونه غير ابيض وهي حالة عدمية فكما تعاقب عليه الوجودان تتعاقب عليه العدمان
فان قيل الحالة السابقة ان كانت امرا وجوديا فهو المطلوب وان كانت عدمية فالحالة الثانية قد رفعتها ورفع العدم وجود
وهو معلوم قطعا وهو المطلوب قلنا فكون المحل ليس باسود عند كونه ابيض وكونه ليس بابيض عند كونه اسود اما ان يكون كل
واحد من السلبين هو عين الوجود الآخر بان كونه ليس باسود هو عين كونه ابيض وكونه ليس ابيض هو كونه اسود وهما متغايران
الاول محض والا كان كل واحد من البياض والسواد هو عدم الآخر وسلبه وهو ممتنع ضرورة وان كان الثاني فقد تعاقبت
الاعدام ولم يلزم ان يكون سلب العدم السابق هو عين الوجود اللاحق وقد اورد صاحب هذه الطريقة على ما ذكره نقوضا
لم يجب عنها تفصيلا ولا بد من الاشارة اليها والى اجوبتها تكميلا للفائدة الاول منها ان الحوادث ممتنعة الوجود
في الازل عند اهل الحق وقد انقلبت جائزة الحدوث في لا يزال فقد تبدل الامتناع بالامكان والامتناع لا يكون وصفا
وجوديا والا كان المتصف به وهو الممتنع ثبوتيا وهو محال والامكان ليس وصفا ثبوتيا لانه لو كان امرا ثبوتيا فاما واجب لذاته
او ممكن لا جائز ان يقال بالاول والا لما كان صفة لغيره ولا جائز ان يقال بالثاني والا كان ممكنا بامكان زائد عليه والكلام
في ذلك الامكان كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع الثاني هو ان قبل حصول الحادث المعين لا يصدق على الرب تعالى
انه عالم بوجوده بل هو غير عالم بوجوده وبعد الوجود يصدق عليه انه عالم بوجوده والحالة السابقة عدمية والحالة الثانية
عدمية لانها لو كانت مع تجددها امرا ثبوتيا لكان الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع عندكم الثالث ان الجسم قبل حصول
العرض المعين فيه لم يكن محلا لذلك العرض ثم بعد حصول ذلك العرض فيه صار محلا له وكونه ليس محلا حالة عدمية و
الحالة الثانية وهي كونه محلا حالة عدمية لانها لو كانت ثبوتية وهي صفة زائدة على الذات الموصوفة بها لكانت صفة
عرضية ايضا والكلام في كون المحل محلا لها كالكلام في الاول فهو تسلسل ممتنع والجواب عن الاول منع انقلاب الممتنع جائزا
اذ الممتنع انما هو الوجود الازلي وهو لم يزل ممتنعا والجائز انما هو وجود الحادث ولم يزل جائزا وان سلمنا انقلاب الممتنع
جائزا فلا نم ان الامكان وصف عدمي قوله لو كان امرا وجوديا لكان ممكنا قلنا ممكن بامكان هو نفسه او
بامكان زائد عليه الاول مم والثاني مم فلا تسلسل وعن الثاني منع تجدد العالمية بل عالمية الرب تعالى قديمة ازلية
غير انها تسمى قبل حصول الحادث المعين عالمية بانه سيوجد وبعد الحصول عالمية بالوجود فالاختلاف ليس في نفس
العالمية بل في الاسم بسبب تجدد الحادث وعن الثالث منع كون المحل محلا صفة عدمية قوله لو كانت صفة ثبوتية

وعلى هذا

لوجب ان يكون كون المحل محلا لها صفة عرضية ايضا وهو تسلسل فنقول انما يلزم التسلسل ان لو كان ذلك محلية زائدة
عليها وهو ممنوع على ما عرف في الامكان وان سلمنا انه لا بد من كون احدى الحالتين ثبوتية ولكن لا نم انه يلزم كون احدى
الحالتين ثبوتية وما المانع من كون الحركة ثبوتية والسكون عدميا قوله لان السكون مساو للحركة في تمام ماهيتها
قلنا لو كان كذلك لكان السكون وهو الحصول في الحيز في الزمن الثاني حركة وهو محال وان سلمنا ان السكون امر ثبوتي
ولكن ما المانع من زواله وما المانع من كون الموجب له الذات مشروطا بشرط عدمي ازلي واذا كان كذلك فالعدم
الازلي غير ممتنع الزوال والا لما زال العدم الازلي السابق على وجود العالم وعند زوال الشرط يلزم منه زوال المشروط
فان قيل تأثير العلة في معلولها امر ثبوتي فلو كان متوقفا على امر عدمي لكان العدم علة للوجود وهو محال فنقول لا نم انه
يلزم من توقف تأثير العلة في معلولها على الامر العدمي ان يكون ذلك العدم علة للتأثير فان ما يتوقف عليه الشيء
اعم من كون الموقوف عليه علة مؤثرة ولهذا فان تأثير العلة في ايجاد السواد في المحل متوقف على عدم البياض فيه
لاستحالة الجمع بينهما وعدم البياض لا يقال انه علة مؤثرة في وجود السواد وان سلمنا امتناع الزوال [illegible] لكن
لا نم امكان الزوال على كل جسم عن حيزه وما ذكروه من الوجهين فقد سبق ابطالهما في [illegible]
المسلك المشهور للاصحاب وعليه الاعتماد وهو انا نقول العالم مؤلف من اجزاء حادثة والمؤلف من اجزاء حادثة حادث
فالعالم حادث بيان المقدمة الاولى هو ان اجزاء العالم منحصرة في الجواهر والاعراض والجواهر والاعراض حادثة فاجزاء العالم
حادثة وبيان المقدمة الاولى ما سبق في حصر الموجود الممكن وبيان المقدمة الثانية اما ان الاعراض حادثة فلانا
ان الاعراض ممتنعة البقاء وكل ممتنع البقاء فهو حادث مسبوق بعدم نفسه فكل واحد من الاعراض حادث مسبوق
بعدم نفسه وعند ذلك فاما ان تكون متعاقبة في وجودها الى غير النهاية او هي منتهية الى عرض ليس قبله عرض
الاول محال لما بينا من امتناع حوادث لا اول لها فيما تقدم في اثبات واجب الوجود فلم يبق الا القسم الثاني وهو ان
جملتها متناهية مسبوقة بالعدم فيكون حادثة واما ان الجواهر حادثة فلانا بينا فيما تقدم امتناع عرو الجواهر عن
الاعراض واذا كانت الاعراض التي لا تعرو الجواهر عنها حادثة مسبوقة بالعدم فالجواهر كذلك لانها لا تخلو عن الاول وهو
حادث فله اول وهو حادث والا لو كان قديما لزم منه امتناع عرو العرض في حال قدمه واما ان يكون الاعراض
لا اول لها وكل واحد من الاعراض حادث لما سبق واما بيان المقدمة الثانية من اصل الدليل فهو ان ما كانت اجزاؤه حادثة
ولها اول تنتهي اليه فالهيئة الاجتماعية الكلية منها تكون حادثة مسبوقة بالعدم وهو معلوم قطعا واذا ثبتت
المقدمتان لزم ان يكون العالم حادثا مسبوقا بالعدم ضرورة فان قيل وان سلمنا صحة اتصال النظر الى العلم مع ما سبق
عليه من الاشكالات المشكلة والالزامات الملزمة ولكن لا نم صحة هذا النوع من النظر الا بالنظر الى صورته ومادته
اما بالنظر الى صورته فمن خمسة اوجه الاول هو ان قولكم العالم مؤلف من اجزاء حادثة اما ان يكون المراد به ان حقيقة الموضوع
في كل واحدة من المقدمتين هي حقيقة المحمول عليه او انه موصوف به او غير ذلك فان كان الاول فهو ان المفهوم من
قولنا العالم هو نفس المفهوم من قولنا مؤلف من اجزاء حادثة والمفهوم من قولنا المؤلف من الاجزاء الحادثة هو نفس المفهوم

بلغ

من قولنا حادث فلا حمل ولا وضع في غير الالفاظ التي اتفق ويرجع حاصل المقدمتين الى معنى واحد مفرد ولا انتاج
وان كان الثاني فحاصل النظم يرجع الى القول بان العالم موصوف بانه مؤلف من اجزاء حادثة والمؤلف من الاجزاء
الحادثة حادث وعند ذلك فما هو محمول في المقدمة الصغرى انما هو مجموع قولنا الموصوف بانه مؤلف من اجزاء
حادثة والموضوع في المقدمة الكبرى بعضه وهو قولنا والمؤلف من الاجزاء الحادثة فلا يكون الحد الاوسط
بينهما مشتركا فلا انتاج وان كان الثالث فهو غير متصور في النفس فلا بد من تصويره والدلالة عليه الثالث
المؤلف من الاجزاء الحادثة حادث اما ان يريد به بعض المؤلفات من الاجزاء الحادثة او كل مؤلف من اجزاء حادثة
بحيث يدخل فيه العالم فان كان الاول فلا انتاج لجواز ان يكون ذلك البعض غير البعض المحكوم به على العالم وان كان
الثاني فقد صادرتم على المطلوب الثالث ان مثل هذا النظم وان كان صادق المقدمات غير منتج لصورته والا
لاطرد وهو غير مطرد ولهذا لو قال القائل زيد انسان والانسان نوع فانه لا ينتج زيد نوع ولذلك لو قال زيد
حيوان والحيوان جنس لا ينتج زيد جنس وكذلك لو قال الانسان وحده ناطق والناطق حيوان فانه مع صدق المقدمتين
لا ينتج الانسان وحده حيوان اذ هو كاذب الرابع انه لا ينتج اما ان يتوقف الانتاج في مثل هذا النظم على تعقل ارتباط
احدى المقدمتين بالاخرى ودخول الصغرى تحت الكبرى او لا يتوقف فان كان الاول فالارتباط بين المقدمتين مقدمة
ثالثة والكلام في ارتباطها بالمقدمتين الاخريين ايضا كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فلا انتاج
فيلزم في الذهن ولهذا فان من علم ان هذه بغلة وعلم ان كل بغلة لا تلد فانه اذا غفل عن الارتباط بين المقدمتين لا يمتنع عليه
توهم ما يراه من البغلة المنتفخة حبلى وهو مقابل النتيجة في نفس الامر الخامس قولكم المؤلف من الاجزاء الحادثة حادث
اما ان يراد به ان المؤلف من الاجزاء التي كل واحد منها حادث فهو حادث او المؤلف التي جملة اجزائه حادثة فان كان
الاول فلا يخفى كذب القضية فان الحكم الثابت لكل واحد واحد من احاد الجملة غير لازم الثبوت للجملة فالتقدم بحقيقة غير
مرة وان كان الثاني فلا يخفى ان جملة الاجزاء هي نفس المؤلف وعند ذلك فيرجع حاصل القضية الى ان المؤلف الحادث
حادث وهو تهافت ساقط واما بالنظر الى المعنى فمنها ما يتعلق بالبحث عن محل النزاع من القدم والحدوث ومنها
ما يتعلق بتصحيح المقدمات وتقريرها من حصر العالم في الجواهر والاعراض وانتهائها الى الاول وقبلها بانفسها
وامتناع عرو الجواهر عنها الى غير ذلك من الامور التي لا يتم دلالة الدليل المذكور دونها وكل ذلك فقد سبق بعض ابطاله
وما يرد عليه من الاعتراضات المتعددة من الالزامات المتكررة في كل موضع بحسبه بحيث يكفي المؤونة في ايرادها هاهنا
فعلى الناظر الالتفات اليها والتنبيه عليها وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على حدوث العالم لكنه معارض بما يدل على نقيضه
وبيانه من اربعة عشر وجها الاول انه لو كان العالم حادثا او موجودا بعد العدم فاما ان يكون قبل وجوده واجب الوجود
لذاته او ممتنع الوجود او ممكن الوجود لا جائز ان يكون واجب الوجود لذاته والا لما تصور عليه العدم فلا معنى لواجب الوجود
لذاته الا ما لو فرض معدوما عرض عنه المحال لذاته وقد قيل انه كان معدوما ولا جائز ان يكون ممتنع الوجود لذاته
والا لما تصور عليه الوجود اذ لا معنى لممتنع الوجود لذاته الا ما لو فرض موجودا عرض عنه المحال لذاته وقد قيل انه موجود

فلم يبق الا ان يكون ممكنا لذاته واذا كان كذلك فاما ان يفتقر في وجوده الى مرجح او لا يفتقر لا جائز ان يقال لا يفتقر
الى المرجح لما سبق في اثبات واجب الوجود وان افتقر في وجوده الى المرجح فالمرجح اما ان يكون حادثا او قديما فان كان
حادثا فالكلام فيه كالكلام في الاول وعند ذلك فاما ان يقال بان كل حادث يفتقر الى حادث او ينتهي الامر الى مرجح
قديم لا اول له فان كان الاول لزم التسلسل او الدور وهما ممتنعان وان كان الثاني وان صدر جميع الحوادث عن موجد قديم
لا اول له فذلك القديم المرجح للحادث اما ان يكون مرجحا لوجود الحادث بذاته او بالقدرة والارادة فان كان مرجحا بذاته
فاما ان يكون عند حدوث الحادث كهو قبله او انه تجدد له امر لم يكن ويكون حدوث ذلك الحادث متوقفا عليه
فان كان الاول لزم استمرار العالم على العدم او ان يكون وجوده ملازما لوجود علته القديمة فيكون قديما ضرورة
عدم الفرق بين حالة الحدوث للحادث وحالة عدمه والاول قد تحقق خلافه بالمشاهدة والثاني هو المطلوب وان تجدد له امر
فالكلام في تجدد ذلك الامر كالكلام في الاول ويلزم منه التسلسل او الدور وان كان المرجح مرجحا بالقدرة والاختيار فهو
ممتنع لاربعة اوجه ا انه اما ان يكون تخصيصه للحادث بوقت حدوثه متوقفا على تجدد امر لم يكن او لا يكون متوقفا
عليه فان كان الاول لزم التسلسل او الدور وان كان الثاني فتخصيصه للحادث بوقت حدوثه دون ما قبله وما بعده
لا لمخصص وليس بعض الاوقات بالحدوث اولى من البعض الآخر ضرورة التساوي وهو ممتنع ب انه لو كان مختارا
فاما ان يكون موجدا للعالم لغرض او لا لغرض فان كان لا لغرض فكل مختار فعل فعلا لا لغرض فهو سفيه عابث والرب تعالى
منزه عنه وان كان لغرض فلا بد وان يكون حصول ذلك الغرض له من الفعل اولى من عدمه والا لما كان غرضا ويلزم من
ذلك ان يكون الرب تعالى مستكملا بايجاد العالم ناقصا قبل ايجاده وهو محال ج انه لا معنى للقصد والغرض الذي يطلب له الا ان
الرب تعالى مخير بين الفعل والترك ولا يكون مخيرا فان كان الاول فترك الفعل ليس عدما محضا لان العدم المحض ليس من فعل
المختار والتخيير انما يكون بين فعلين لا بين الفعل وما ليس بفعل فاذن ترك الفعل فعل وهو التلبس بضد من اضداده على
ما سبق فترك الفعل في الازل وهو الايجاد يكون فعلا لضد العالم والعالم والاضداد وتقدير ان يكون لضد العالم ضد
ازلي والوجود الازلي لا يزول ووجود العالم مع بقاء ضده يكون ممتنعا وان لم يكن مخيرا كان مجبورا وخرج عن كونه
مختارا وهو ايضا محال د انه لو كان موجدا للعالم بالاختيار فلا بد له من القصد الى ايجاده ومن ضرورة القصد الى الايجاد
ان يكون عالما بعدمه فبعد وجوده ان بقي عالما بعدمه كان جاهلا وان لم يبق عالما بعدمه لزم منه التغير في صفات
الله تعالى وكل واحد من الامرين محال وهذه المحالات انما لزمت من حدوث العالم فلا يكون حادثا الثاني انه لو كان العالم حادثا
موجودا بعد العدم فكل موجود بعد ما لم يكن لا بد له من زمان ومادة تتقدم عليه اما دليل تقدم الزمان فهو ان ما
وجد بعد العدم اما ان يكون له قبل كان فيه معدوما او لا يكون فان كان الاول فذلك القبل اما ان يكون وجوديا او عدميا
لا جائز ان يكون عدميا فانه لا فرق بين قول القائل لا قبل له وبين قوله ان قبله عدم ولانه لا يكون عدما لشيء اتفق ولا كان
بعد قبل وهو محال فلم يبق الا ان يكون مفسرا بامر وجودي وفيه تفسير القبل بما اضيف اليه بما لم يكن فيه حاصل
ان القبل لم يكن فيه موجود لم يصدق وصح معناه الى انه لم يكن موجود اي لم يكن موجود الا وان قبله الا قبل وهو

وعليك بتفهيمه فلم يبق الا ان يكون موجودا وليس هو مع ولا بعد فقد تقضى ومضى وهو قابل للتقدير والزيادة
والنقصان فهو كم والماضي منه متصل بالحال والحال بالمستقبل وهو مطابق للحركات المتصلة فهو من الكميات المتصلة
وهو المعنى بالزمان ثم ما من قبل الا وله قبل آخر وعلى هذا الا الى الانتهاء فاذن الزمان قديم وان لم يكن قبل كان فيه
معدوما فهو قديم لا اول له وهو المطلوب دليل تقدم المادة من وجهين ا انه اذا ثبت تقدم الزمان فاما ان يكون
قائما بنفسه او بغيره فان كان قائما بنفسه مع الاستحالة فهو جوهر وقد ثبت انه لا اول له وهو دليل تقدم الجوهر وان
كان قائما بغيره فذلك الموضوع هو المعنى بالمادة المتقدمة ب هو ان كل ما وجد مسبوق بعدمه فامكان وجوده
سابق على وجوده مما سبق وليس معنى كونه ممكنا كونه مقدورا عليه والا كان قول القائل هذا الشيء مقدور لانه ممكن
وهذا الشيء غير مقدور لانه غير ممكن تعليلا للشيء بنفسه فكانه قال انما كان هذا الشيء مقدورا لانه مقدور ولما
كان هذا الشيء غير مقدور لانه غير مقدور وهو متهافت فله معنى آخر وهو اما وجودي او عدمي لا جائز ان يكون عدميا
فان نقيض الامكان لا امكان ولا امكان عدم لانه يصح اتصاف الممتنع بالعدم المحض لا يكون موصوفا بالوجود فيلزم
منه ان يكون الامكان وجوديا واذا كان وجوديا فليس قيامه بنفسه والا لما كان صفة لغيره فلا بد له من موضوع فذلك
هو المعنى بالمادة الثالث انه لو كان العالم حادثا لمرجح اما ان لا يكون بينه وبين الرب تعالى مدة او يكون بينهما مدة فان
كان الاول فيلزم منه مقارنة وجود العالم لوجود الرب تعالى ويلزم منه اما حدوث الرب تعالى لحدوث العالم او قدم
العالم لقدم الرب تعالى وكل واحد من الامرين خلاف الفرض وان كان الثاني فاما ان يكون المدة متناهية او غير متناهية
فان كانت متناهية لزم ان يكون وجود الرب تعالى متناهيا وهو ممتنع وان كانت غير متناهية فقد لزم قدم الزمان فاذا
امكن وجود مدة لا تتناهى امكن وجود عدد لا يتناهى الرابع ان الجود صفة كمال وعدمه صفة نقص فلو كان العالم عدما
لكان الرب تعالى في الازل جوادا ولو كان حادثا لما كان الرب تعالى في الازل جوادا لعدم صدور العالم عنه وهو ممتنع
الخامس هو ان الباري صانع العالم وكونه صانعا صفة زائدة على ذات الرب تعالى وذات العالم ولذلك يمكن تعقل
كل واحد من الذاتين مع الجهل بكون الرب تعالى صانعا له والمعلوم غير المجهول واذا كان زائدا على الذاتين فاما ان يكون
وجوديا او عدميا لا جائز ان يقال بالثاني لان نقيض كونه صانعا ليس صانعا وليس صانعا عدم لاتصاف الممتنع به فكونه
صانعا وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما حادث او قديم لا جائز ان يقال بالاول اذ الكلام في حدوثه كالكلام
الاول وهو تسلسل ممتنع وايضا فانه صفة للرب تعالى ويلزم من ذلك ان يكون ذات الرب تعالى محلا للحوادث وهو ممتنع وان
كان قديما لزم من كونه صانعا للعالم ازلا وجود المصنوع ضرورة التضايف بينهما او امتناع تحقق كل واحد من المتضايفين
دون الآخر السادس هو ان العالم ممكن الوجود على ما تقدم وامكان وجوده صفة له لا لغيره واذا كان امكانه صفة له
امكان العالم وصف له قديما على ما سبق فهو وصف وجودي واذا كان وجوديا فاما ان يكون حادثا او قديما لا
جائز ان يكون حادثا والا كان الامكان ممكنا ايضا ولزم ان يكون له امكان آخر والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلم يبق
الا ان يكون قديما ويلزم من قدمه قدم العالم ضرورة استحالة وجود الصفة دون الموصوف السابع انه لو كان العالم حادثا

بكون

مسبوقا بالعدم فالباري تعالى يكون موصوفا بانه قبل العالم والقبلية ليست من الصفات الثابتة لذاته
تعالى لذاته والا لوصف بها قبل خلق العالم وليس كذلك فلا بد لها من شيء يكون متصفا بها لذاته وكل ما يوصف
بالقبلية والبعدية يكون بواسطته وليس ذلك غير الزمان فاذا كانت صفة القبلية قديمة كان الزمان قديما وهو
من العالم الثامن انه لو كان العالم حادثا فاما ان يصح قول القائل كان العالم معدوما في الازل او لا يصح فان كان الاول
فالمفهوم من الازل اما ان يكون وجوديا او عدميا لا جائز ان يكون عدميا والا كان حاصل القول العالم معدوم في العدم
وهو ممتنع وان كان وجوديا فقولنا كان يدل على امر قد تقضى ومضى وذلك هو المعنى بالزمان وان كان الثاني فيلزم من كذبه
صدق قول القائل ليس معدوما في الازل وسلب العدم ثبوت فيكون العالم ثابتا ازلا التاسع انه لو كان العالم
محدثا فحدوثه وصف زائد على ذاته ويدل عليه امور ثلاثة ا انه يمكن ان يعلم ذات العالم مع الجهل بحدوثه والمعلوم غير
المجهول ب انه يوصف به فيقال العالم حادث والصفة غير الموصوف ج ان العالم في ابتداء وجوده يصح ان يقال انه حدث
الآن ولا يصح عليه ذلك في حال بقائه مع استمرار ذاته واذا كان حدوثه زائدا على ذاته فاما ان يكون وجوديا او عدميا
لا جائز ان يكون عدميا لان نقيض الحدوث لا حدوث ولا حدوث وصف عدمي لاتصاف العدم القديم به ولا جائز
ان يكون وجوديا والا فهو اما قديم او حادث لا جائز ان يكون قديما والا كان حدوث الحادث قبل وقت حدوثه وهو محال ولا
جائز ان يكون حادثا والا كان حادثا بحدوث آخر ولزم التسلسل وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث العالم فلا حدوث
العاشر انه لو كان العالم محدثا فمحدثه اما ان يكون مساويا له من كل وجه او مخالفا له من كل وجه او مماثلا له من وجه دون وجه
فان كان الاول فهو حادث والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع وان كان الثاني فالمحدث ليس بموجود والا لما كان مخالفا
من كل وجه وهو خلاف الفرض واذا لم يكن موجودا امتنع ان يكون موجدا للموجود كما سبق وان كان الثالث فمن جهة ما هو مماثل
للحادث يجب ان يكون حادثا والكلام ايضا فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل وهذه المحالات انما لزمت من القول بحدوث
العالم فلا حدوث الحادي عشر انا لم نشاهد انسانا الا من انسان ولا بيضة الا من دجاجة ولا دجاجة الا من بيضة فلو كان
العالم حادثا لكان الامر على خلاف ما شاهدناه واطردت به العادة ولو جاز ذلك لجاز مخالفة جميع القضايا العادية كجواز
ان يكون بين يدي انسان سليم البصر جبل شامخ ولا حائل بينهما وهو لا يراه او من هو دونه في قوة الابصار وهو يراه
ونعرف انه غير من نعرفه وان المتكلم لنا بالكلمة الثانية غير المتكلم لنا بالكلمة الاولى وتجويز الخارج من بيته فيما اهله
وماله عند العود اليه انه ليس ذلك بيته ولا الاهل اهله ولا المال ماله وعند جواز ذلك كله خلوا هتكا للغير الملغ
من ذلك تجويز وجود العلم والقدرة بالمحل دون وصف الحيوة فيه لاستناد لاشتراط الحيوة في هذه الاوصاف الا الى
اطراد العادة ولا يخفى ما يلزم من ذلك من الخلل وابطال رسالة الرسل المستند صدقهم الى المعجزات الدالة على صدقهم
بحكم جري العادة الثاني عشر لو كان العالم حادثا لكان الزمن حادثا لكونه من العالم ولو كان الزمن حادثا لما تقدم حدوث
العالم عن وقت حدوثه ويلزم من ذلك امتناع وجوده مع سواء كان الموجب له بالذات او بالاختيار اما الاول فلان ما ذكر
الزمان قديما ولا الاوقات المختلفة موجودة فليس تخصيص العالم بالحدوث بوقت حدوثه دون ما قبل وما بعد

اولى من العكس ضرورة التشابه واما الثاني فلان المختار انما يوجب بالقصد واذا لم يكن الاوقات متميزة موجودة
فالقصد الى التخصيص بحالة الوجود دون حالة العدم لا يتصور لعدم التميز الثالث عشر انه لو كان العالم حادثا
لما كان حادثا وبيان الملازمة انه لو كان حادثا لكان معدوما في الازل وعدمه في الازل اما ان يكون لعدم السبب
المقتضي لوجوده في الازل او لمعارض يمنع وجوده فان كان الاول فيلزم امتناع وجوده حادثا لانه لو حدث لكان
اما مع عدم المقتضي لوجوده وهو ممتنع واما لوجود مقتض حادث والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل وان كان
لمعارض فذلك المعارض لا بد وان يكون ازليا والا لامتنع وجوده مع وجود سببه وعدم المعارض في الازل واذا
كان المعارض ازليا فاما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته فان كان واجبا لذاته وسواء كان وجوديا او عدميا فانه
يمتنع زواله ويلزم من دوامه دوام المنع من وجود العالم وان كان ممكنا لذاته فالامكان صفة وجودية لما تقدم والصفة
الوجودية لا يكون الا لموجود فالمعارض موجود ممكن ازلي فيكون من العالم فلا يكون كل العالم حادثا اذ العالم كل
موجود سوى الله تعالى على ما سبق وايضا فانه اذا كان ممكنا فالموجب له اما بالذات او الاختيار لا جائز ان يكون موجبا
بالاختيار لان المختار لا يفعل بغير القصد والقصد لا يكون الا مشروطا بالحدوث كما سبق فالمعارض لا يكون ازليا وهو
خلاف الفرض واذا كان موجبا بالذات فيلزم من دوامه دوام موجبه وهو المعارض ويلزم من دوام المعارض امتناع حدوث
العالم الرابع عشر لو كان العالم حادثا فاما ان يكون الرب تعالى تاركا للخلق في الازل او لا يكون تاركا فان كان الاول فالترك
عبارة عن موجود مضاد للخلق لما سبق ويلزم من ذلك امتناع وجود العالم في الازل لان ضده موجود ازلي والموجود
الازلي لا يزول وان كان الثاني فالعالم قديم وهو المطلوب هذه خلاصة ما يمكن ان يحتج به من الشبه المشبهة اوردناها
بتقرير وتحرير واما ما وراء ذلك مما اورده برقلس وغيره فامور لا حاصل لها يمكن معرفة فسادها باوائل النظر لمن
ادنى خاطر وفطنة اثرنا الاعراض عن ذكرها وتسويد الاوراق بها شحا على الزمان بتضييعه في ذكر ما لا يفيد
والجواب قولهم حقيقة الموضوع في كل مقدمة اما ان يكون هي نفس المحمول فيها او موصوف بها قلنا بل هو موصوف
بها قولهم الحد الاوسط لا يكون بجملته مشتركا ليس كذلك فان المراد من قولنا المؤلف من الاجزاء الحادثة اي الموصوف
من الاجزاء الحادثة وعند ذلك فالحد الاوسط بجملته يكون متكررا قولهم في الوجه الثاني ان اردتم بقولكم والمؤلف من
الاجزاء الحادثة حادث كل مؤلف بحيث يدخل فيه العالم فقد صادرتم على المطلوب ليس كذلك فان المصادرة على المطلوب انما يكون
بان يوجد المطلوب مقدمة في قياسه وفيما نحن فيه ليس كذلك فان المؤلف من الاجزاء الحادثة وان كان العالم موصوفا
به فالحكم على العالم بالحدوث في المقدمة الثانية ليس مطلقا حتى يكون مصادرة على المطلوب بل من جهة كونه موصوفا بالتأليف
وليس ذلك هو المطلوب بل المطلوب لازم عنه وهو كون العالم حادثا ولهذا كان القول بان العالم حادث غير بين والقول بان
المؤلف حادث بين ولا يبعد ان يكون الحكم على الشيء من غير واسطة غير بين وعلى ما هو لازم بين لذلك الشيء بينا وكون
ما ليس بينا لازما لما هو بين قولهم في الوجه الثالث لا انتاج فيه لازم عن نفس الصورة المذكورة ليس كذلك فان قول
القائل والانسان نوع ان لم يرد به كل ما يسمى انسانا فالقضية الكبرى يكون جزئية ولا انتاج لعدم الاشتراك في

الحد الاوسط على ما سبق وان اريد به كل انسان حتى الاشخاص فالكبرى يكون ظاهرة الكذب فعدم الانتاج [illegible]
يكون الحد الاوسط مشتركا وبين ان يكون المقدمة الكبرى كاذبة ولا انتاج مع احد الامرين وكذلك الحكم في قولهم زيد
حيوان والحيوان جنس واما المثال الثالث فالنتيجة فيه لازمة وهي الانسان حيوان وغيره وحده ليس جزءا من
موضوع المقدمة الاولى حتى يكون النتيجة الانسان وحده حيوان بل خارجا عنه حتى انه لو جعل وحده جزءا من
موضوع المقدمة الصغرى كانت القضية كاذبة سواء كانت مهملة او محصورة ولهذا فانه لو قال القائل بعض الناس
وحده ناطق او كل انسان وحده ناطق اي كل واحد واحد وحده ناطق كان الكذب ظاهرا فيهما وعدم الانتاج في قولنا
الانسان وحده حيوان لازم عن كذب المقدمة الاولى لا عن فساد الصورة القياسية قولهم في الوجه الرابع انما
يتوقف الانتاج على ارتباط احدى المقدمتين بالاخرى او لا يتوقف قلنا انه مهما حضرت المقدمتان في الذهن
فالانتاج لازم ضرورة من غير توقف على امر خارج وعلى هذا فلا يتم تصور الفضلة من النتيجة بحكم جري العادة مع
حضور المقدمتين في الذهن فيما ذكروه من الفضلة المستخرجة من البطن وما ذكروه في الوجه الخامس من التقسيم فالمراد
انما هو القسم الاول وهو ان كل مؤلف من اجزاء كل واحد منها حادث فهو حادث وله اول ولا يخفى ان ما كان مركبا من اجزاء متناهية
ولها اول انه يكون متناهيا وهو معلوم بالضرورة وانما الاشكال في الحكم بالتناهي على الجملة ان لو كان كل واحد من احادها
حادثا وليس لها اول ينتهي اليه كما يقوله الخصوم في جملة الحركات والازمنة المتعاقبة وليس كذلك فيما نحن فيه
كما قد بينا امتناع تعاقب الحوادث الى غير النهاية واما ما يخص المعنى وتقرير المقدمات وما يرد عليها من الاعتراضات
والاشكالات وتحقيق الانفصال عن كل واحد واحد منها فقد سبق في الاستقصاء المحصل للفصل بحكم
على المطلوب فعلى الناظر الالتفات اليه ولنسق الانفصال عن شبه اهل الضلال اما الشبهة الاولى فباطلة
من جهة الحس والعيان والبرهان شاهد بوجود حوادث كائنة بعد ما لم تكن وما ذكروه من الشبهة ملزوم امتناع وجود
الحوادث والقول بامتناع وجود الحوادث ممتنع وكل دليل لزم عليه الممتنع فهو ممتنع وباطل في نفسه وبيان الملازمة
هو ان ما ذكروه من الترديد والتقسيم في حدوث العالم بعينه لازم في حدوث كل حادث وكل ما هو جواب لهم في حدوث
الحوادث يكون جوابا في حدوث العالم بجملته ثم ما المانع ان يكون الحدوث مستندا الى الفاعل المختار قولهم اما ان يكون تخصيص
الفاعل المختار للعالم بوقت حدوثه متوقفا على تجدد امر او لا يكون متوقفا على قلنا ما المانع ان لا يكون متوقفا على
تجدد امر قولهم لانه لا يكون اختصاصه بوقت حدوثه دون ما تقدم او تأخر اولى من العكس انما يصح انه لو كان المخصص مرجحا
بذاته اما اذا كان مخصصا بالارادة والاختيار بناء على ما تقدم في الصفات فان قيل وان كان المخصص لحدوث العالم بوقت حدوثه
انما هو الارادة القديمة فلا يخلو اما ان يكون صالحة لتخصيص حدوثه بغير ذلك الوقت او لا يكون صالحة لغيره فان كان
الاول فنسبتها الى جميع الاوقات نسبة واحدة وعند ذلك فتخصيص البعض دون البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا
يتوقف عليه فان توقف على المرجح فالكلام في ذلك المرجح كالكلام في الاول وهو تسلسل وان لم يتوقف على المرجح ترجح احد الامرين
دون مرجح وهو محال كما تقدم وان كان الثاني وهي انها غير صالحة للتخصيص الا بذلك الوقت المعروض فيلزم منه [illegible]

ان الكلام مفروض فيما اذا كان المخصص قديما وهو غير متوقف على تجدد امر لم يكن واذا قيل بان تخصيص الارادة الحدوث
لا يتم دون ذلك الوقت المعين فذلك الوقت متجدد وهو خلاف الفرض كيف وان الكلام في ذلك الوقت كالكلام فيما
هو متوقف عليه وهو كما لا يخفى الحال الثالث انه يلزم منه خروج المخصص عن كونه فاعلا مختارا لضرورة المخصص لوقت
الحدوث تحققه وهو خلاف الفرض ايضا وايضا فانه اما ان لا يكون تعلق ارادته تعالى بحدوث العالم مشروطا
بوقت معين او يكون مشروطا به فان كان الاول فالباري تعالى يكون مريدا لحدوث العالم غير مشروط بوقت في الارادة
ازلية فيلزم وجود المراد ازلا وان كان الثاني فان كان ذلك الوقت ازليا لزم ازلية وجود العالم وان كان حادثا فالكلام
في تعلق الارادة بذلك الوقت الحادث كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع قلنا اما الاشكال الاول فالمختار انما هو
القسم الاول منه قولهم تخصيص بعض الاوقات بالحدوث دون البعض اما ان يتوقف على مرجح او لا يتوقف قلنا
المرجح لاحد الجائزين دون الاخر انما هو نفس الارادة لا امر خارج عنها ولا يلزم كما ان الارادة تتعلق باحد الجائزين
دون الاخر مع ان نسبتها الى الكل نسبة واحدة كما تقدم ابطاله في الصفات واما الاشكال الثاني فالمختار فيه
ايضا انما هو القسم الثاني وهو ان تعلق الارادة بحدوث العالم غير مشروط بوقت معين فان الوقت من العالم فلو
ان تعلق الارادة بالعالم مشروطا بوقت معين مع كون الوقت من العالم لزم ان يكون تعلق الارادة بحدوث الوقت مشروطا
بوقت وهو محال ولا يلزم من ذلك ازلية العالم لازلية الارادة فانها وان لم يكن تعلقها بالعالم مشروطا بوقت معين
فهي متعلقة بحدوثه على الوجه الذي حدث عليه من غير تقدم ولا تاخر والاشكال المشكل فيه جوابه قد ظهر مما قدم
لكان الموجد مختارا اما ان يكون موجدا لغرض او لا فيه جوابان الاول لا لغرض ولا يلزم منه السفه والعبث
لما تقدم في التعديل والتجويز الثاني وان كان لغرض فانما يلزم ان يكون مستكملا بالفعل ان لو عاد الغرض اليه وليس كذلك
كما تقدم تحقيقه ايضا كيف وان هذا الالزام على الخصوم في اسنادهم الحركات الدورية وما استند اليها من العرضيات الحادثة
الى الانفس الفلكية فكل ما هو جواب لهم عن الالزام في الانفس الفلكية فهو جوابنا فيما نحن فيه قولهم في الوجه الثالث لا يخلو
اما ان يكون الرب تعالى مختارا في ايجاد العالم او غير مختار قلنا بل هو مختار قولهم التخيير لا يكون بين الفعل وما ليس بفعل
ذلك بل التخيير قد يكون بين الفعل وعدمه وقد يكون بين الافعال ولا معنى لكونه مختارا لهذا الا هذا قولهم وكان
لايجاد العالم الكائن عالما بعدمه الى آخر ما ذكروه فقد سبق جوابه في مسئلة اثبات العلم قولهم في الشبهة الثانية
ان كل موجود بعد العدم لا بد من تقدم زمان ومادة عليه قولهم لا بد من قبلية مسلم لكن لا نسلم ان القبلية امر وجودي بل
معنى قبلية انه لم يكن فكان وهو امر سلبي ومعنى عدمي ويدل على كونه عدميا انه يصح اتصاف العدم السابق به
قبل وجوده ولو كانت القبلية صفة وجودية لما كانت صفة العدم قولهم لا فرق بين قول القائل لا قبل له وبين قوله
القبلية امر عدمي ليس كذلك فان المفهوم من القبلية اذا كان عدما فقول القائل لا قبل له يكون سلبا للمفهوم العدمي
وسلب السلب يقتضي الاثبات وفرق بين عدم المحض وبين ما هو مقتضى الاثبات قولهم يصح ان يقال هو فيه معدوم
وتفسير القبلية بالمعنى المذكور يفضي الى التهافت في الكلام قلنا اذا كانت القبلية عبارة عما ذكرناه فقول القائل الحادث

له قبل كان فيه معدوما ان اريد به القبلية باعتبار المذكور لا يكون صحيحا لا من جهة اطلاقه وان اريد به قبلية
متحققة في وهمه وفرضه من غير تحقيق فلا مشاحة في العبارة ولا يلزم من كون العدم متقدما على وجود الحادث
ان يكون تقدمه بالزمان فان التقدم اعم من التقدم بالزمان كما سبق ولا يلزم من نفي الاعم الاخص وعلى هذا فقد بطل
القول بسبق وجود المادة متفرعا على وجود الزمان وما ذكروه في بيان وجود المادة في الوجه الثاني فمبني على ان
الامكان امر وجودي وقد ابطلناه فيما تقدم وبتقدير ان يكون صفة وجودية فحاصله يرجع الى ان الرب تعالى
قادر على ايجاده قولهم لو كان كذلك للزم منه تعليل الشيء بنفسه فان الممكن هو المقدور على ما ذكر لا يغاير
انه فرض موجودا لا يلزم عنه لذاته محال والتعليل انما هو بهذا اللازم ولا يخفى المغايرة بين الامرين وتعليل احد المتغايرين
بالاخر لا يكون تعليلا للشيء بنفسه لا يكون متهافتا واطلاق اسم الامكان على اللازم انما كان بطريق التجوز لا
ضرورة الملازمة ولا بعد فيه وفيه دقة فليتامل واما الشبهة الثالثة فان ارادوا بلفظ المدة الزمان فالتقسيم
اذن انما يصح فيما هو قابل للتقدم والتاخر والمعية الزمانية واما ما ليس بقابل لذلك فلا والباري تعالى ليس قابلا
للتقدم بالزمان لكون وجوده غير زماني كما سبق وكذلك ليس متقدما بالمكان لان وجوده ليس وجودا مكانيا
فاذا قيل انه متقدم بالزمان كان محالا كما اذا قيل انه متقدم بالمكان وعند ذلك فلا يلزم من نفي المدة الزمانية بين
الباري تعالى وبين العالم ومن نفي تقدم الباري تعالى على العالم بالزمان المعية بينه وبين العالم كما لا يلزم من القول
بنفي المكان والتقدم به على العالم المعية بينهما ولو لزم من نفي تقدم احد الشيئين على الزمان الاخر المعية بينهما
لزم ان يكون الزمان الماضي مع الحال والحال مع المستقبل لاستحالة تقدم الزمان على الزمان بالزمان كما تقدم
تعريفه كيف وانه اذا اريد بالمدة الزمان كان التقسيم خطأ اذ الزمان من العالم والكلام ايضا واقع فيه فاذا قيل
اما ان يكون بين الباري تعالى وبين العالم زمان او ليس بينهما زمان كان حاصله يرجع الى انه اما ان يكون بين الباري
تعالى وبين الزمان زمان او ليس بينهما زمان وهو محال اذ الزمان الذي وقع الخلاف فيه لا يكون متقدما على
نفسه بحيث يفرض انه بين الباري تعالى وبين نفسه هذا كله ان اريد بالمدة الزمان وان اريد بها معنى تقديري وهمي
وهو ما يقدره المقدر مع نفسه وتصوره في وهمه من المدة التي لا نهاية لها فذلك مما لا حقيقة له ولا وجود وانما
هو من تقديرات الاوهام الكاذبة ولا يخفى ان اثبات المدة بهذا الاعتبار غير موجب لتقدم الزمان ولا نفيها موجب
المعية بين الباري تعالى والعالم واما الشبهة الرابعة فحاصل لفظ الجود فيها راجع الى صفة فعلية وهو كون الرب
تعالى موجدا وفاعلا لا لغرض يعود اليه من جلب نفع او دفع ضرر وعلى هذا فلا نسلم ان صفات الافعال من كمالاته تعالى
وليس ذلك من الضروريات فلا بد له من دليل كيف وانه لو كان ذلك من الكمالات لقد كان كمال الواجب الوجود متوقفا على
معلوله ومحتاجا ان يستفيد الاشرف كماله من معلوله كما قرروه في كونه موجدا بالارادة وان سلمنا انه كمال لكن
انما يكون عدمه في الازل نقصا ان لو كان وجود العالم في الازل ممكنا وهو غير مسلم وهو على نحو قولهم في نفي النقص
منه بعدم ايجاده الكائنات الفاسدة كالصور الجوهرية العنصرية والانفس الانسانية لتعذر وجودها ازلا

لعدم

من غير توسط ولا يلزم من كون العالم غير ممكن الوجود ازلا ان لا يكون ممكن الحدوث لما حققناه قبل واما الشبهة
الخامسة فربما اجاب عنها بعضهم بان كون الرب تعالى صانعا او مؤثرا ليس صفة زائدة على ذاته تعالى والا كانت مفتقرة
الى ذاته وكانت ممكنة مفتقرة الى مؤثر اخرى فيلزم التسلسل ويلزم عليه صفات الرب تعالى من العلم والقدرة والارادة
وغيرها فانها مفتقرة الى ذاته تعالى ضرورة كونها صفات لها وهي غير مفتقرة الى مؤثر ولا هي معلولة لشيء اصلا
وانه لو كان المفهوم من كون الرب تعالى مؤثرا او صانعا غير زائد على ذاته لما تصور العلم بذاته مع الجهل بكونه مؤثرا
وهو مكابرة للبديهة والحق ان يقال كون الرب تعالى صانعا او مؤثرا وان كان المفهوم منه مزيدا على المفهوم من ذاته وكونه موجودا
غير انه لا امر له معنى يزيد على معنى كون العالم صدر عنه مخصصا بقدرته وارادته في وقت حدوثه واذا لم يكن المفهوم
من كونه صانعا او مؤثرا زائدا على حدوث العالم عنه مخصصا عنه بقدرته وارادته فحدوث العالم عنه ليس صفة قائمة
بذاته حتى يكون ذاته محلا للحوادث ولا حدوث العالم عنه زائدا على حدوثه فيلزم التسلسل كما قيل واما الشبهة السادسة
فمبنية على كون الامكان صفة وجودية وقد بينا ابطاله فيما تقدم وبتقدير ان يكون صفة وجودية زائدة على
مفهوم مزيد على كون الرب تعالى قادرا على ايجاد العالم على ما سبق وان سلمنا ان الامكان صفة وجودية للعالم المانع
من كونه حادثا فيلزم لو كان حادثا لكان ممكنا بامكان ويلزم التسلسل قلنا ولو كان قديما لكان ايضا ممكنا لانه لو لم يكن ممكنا
لكان مع فرض وجوده واجبا لذاته ولو كان واجبا لذاته لما كان صفة لغيره ولزم وجود واجبين لذاتيهما وهو محال
تعالى الامكان ولم يقولوا به وبتقدير كونه قديما ممكنا يلزم ان يكون ممكنا بامكان وما هو عذرهم في الامكان القديم
هو العذر في الامكان الحادث ثم يلزم على ما ذكروه امتناع وجود الحوادث لان كل حادث يفرض الا وهو ممكن لذاته قبل حدوثه
امكان صفة له فلو كان امكانه حادثا لكان ممكنا بامكان اخر ويلزم التسلسل وان كان قديما لزم من قدم امكانه قدم ذلك الحادث
لاستحالة وجود الصفة دون الموصوف فما هو عذرهم في حدوث الحوادث يكون عذرا في حدوث العالم واما الشبهة السابعة فمبنية
على ان القبلية والبعدية من اسماء الزمان وليس كذلك بل لا معنى لكون الرب تعالى موصوفا بانه قبل العالم الا انه كان ولا
شيء سواه ومعنى كون العالم بعده انه لم يكن مع الرب تعالى ثم كان ولو كان الرب تعالى قبل العالم بالزمان فالزمان من العالم
ويلزم ان يكون متقدما على الزمان بالزمان وهو محال ايضا فان وجود الرب تعالى ليس وجودا زمانيا على ما سبق ولكونه
قبل الزمان كما ان العالم لم يكن بوجوده موجودا مكانيا لم يكن قبل المكان واما الشبهة الثامنة فان ارادوا بقولهم ان العالم كان
معدوما في الازل انه لم يكن وجوده وجودا ازليا اي غير مسبوق بالعدم فمسلم ولا يلزم منه التقدم الزماني وان ارادوا به
غيره فهو غير مسلم كيف وانا بتقدير حدوث العالم اذا قيل ان العالم كان معدوما في الازل او الابد فالازل الذي هو ظرف
معدوم الزمان فلا يخفى ان الزمان من العالم فاذا قيل ان العالم معدوم في الازل والازل زمان كان حاصله ان الزمان
معدوم مع وجود الزمان وهو محال واما الشبهة التاسعة فمقابلة بمثلها في جانب القدم وهو انه لو كان العالم
قديما فقدمه زائد على ذاته لما ذكروه من الوجهين الاولين في الحدوث واذا كان زائدا على ذاته فاما ان يكون وجوديا او
لا جائز ان يكون عدما لانه نقيض القدم لا قدم ولا قدم وصف عدمي لاتصاف الاعدام المتجددة به فالقدم صفة وجودية

وهو اما قديم او حادث لا جائز ان يكون حادثا والا كان مما للاول مبدأ اول وهو محال وان كان قديما فالزمان يكون قديما
متقدم اخر وهو ايضا ممتنع وكل ما هو عذرهم في قدمه فهو عذرنا في حدوثه واما الشبهة العاشرة فالمحال من اقسامها
انما هو القسم الاخير ولا يلزم من كون القديم مماثلا للحادث من وجه ان يكون مماثلا للحادث من جهة كونه حادثا
لا مانع من الاختلاف بينهما في صفة القدم والحدوث وان تماثلا بامر اخر وهذا كما ان السواد والبياض مختلفان من وجه
دون وجه لاستحالة اختلافهما من كل وجه والا لما اشتركا في العرضية واللونية والحدوث واستحالة تماثلهما من كل وجه
والا كان السواد بياضا ومع ذلك فلا يلزم من مماثلة السواد للبياض من وجه ان يكون مماثلا له في صفة البياضية واما الشبهة الحادية
عشر فوان سلمنا ان القول بحدوث العالم فيه مخالفة العادة من وجود انسان لا من انسان وبيضة لا من دجاجة ودجاجة
لا من بيضة الا انه قد قام الدليل العقلي القاطع عليه ولم يقم على مخالفة غير ذلك من الامور العادية المستشهد بها حتى
انه لو قام الدليل القاطع على مخالفتها لخالفناها واعتقدنا انتقاضها واما الشبهة الثانية عشرة فيلزمهم عليها اجزاء
الزمان فان كل واحد منها حادث حتى ان الماضي منه لا يوجد مع الحاضر والمستقبل ولا الحاضر مع المستقبل وليس حدوث
كل واحد من اجزاء الزمان في وقت متميز عن وقت الجزء الاخر والا كان الزمان في زمان والكلام في ذلك الزمان كالكلام
في الاول وهو تسلسل ومع ذلك نعلم بتميز حدوث كل واحد منها فما هو جوابهم في حدوث اجزاء الزمان هو الجواب في حدوث
العالم مع عدم قدم الزمان واما الشبهة الثالثة عشرة فيلزمهم عليها امتناع وجود الحوادث اصلا فان كل حادث كونه
امتناع حدوث العالم بتقدير عدم سابق لا فهو جار في كل حادث حدث وكان معدوما في الازل من غير اختلاف وذلك يجر الى
امتناع حدوث الحوادث وهو خلاف الحس والمشاهدة فكل ما هو عذر عن حدوث الحوادث فهو عذرنا في حدوث العالم
واما الشبهة الرابعة عشرة فانه ازال الفعل العائد في الازل لكن لا بمعنى انه فاعل الوجود [illegible] بمعنى انه يفعل في
[illegible] وانه من جهة اللغة كما حققناه في فصل [illegible] في فناء الجواهر والاعراض وقد اختلف في ذلك
فذهبت الفلاسفة الى ان اجسام السموات [illegible] والعقول التي هي مباديها والجسم المشترك بين العناصر والنفوس
الانسانية لا يتصور عليها الفناء والعدم واما الازمنة والحركات الدورية الفلكية فان احاد اشخاصها وان تصور
عليه الفناء والعدم فلا يتصور الفناء والعدم على جملتها بمعنى انه ما من زمان وحركة الا ويعدم زمان وحركة وذهب
الجاحظ وابن الراوندي وجماعة من الكرامية الى ان ما وجد من الجواهر لا يتصور عدمه قطعا وان الله تعالى لو اراد اعدامه
لم يكن ذلك مقدورا له والذي عليه اتفاق اهل الحق من الاسلاميين وغيرهم القضاء بصحة فناء العالم جواهره واعراضه
ثم اختلفوا في طريق وقوع الفناء وفي معرفة صحته اما طريق الفناء اما فناء الاعراض وعدمها فعند اصحابنا بعدمها
لاستحالة بقائها على ما تقدم واما المعتزلة فذهب البصريون منهم الى ان فناء الاعراض الباقية بعدم محالها او بحدوث
الجواهر وفناء ما ليس باقيا بنفسه واما فناء الجواهر فمنهم من قال انه باعدام معدم ثم اختلفوا فذهب القاضي ابو بكر
في احد قوليه والجاحظ في قوله الى ان اعدامها بقدرة الرب تعالى وذهب ابو الهذيل وغيره الى ان فناء الجواهر بقول
الله تعالى له افن فتفنى كما ان حدوثها وتكوينها بقوله لها كن فيكون ومنهم من قال فناء الجوهر انما يكون بحدوث ضد

الجوهر وغيره واعترض ذلك الضد بالفناء وزعموا ان ذلك الفناء من غير متصور البقاء والا لافتقر في عدمه الى ضد اخر
وهو تسم وهذا هو مذهب اكثر المعتزلة ثم اختلفوا فمنهم من زعم ان الله تعالى يخلق في كل جوهر فناء يقتضي عدم ذلك
الجوهر في الزمن الثاني من وجوده لاستحالة قيام العرض بنفسه ومنهم من زعم ان الله تعالى يخلق الفناء المضاد للجوهر
لا في محل ثم اختلف هؤلاء فذهب ابو هاشم وعبد الجبار من المعتزلة الى ان ذلك الفناء واحد وانه ضد لجميع الجواهر
متى وجد عدمت جميع الجواهر وانه لا يتصور عدم بعض الجواهر مع وجود ذلك الفناء دون البعض بل اما ان يعدم
جميعها معا او يبقى معا وذهب الجبائي الى ان الواحد لا يكفي في عدم جميع الجواهر بل لا بد ان يخلق الله تعالى لكل جوهر
فناء يخصه ومن المتكلمين من قال فناء الجواهر انما يكون بفوات شرط من شروط بقائه ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انه تعالى
على ان الجواهر باقية ببقاء ان طريق فناء الجواهر انما هو بقطع بقائها وذلك بان لا يخلق الله تعالى لها الكون فمنهم من قال ان
بقاء كل جوهر قائم به وهذا هو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ومنهم من قال بان كل جوهر باق ببقاء قائم لا في محل وهذا
هو مذهب بشر المريسي من المعتزلة ومنهم من قال طريق فناء الجواهر انما يقطع بكون الاعراض التي لا يخلو الجوهر عنها بان لا
يخلقها الله تعالى لها فيعدم ضرورة استحالة خلوها عنها وهذا هو مذهب القاضي ابي بكر في قول اخر واما
معرفة صحة الفناء فقد قال المتأخرون من المعتزلة كابي هاشم واتباعه انه لا طريق الى معرفة ذلك غير السمع وذهب
الباقون من القائلين بالفناء الى جواز معرفة ذلك عقلا واذا اتينا على شرح المذاهب وتفصيلها فلا بد من ابطال الكاذب
الواهي منها وذكر ما هو المختار اما طريق الرد على الفلاسفة والجاحظ وكل من انكر جواز فناء العالم او شيء منه فانه
قد ثبت ان العالم وكل جزء من اجزائه ممكن الوجود لذاته وكل ما هو ممكن الوجود لذاته فهو لذاته قابل للوجود والعدم بحيث
لو فرض موجودا بعد العدم او معدوما بعد الوجود لم يعرض عنه محال لذاته فانه لو عرض المحال من فرض وجوده لذاته لكان
ممتنعا لذاته ولو كان كذلك لما وجد ولا تغير ولو عرض عنه المحال من فرض عدمه لذاته لكان واجبا لذاته ولو كان كذلك
لما تصور عليه العدم وقد كان العالم معدوما قبل وجوده على ما تقرر في مسألة حدوث العالم فاذن قد ثبت جواز
الفناء على العالم واجزائه عقلا فان قيل العالم وان كان ممكن الوجود والعدم لذاته غير انه استلزم فانه باعتبار غيره وبيانه
ان كل ما كان من العالم موجودا باقيا الوجود فاما ان يكون عدمه مشروطا بوقت عدمه واجبا لذاته او جائزا لذاته لا جائز ان
يكون واجبا لذاته فانا لو فرضناه موجودا في وقت عدمه بلا عدمه لم يعرض عنه لذاته المحال وما هذا شانه لا يكون عدمه
واجبا لذاته وان كان جائزا لذاته فاما ان يفتقر عدمه الى مقتضي للعدم او لا يفتقر فان افتقر الى مقتضي العدم فذلك
المقتضي اما ان يكون وجوديا او عدميا وعلى كل تقدير فالعدم ممتنع لما سبق في مسألة بقاء الاعراض وان لم يفتقر الى
مقتضي للعدم فيلزم منه ترجيح احد الجائزين من غير مرجح وهو ممتنع لما سبق في مسألة اثبات واجب الوجود وايضا
فانه ثبت بما بيناه في مسألة حدوث العالم ان وجود العالم لا بد وان يستند الى علة واجبة الوجود لذاتها غير قابلة للتغير
فلو تغير معلولها للزم تغيرها وهو محال وايضا فان كل ما عدم بعد وجوده فلا بد وان يكون عدمه مسبوقا بحال العدم
والامكان صفة وجودية ولا بد له من محل يقوم به ويكون وجوديا وذلك المحل هو الهيولى فاذن الهيولى لا بد وان يكون منقطعة

الفناء

فان كل ما عدم بعد وجوده فاما ان يكون له بعد هو فيه معدوم او لا بعد له فان كان الاول فذلك البعد هو الزمان
وتقريره على ما تقدم في القبل فاذن الزمان لا يكون منقطعا وان لم يكن له بعد فهو ابدي ولنحو ما بيناه في امتناع تقدم
العدم على الافلاك وسيبين امتناع العدم على الانفس الانسانية فقد امتنع ان الفناء ممتنع باعتبار امر خارج ثم وان لم عدمه
اما واجب او جائز بطل الجائز وما ذكروه من الاقسام المحالة فجوابها اما في الاعراض فهو ان بقاء المعدوم لها الله تعالى في الزمن
الثاني من وجودها ضرورة استحالة بقائها كما سبق واما في الجواهر فالحق في جوابها الا يخرج عن احد قولي القاضي ابي بكر
وقد حققناها فيما تقدم كيف وان ما ذكروه لازم على الفلاسفة في اعتقادهم بعدم الجواهر الصورية العنصرية مع بقائها
وكذلك في اعتقادهم بعدم الاعراض الباقية فما هو جوابهم في هذه الصور هو جوابنا في محل النزاع وقولهم لو تغير معلول
الوجود للزم تغيره انما يلزم ذلك ان لو لم يكن تغير المعلول مستندا الى القصد والاختيار او الى عدم خلق الاعراض التي
لا بقاء للجواهر الا بها وليس كذلك على ما قررناه من مذهبنا وقولهم ان الامكان صفة وجودية ثم على ما سبق وقولهم ان البعد
زمان كالقبلية ثم وتقريره كما سبق في القبلية وما ذكروه في امتناع فناء الافلاك فقد ابطلناه وفي ابطال ما
يذكرونه في ابطال فناء الانفس الانسانية واما الرد على البصريين في قولهم ان فناء الاعراض الباقية بعدم محالها فهي حجة
من جهة ان ذلك مبني على القول ببقاء الاعراض وقد ابطلناه فيما تقدم وبتقدير بقاء الاعراض فليس القول بان عدمها
بعدم محالها ضرورة توقفها على وجود محالها اولى من القول بعدم محالها لعدم الاعراض ضرورة استحالة عرو الجواهر عنها
كما تقدم ولا خلاص عنه واما طريق الرد على ابي الهذيل في قوله ان طريق فناء الجواهر انما هو قوله تعالى للجوهر افن فاما هو طريق
الرد على من قال بان الوجود يقول كن فقد سبق واما الرد على من قال بان عدم الجواهر بخلق ضدها وهو الفناء فهو ان يقال
اما المذهب الاول القائل بان الله تعالى يخلق في كل جوهر فناء يقتضي عدمه في الزمن الثاني من وجوده فلا يخلو اما ان يكون
ذلك الفناء يكون موجودا حالة عدم الجواهر او غير موجود لا اول محال لانه لا وجود له الا في الجوهر والجوهر حالة عدمه غير موجود
لما يتصور وجود الفناء الذي لا وجود له الا فيه مع عدمه وايضا فانه لو كان ضدا للجوهر الذي اقتضى عدمه فلا يتصور
قيامه بالجوهر لاستحالة اجتماع الضدين واما المذهب الثاني القائل بان الفناء المضاد للجوهر قائم لا في محل فاما ان
يكون جوهرا او عرضا فان كان جوهرا فليس بان يكون باقيا ويكون مفتقرا في عدمه الى فناء اخر وهو ممتنع كيف وانه
لا مماثل يكون جوهرا وان كان عرضا فيمتنع قيامه بنفسه كما تقدم تعريفه وان سلمنا انه عرض قائم لا في محل ولكن لم قلتم
ان الجواهر لها ضد فان العلم بذلك غير ضروري والنظري لا بد له من دليل وان سلمنا ان الجواهر لها ضد ولكن لم قلتم ان
الفناء ضد لها فان قيل انما قلنا بان الجواهر لها ضد لانا وجدنا الحوادث منقسمة الى جواهر واعراض ثم كل عرض ضد فلكون
الجواهر ضد وانما قلنا ان الفناء ضد الجواهر لان بقاء الجواهر وعدمها متفق عليه ولا طريق الى عدم الباقي الا الضد
وذلك هو ما سميناه بالفناء قلنا اما الاول فلا نسلم ان كل عرض ضد له فان الاعتمادات عند اكثر المعتزلة اعراض لو
لا ضد لها وبتقدير ان يكون لكل عرض ضد فلم قالوا انه اذا كان للاعراض اضداد يلزم ان يكون للجواهر كذلك وهذه مطالبة
لا خلاص لهم عنها كيف وانه لو ثبت لكل واحد من قسمي الحوادث ما ثبت للاخر لامكن ان يقال يلزم من كون الاعراض منقسمة على

اسلم الى باق وغير باق انقسام الجواهر الى باق وغير باق وهو ممنوع بل يلزم من كون الجواهر باقية ان يكون الاعراض كلها
باقية ولم يقولوا به واما الثاني فباطل ايضا فان دعوى الاجماع على بقا الجواهر وعدمها مع مخالفة النظام في بقاء
الجواهر ومخالفة الجاحظ وابن الراوندي في عدمها ممتنع وبتقدير التسليم لذلك فلا نسلم انه لا طريق الى عدم الجواهر
الا بوجود ضدها الباطل بما سلف ثم استحالة بقاء الاعراض وان سلمنا امكان عدم الجواهر بالفناء ولكن لا يخلو اما
ان يكون واحدا كما قاله ابو هاشم وعبد الجبار او متعددا كما قاله الجبائي فان كان الاول فلا مانع من عدم بعض الجواهر
به دون البعض ولئن قالوا لان الفناء اذا كان قائما لا في محل فنسبته الى جميع الجواهر نسبة واحدة فاذا اقتضى
فلك عدم البعض منها اقتضى عدم الباقي ضرورة الاستواء في النسبة وعدم الاولوية قلنا فلم قلتم على تقدير
ارادة ثابتة لا في محل ان يكون كل موجود مريدا لها ضرورة تساوي نسبتها الى كل موجود ومع ذلك فقد قلتم انها
على صفة يوجب اختصاص حكمها بالقديم تعالى دون غيره وكل ما يذكرونه في وجوب الاختصاص بالقديم تعالى فقد ابطلناه
في الصفات وان كان الثاني وهو مذهب الجبائي فكل واحد من احاد الفناء اذا كان قائما لا في محل فنسبته الى جميع
نسبة واحدة وعند ذلك فليس القول بحصول كل واحد منها فناء لبعض الجواهر بعينه اولى من غيره واما الرد على من
قال بان طريق فنا الجواهر قطع بقائها فمبني على ان الباقي باق ببقاء وقد ابطلناه والذي يخص القائل بيقاء قائم
لا في محل انه عرض والعرض يستحيل قيامه بنفسه كما تقدم فالحق ما عليه اختيار الائمة المحصلين ان فناء الاعراض بذواتها
كما سلف واما فناء الجواهر فاما باعدام الله تعالى لها او لعدم خلق الاعراض التي لا عرو للجواهر عنها واما الرد على ابي هاشم
في قوله بان طريق معرفة صحة الفناء انما هو بالسمع فيما اسلفناه في تحقيق الجواز العقلي ثم ما ذكره غير صحيح على اصله
فانه اذا كانت الجواهر باقية ولا طريق في العقل لعدمها غير الفناء المضاد لها على اصله وقد بطل ذلك بما حققناه من
الادلة العقلية فقد تعذر عدمها على اصله عقلا وما هذا شانه فيمتنع التمسك بالسمع في ذلك على خلافه
التمسك بالسمع في ذلك على اصولنا حيث قضينا بامكان ذلك عقلا واذا ثبت جواز فناء العالم وان ذلك جائز عقلا
فلا بد من الجواز العقلي ولا دليل للعقل يدل عليه وهل السمع يدل عليه اختلفوا فيه وقد احتج القائل بالنص
والاجماع اما النص فقوله تعالى كل من عليها فان وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله تعالى هو الاول والاخر
اولا بمعنى انه كان ولا كائن معه كذلك معنى الاخر بقاؤه مع عدم كل موجود سواه وقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم
يعيده والضمير في يعيده عائد الى الخلق والاعادة تستدعي سابقة الفناء وقوله تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده
بان الاعادة كالابتداء للخلق وابتداء الخلق الوجود بعد العدم فالاعادة يجب ان تكون كذلك ضرورة التسوية
تستدعي سابقة العدم واما الاجماع فهو ان الامة في كل عصر من السلف والخلف مجمعة على ان كل مخلوق سيعدم
الثاني لذلك بان قال اما قوله تعالى كل من عليها فان فقد قال المفسرون المراد به ان كل حي ميت ولا يلزم من ذلك فناء
الجواهر وعدمها في نفسها وان سلمنا دلالة الاية على الفناء والعدم لكونه على ما عليها اي كل شيء وما على الارض الا ولا ثم
مسلم فلا يكون الاية وافية بالدلالة على فناء كل موجود سوى الله تعالى بل لو قيل انها تدل على بقاء الارض وبقاء كل ما ليس

على الارض كالافلاك وغيرها نظرا الى دلالة التخصيص لكان متجها واما قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فقد قال
قال اهل التفسير ايضا ان المراد به ان كل حي ميت الا وجهه اي نفسه فانه حي دائم لا يموت والهلاك قد يطلق بمعنى الموت ومنه
يقال هلك فلان والاصل في الاطلاق الحقيقة وعلى هذا فلا دلالة للاية على عدم الجواهر وفنائها وان سلمنا امتناع حمل
الهلاك على الموت غير انه امكن ان يكون المراد به خروج كل شيء عن الانتفاع المخصوص به وذلك متصور بانفكاك التركيب
والتاليف منه يقال هلك فلان وهلك كذا اذا تفرقت اجزاؤه وبطل تاليفه وان لم ينعدم اجزاؤه والاصل في الاطلاق الحقيقة
وان سلمنا ان المراد بالهلاك العدم ولكن انما يلزم من ذلك عدم كل شيء ان لو كان قوله كل شيء للعموم وليس كذلك
ما عرف من اصلنا بل احتمل مثل ذلك على العموم انما يكون بالقرائن ولا يتم وجودها وبتقدير القرينة فالتعميم ممتنع
والا لزم من ذلك فناء الجنة واهلها وثواب المومنين وعقاب الكافرين وهو خلاف قاعدة الدين ومذهب المسلمين
واما قوله تعالى هو الاول والاخر فغايته الدلالة على كونه اخرا وهو مطلق وقد امكن العمل به في كونه اخر الاحياء فلا يبقى
حجة فيما عداه ولولا قيام الدليل العقلي على حدوث كل موجود سوى الله تعالى لما كان قوله هو الاول محمولا على السبق
بالوجود اولى من غيره وقوله تعالى هو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فالضمير وان كان عائدا الى الخلق غير ان الخلق قد يطلق
بمعنى الايجاد بعد العدم وقد يطلق بمعنى الاحياء والتاليف للاجزاء بعد التفرق ومنه قوله تعالى خلقكم من تراب
وقوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين وليس المراد غير الاحياء وتاليف الاجزاء وعند ذلك فليس عود الضمير الى الخلق
بمعنى الايجاد اولى من عوده اليه بالمعنى الاخر وعلى هذا فلا يكون الاية دالة على سابقة العدم وعلى هذا يخرج الجواب
عن الاية الاخيرة ايضا واما الاجماع على ان كل مخلوق سيعدم فغير مسلم بل المسلم انعقاد الاجماع على ان كل حي سيموت كل مجتمع
متفرق وان سلمنا دلالة ما قيل على عدم كل موجود مخلوق فهو معارض بما روي عن صلى الله عليه وسلم انه قال حكاية عن
[illegible] اذا اراد الله تعالى حشر الخلائق ونشرهم قال ايتها العظام البالية والجلود المتمزقة تجمعي والاجتماع يستدعي
سابقة التفرق والاجتماع والتفرق [illegible] صفات الموجودات لا صفات المعدوم واذا اتينا على بيان الموجود واقسامه
فلنشرع في بيان المعدوم واحكا[مه] [illegible] في المعدوم والحكم ويشتمل على اربعة فصول الاول في انقسام
المعدوم الى واجب العدم وممكن العدم [illegible] المعدوم هل هو معلوم ام لا الرابع في تحقيق معنى الشيء د في ان المعدوم
الممكن هل هو في حال العدم شيء ام لا
الفصل الاول في انقسام المعدوم الى واجب وممكن والمعدوم اما ان يكون يجب له
فرض موجود ام عنه المحال لذاته او لا يكون كذلك والاول هو الممتنع الوجود الضروري العدم كالجمع بين الضدين
والجمع بين النفي والاثبات من جهة واحدة وكون الجوهر الواحد في مكانين في آن واحد ونحو ذلك والثاني هو المعدوم الممكن
كالعالم قبل حدوثه وكالاشياء المعدومة في وقتنا هذا مما يتوقع وجوده في ثاني الحال من الكائنات والامور المتجددة كالحركات
والسكنات واصناف الشرور والخيرات وربما ذهب بعض الجهال ومن لا يؤبه له الى المنع من هذه القسمة وزعم ان كل معدوم
متصور الوقوع متمسكا منه بشبه لا حاصل لها منها ان الجمع بين الضدين والنفي والاثبات وكون الواحد اكثر من الاثنين
الى غير ذلك مما يحكم باحالة وقوعه وامتناع وجوده لذاته اما ان يكون معقولا متصورا في النفس او لا يكون

متصورا في النفس فان لم يكن معقولا ولا متصورا في النفس فلا يخفى ان الحكم بنفي ما ليس بمعقول متعذر كالحكم
بوجوده وان كان معقولا فهو ممكن في نفسه والا كان تصوره وتعقله جهلا لا علما خلافا لما هو عليه ومنها
ان حكم العقل باحالة الجمع بين الضدين والنفي والاثبات قضية تصديقية والحكم بالقضايا التصديقية حكم
بنسبة بين مفردين فيستدعي ذلك تصور المفردات والا كان الحكم بالنسبة بين مفردين غير متصورين
خطا ولا بد من تصورات القضايا المذكورة والجمع بين الضدين والجمع بين النفي والاثبات فيكون متصورا
في نفسه ويخرج عن كونه ممتنع الذات والجواب من وجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو ان هذا قدح في
البديهيات فلا يكون مقبولا واما التفصيل وبه تتم الشبهتين فان حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو القول
بلزوم تصور ما نفي من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات وكون الواحد اكثر من الاثنين الى غير ذلك وهو انا
نقول المقتضي بنفيه من الجمع بين الضدين والنفي والاثبات هو الجمع المتصور بين المختلفات التي لا تضاد فيها
ولا تقابل كالسواد مع الحلاوة وكذلك المنفي من الكاينين انما هو الكون المتصور بالنسبة الى المكان الواحد وكذلك
الكثرة المنفية عن الواحد بالنسبة الى الاثنين انما هي الكثرة الممكنة ككثرة الاثنين وما زاد عليها بالنسبة الى الواحد
فلم يكن ما قضينا باحالته في الصور المفروضة غير متصور ولا معقول وعلى هذا فلا يخفى الكلام في كل ما يرد من
هذا القبيل

الفصل الثاني

في ان المعدوم هل هو معلوم ام لا اتفق اكثر العقلاء على ان المعدوم معلوم خلافا
لبعض شذوذ المبتدعة في توهم ان المعدوم غير معلوم وفصل ابو هاشم ومتبعوه بين المعدوم الممكن والمستحيل فقال
المعدوم الممكن معلوم والمستحيل غير معلوم مع اعترافه بتعلق العلم به وزعم ان العلم المتعلق بالمستحيل علم لا معلوم له
وقد احتج المثبتون بان قالوا ان المعدوم اما ان يقع بجواز تعلق العلم به او لا يقع بجوازه لا جائز ان يقال بالثاني لوجوه ثلاثة الاول
انا نجد من انفسنا العلم الضروري بان النفي والاثبات لا يجتمعان في شيء واحد من جهة واحدة ولو لم يكن العلم متعلقا
بكل واحد من المفردين لاستحال القضاء بالنسبة التصديقية بينهما واحد المفردين النفي فكان العلم متعلقا
الثاني انا نجد من انفسنا العلم الضروري بانه ليس بين ايدينا جبل شاهق ولا بحر لجي وان الشمس في الليل غير طالعة
وانه لا الم بنا ولا جوع ولا غم ولا عنا الى غير ذلك بتقدير عدم كل واحد منها وذلك مع عدم تعلق العلم به محال الثالث
هو ان قبل حدوث الحادث اما ان يقال بان الله تعالى لم يكن عالما بعدمه قبل حدوثه او يقال انه كان عالما به لا جائز ان يقال
بالاول اذ هو كفر صريح وان قيل بالثاني فهو المطلوب وان قيل بتعلق العلم بالمعدوم فاما ان يقال بان المعدوم من جهة
ما تعلق به العلم غير معلوم كما قاله ابو هاشم في المعدوم المستحيل الوجود او انه معلوم لا جائز ان يقال بالاول اذ لا معنى
لكون المعلوم معلوما غير تعلق العلم به فالقول بكونه غير معلوم مع الاعتراف بتعلق العلم به موافقة في المعنى ونزاع
في العبارة ولا حاصل له فلم يبق الا ان يكون معلوما وهو المطلوب فان قيل ما ذكرتموه وان دل على كون المعدوم معلوما
فهو معارض بما يدل على انه غير معلوم وهو انه لو كان المعدوم معلوما فاما ان يكون متميزا في العقل عن الموجود او لا
يكون متميزا عنه فان كان الاول فالتميز صفة ثبوتية لان نقيض التميز لا تميز ولا تميز عدم فالتميز ثبوتي ويلزم من ذلك

بلغ

الكلام

ان يكون

ان يكون المعدوم شيئا بالضرورة لاتصافه بالصفة الثبوتية وكون المعدوم شيئا محال واما ان قلنا ان المعدوم
متميز عن الموجود في نفس الامر سواء كان معلوما او لم يكن معلوما ويدل عليه انه لو لم يكن متميزا عنه في نفس
الامر لما امكن من علم بالوجود ان يكون عالما بالعدم ضرورة عدم التمايز بينهما وهو ممتنع وهم التميز صفة ثبوتية لانا نقول
المعلوم عن غيره تارة يكون بامر عدمي وتارة بامر ثبوتي وعلى هذا فالتميز ان كان وجوديا كان سلبه عدميا وان كان عدميا
كان سلبه ثبوتيا لان سلب السلب اثبات

الفصل الثالث

في تحقيق معنى الشيء واختلاف الناس فيه فمذهب
اهل الحق من الاشاعرة ان لفظ الشيء عبارة عن الموجود لا غير فكل شيء عندهم موجود وكل موجود شيء ووافقهم على ذلك الكعبي
من المعتزلة وذهب الجاحظ والبصريون من المعتزلة الى ان الشيء هو المعلوم والزموا على ذلك كون المعدوم الممكن
شيئا حقيقة وذهب ابو العباس الناشي الى ان الشيء هو القديم وان اطلق اسم الشيء على الحادث فلا يكون حقيقيا
بل تجوزا وذهب الجهمية الى ان الشيء هو الحادث دون القديم وذهب هشام بن الحكم الى ان الشيء هو الجسم ولا شيء
في الحقيقة سواه وذهب ابو الحسين البصري والنصيبي من المعتزلة البصريين الى ان الشيء حقيقة في الموجود ومجاز
في المعدوم الممكن واعلم ان النزاع هاهنا نفيا واثباتا انما هو في الاطلاق اللفظي دون المعنوي وعلى هذا فما كان على وفق
اللغة والمعنى فيساعد عليه فهو الحق وما كان على خلاف اللغة فمردود اذ لا مجال للعقل في اثبات اللغات وعند هذا
فلا بد من تحقيق مذهب اهل الحق اولا والانعطاف على ابطال مذهب الخصوم ثانيا فنقول اما اطلاق لفظ الشيء على
الموجود فعلى وفق اللغة واصطلاح اهل اللسان وسواء كان الموجود قديما او حادثا ولهذا فانا وجدنا اهل اللسان
في كل عصر واوان مشاطقين بلفظ الشيء ازاء الموجود وانه لو قال القائل الموجود شيء لم ينكر عليه منكر من اهل اللغة لا
في الاطلاق الحقيقي ثم لو كان ذلك مجازا لصح نفيه ولهذا انه اذا قال القائل الموجود ليس بشيء لبادر الى الانكار عليه
كل من شدا طرفا من العربية وكان عارفا باصطلاح اهل اللسان على المعلوم ومن لم يتوغل في العربية فضلا عن الائمة من اهل
اللغة من غير فرق بين ان يكون الموجود قديما او حادثا جسما او عرضا فمن ادعى الفرق بين القديم والحادث او الجسم
والعرض حتى انه جعل ذلك حقيقة في البعض دون البعض مع تحقق الوجود في الكل فلا بد له من دليل نقلي عن اهل الوضع
او الشرع يدل على التفرقة لتعذر استفادة ذلك من العقل ولا سبيل اليه وحيث لقائل ان الشيء هو الجسم صحة اطلاق
الشيء على ما ليس بجسم ويدل على ذلك قوله تعالى لقد جئت شيئا ادا واراد به دعواهم ان له تعالى ولدا وقوله تعالى وكل
شيء فعلوه في الزبر واراد به تبديلهم وتحريفهم واما من زعم ان الشيء هو المعلوم فيلزم تسمية المعدوم المستحيل شيئا
ضرورة كونه معلوما على ما تقرر في الفصل المتقدم ومن اطلق لفظ الشيء على المعدوم حقيقة او تجوزا فلا بد له من
مستند والمستند في ذلك انما هو النقل دون العقل على ما تقدم ولا نقل عنهم فمن ادعاه احتاج الى دليل كيف وانه
على خلاف المالوف المعروف عن اهل اللغة في قولهم المعلوم ينقسم الى شيء والى ما ليس بشيء ولو لم يسو بين الموجود والمعدوم
في اطلاق لفظ الشيء لما صحت هذه القسمة لاستحالة وجود واسطة بين الموجود والمعدوم على ما ياتي في ابطال الاحوال
ولا يمكن ان يقال انما صحت هذه القسمة بالنظر الى المعدوم المستحيل فانه ليس بشيء بالاتفاق وعند هذا فلا

اطلاق لفظ الشيء على المعدوم الممكن والموجود وما ليس بشيء على المعدوم المستحيل لان المعدوم الممكن اذ
قيل انه شيء في نفس الامر حقيقة فيأتي ابطاله عن قريب وان قيل بتسميته شيئا تجوزا او استعارة مع كونه ليس شيئا
حقيقة فالاصل عدم التجوز في الاطلاق لان يدل الدليل عليه والاصل عدمه فضلا عما يدعيه بانه فان قيل الدليل
صحة اطلاق اسم الشيء على المعدوم الممكن قوله تعالى ان زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني
فاعل ذلك غدا سمي زلزلة الساعة والفعل قبل وقوعها شيئا وذلك لا يخرج عن الحقيقة او التجوز قلنا اما تسمية
زلزلة الساعة شيئا انما كان بتقدير وقوعها وهذا على راي من لا يعترف من البصريين بكون الحركة ثابتة في العدم اولى
من جهة ان الزلزلة حركة على ما لا يخفى ومعنى قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا اي انه فاعل غدا شيئا هذه
الظواهر معارضة بما يدل على ان المعدوم ليس بشيء وهو قوله تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا وقوله
تعالى والله على كل شيء قدير فان هذا يدل على ان المعدوم ليس بشيء لانه لو كان شيئا لكان الرب تعالى قادرا عليه و
شيئية المعدوم عندهم غير مقدورة بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته وايضا فان شيئية المعدوم اما
ان تكون حادثة او قديمة لا جائز ان تكون حادثة فانه معدوم قبل حدوثه واحوال المعدوم متشابهة فالقول
بكونه شيئا في بعض احوال الوجود دون البعض تحكم لا حاصل له كيف وان ذلك خلاف اصلهم وان كانت شيئية قديمة فالقديم
ليس بمقدور على ما تقدم ذكره ولا يخفى ما فيه من ترك العمل بالظاهر وليس العمل بالحد الظاهرين اولى من الآخر

الفصل الرابع

في ان المعدوم هل هو شيء وذات ثابتة في حالة العدم ام لا واذ ثبت انقسام المعدوم الى ممتنع الوجود
لذاته وممكن الوجود لذاته فقد اتفق العقلاء كافة على ان المعدوم الممتنع ليس بشيء في نفسه ولا يطلق عليه الشيء الا لفظا
واما المعدوم الممكن فقد اختلفوا فيه فذهب اهل الحق من الاشاعرة الى انه ليس بشيء في ذاته ولا له حقيقة ثابتة في حالة
عدمه كما في المعدوم الممتنع الوجود وانه لا حقيقة له سوى ما هو موجود بل وجوده ذاته وذاته وجوده وانتهم على ذلك جماعة
من المعتزلة كالنصيبي من البصريين والكعبي ومتبعوه من البغداديين وابو الحسين البصري وغيرهم وذهب جماعة من
البصريين كالجبائي وابنه ابي هاشم واتباعهم الى ان المعدوم الممكن في حال عدمه شيء وذات ثابتة وحقيقة متقررة وانه
موصوف بخصائص النفس لكونه جوهرا او عرضا سوادا او بياضا او لونا او طعما او نحوه الى غير ذلك من خصائص الاجناس
كوصفه بها حالة الوجود ثم اختلف هؤلاء فذهب الجبائي وابنه وجماعة منهم الى انه لا يوصف المعدوم في حالة عدمه
ان كان جوهرا بقبوله للاعراض ولا بالتحيز ولا بقيامه بالجوهر ان كان عرضا وذهب الشحام ومتبعوه الى ان الجواهر في
العدم قابلة للاعراض وان الاعراض قائمة بالجواهر حتى الالوان وزعم ان الجواهر في العدم مجتمعة ومتركبة على
هيآتها وصفاتها وهي موجودة ومنهم من اثبت الكون في العدم ولم يصفه بكونه حركة واذا اتينا على شرح المذاهب
تفصيلا فلا بد من تقرير مسالك اهل الحق اولا ثم تتبع ما فيها وما هو المختار منها والانفصال عن شبه الخصوم
ثانيا وقد تمسك الاصحاب بمسالك ضعيفة الاول انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم فذات الجوهر او السواد
مثلا اذا قطعنا النظر عن جميع الاسباب الخارجة ولا بد ان تكون متحدة او متكثرة واي الامرين قدر فهو ثابت

لها لذاتها او الوحدة والكثرة عليها مع تمام الرتبة في هذه الحالات ان فرض الذوات ثابتة في العدم فلا تخلو الحالة فيه وبيان
امتناع كل واحد من الامرين اما انها لا تكون متحدة لذاتها لانها لو كانت متحدة لذاتها لما تصور عليها التكثر في حالة
الوجود لان ما ثبت للذات اما ان يكون لازما للذات او غير لازم لها امتنع ما للملزوم مع انتفاء اللازم وان لم يكن
للذات كانت الذات في حالة العدم مورد التعاقب الصفات عليها وذلك هو الطريق المعرف للحدوث فلو كان
ذلك في العدم لامكن ان يكون ما شاهد تبدل الصفات عليه من الاجسام المحسوسة معدوما وهو محال واما انها
لا تكون متكثرة في حالة العدم فمن وجهين الاول انها لو كانت متكثرة فاما ان تكون متمايزة او غير متمايزة لا جائز
ان يقال انها لا تكون متمايزة والا لما وقع الفرق بين الواحد والكثير وان كانت متمايزة فلا بد من امر يقع به التمايز بينها
وهو اما ان يكون من لوازم الذات او لا فان كان الاول فلا امتياز لان ما كان لازما للذات بحيث اذ يكون لازما
لكل فرد منها ضرورة تحقق ملزومه وان كان الثاني استدعى مخصصا يخصص كل واحد من الافراد بما يميزه
عن غيره ولا يتصور ان يخصصه المخصص بذلك المميز دون تميزه في نفسه فلو توقف تميزه على ذلك الوصف كان
دورا ولانه يلزم ان تكون الذوات المعدومات مورد التعاقب الصفات عليها وهو محال لما تقدم الوجه الثاني في
بيان امتناع التكثر انها لو كانت الذوات متكثرة في حالة العدم فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا جائز
ان يقال بالاول ضرورة الاتفاق على ان الجائزات غير متناهية وعند ذلك فليس القول بثبوت بعضها دون بعض
اولى من العكس وان كانت غير متناهية فتعددها قبل خروج شيء منها الى الوجود يكون اكثر مما بقي منها بعد ما
خرج منها الى الوجود شيء والا كان الشيء مع غيره كهو لا مع غيره وهو محال وما لم يخرج منها الى الوجود فيتناهى
بين الحاصلين المعدوم متناهيا ما تناهى فكل واحد من الحاصلين متناه كما سبق تقريره في اثبات واجب الوجود وقال المانع
يقول ما المانع ان يكون متحدة في حالة العدم والقول بان ذلك اما ان يكون لازما للذات او غير لازم لها فنقول لم لا
ان يكون لازما لها مشروطا بالعدم وعند ذلك فلا يلزم من نفيه عند فوات الشرط وهو العدم فوات الذات ولا
ان تكون الذات في حالة العدم مورد التعاقب الصفات عليها وان سلم كون الذات في حالة العدم مورد التعاقب
الصفات عليها ولكن ما المانع منه والقول بان ذلك هو الطريق المعرف للوجود دعوى مجردة وليس ذلك من الضروريات
والنظري فلا بد له من دليل ولا دليل عليه لم غير البحث والسبر وهو غير مفيد لليقين ثم وان سلم امتناع الاتحاد فلم قلنا
من التكثر وما ذكروه في الوجه الاول فهو لازم بعينه في الذوات الموجودة مع تكثرها وكل ما هو جواب لهم في الذوات
الموجودة فهو جواب في الذوات الثابتة في العدم ولا مخلص عنه والقول بانه يلزم ان تكون الذات حالة العدم مورد التعاقب
الصفات عليها وهو محال قد ابطلناه فيما تقدم وما ذكروه في الوجه الثاني فقد ابطلناه في اثبات واجب الوجود المسلك
الثاني انه لو كان الذوات متحققة ومتقررة خارج الذهن في حالة العدم لكانت موجودة في حالة العدم ولزم ان
يكون المعدوم موجودا ولانه يلزم منه القول بعدم وجود العالم وهو محال على ما سبق وبيان الملازمة انه لو كانت
الماهيات متقررة في حالة العدم فتقررها وتحققها زائد على ماهيتها ولهذا فانا لو قلنا السواد كان مفهومه تصورا

واذا قلنا السواد متحقق ومتقرر كان مفهومه تصديقا ولا يخفى الفرق بين المفهومين ولولا ان المفهوم
من تقرر الذات زيد على المفهوم من نفسها لما حصل هذا الفرق واذا كان تقرر الذات وتحققها لخارج الذهن
زائدا عليها فلا نعني بالوجود الا هذا ولهذا فانا اذا ادركنا جسما او عرضا علمنا وجوده علما ضروريا وعلمنا ذاته لا بزيد
على حصوله وثبوته ولو كان وجودها الثبوتي صفة حالية زائدة لم يكن تصورها او التصديق بنسبتها الى الذات
ضروريا بل مكتسبا وهو مح وهذا المسلك ضعيف ايضا اذ لقائل ان يقول لا نم ان تقرر الذوات وتحققها في العدم
زيد على نفس الذوات وما ذكروه من الفرق بين التصور والتصديق انما هو بحسب اللفظ دون المعنى وان سلمنا ذلك لكن لا
مع الاحالة ان ثبوت الذوات زائد على نفسها ولكن لا نم ان الثبوت هو الوجود بل الثبوت اعم من الوجود فكل وجود ثبوت وليس
كل ثبوت وجودا قوله لكم ان المدرك من الاجسام والالوان الموجودة بعض انما هو ثبوتها في حصولها الا نم ذلك بل المدرك
بعض انما هو الوجود قوله لو كان كذلك لكان تصور الوجود والتصديق به كسبيا الا نم ذلك فان تصور الوجود
والحكم على الذات بكونها موجودة ليس كسبيا بل الكسبي كون الوجود زائدا على الذات او غير زائد عليها او لا ثانيا
بين الامرين المسلك الثالث ان الذوات الثابتة في العدم ممكنة الذوات لها وكل ممكن يحدث فالماهية المفروضة محدثة
مسبوقة بالعدم الصرف وهو المطلوب بيان انها ممكنة الثبوت انها لو لم تكن ممكنة لكانت واجبة التقرر لذواتها في
الخارج وممتنعة الزوال ولو كانت كذلك لكانت واجبة الوجود اذ لا معنى لواجب الوجود الا ما كان تقرره لذاته
ويلزم التعدد في واجب الوجود وهو محال كما سبق ولم يبق الا ان يكون ممكنة واما بيان ان كل ممكن حادث فلما سبق في حدوث
العالم وهو فاسد ايضا اذ لقائل ان يقول لا نم ان الذوات ممكنة الثبوت في حالة العدم بل هي واجبة الثبوت لذاتها
ولا يلزم من ذلك ان يكون واجبة الوجود لذاتها الا ان يبين ان المفهوم من الثبوت هو المفهوم من الوجود ولا بد على
تقدير ان يكون المفهوم من الثبوت اعم من الوجود كما يقوله الخصم فلا اذ لا يلزم من الاعم الاخص ومجرد الدعوى في ذلك
غير كاف وان سلمنا ذلك لكن لا نم الاستحالة ولكن لا نم امتناع وجود واجبين على ما سبق وما قيل في ذلك فقد
ابطلنا فيما تقدم المسلك الرابع لو كانت متحيزة وتحيز المعدوم محال بيان الملازمة انه لو لم يكن ذات الجوهر في العدم
ذات الجوهر ثابتة في العدم متحيزة لكان التحيز صفة زائدة على ذات الجوهر وحالة فيها بتقدير الوجود وذلك محال لان التحيز
بالجهة الحقيقية وذات الجوهر غير مختصة بالجهة وحلول ما يكون مختصا بالجهة فيما لا يكون مختصا بالجهة مح ولما
المعدوم مح فمعلوم بص وهو ايضا على النمط الاول اذ لقائل ان يقول لا نم لزوم التحيز لذات الجوهر في حالة العدم
لو لم يكن كذلك لكان التحيز صفة زائدة على ذاته ولكن ما المانع منه قولكم لان الجهة مختصة بالجهة لا نم ذلك بل المختص
بالجهة بتقدير الوجود انما هو ذات الجوهر مشروطا بالوجود ومع عدم الوجود فلا تحيز لفوات شرط التحيز وعلى هذا فلا
يلزم منه حلول المختص بالجهة فيما لا اختصاص له بالجهة ولا المخلص منه والمعتمد في ذلك اربعة مسالك المسلك
الاول هو ان القول بان الذوات ثابتة في العدم يلزم منه كون المنفي ثابتا وهو مح وما لزم منه المح فهو محال بيان
المقدمة الاولى هو ان العدم صفة نفي لا محالة اذ هو عبارة عن لا وجود ولا وجود نفي الوجود والمتصف بصفة النفي

ثبوتية

لكانت متحيزة وتحيز المعدوم مح بيان الملازمة انه لو لم يكن ذات الجوهر في العدم صح

يكون

يكون منفيا كما ان المتصف بصفة الاثبات يكون ثابتا والذوات متصفة بصفة العدم والعدم صفة
نفي فيكون منفية فلو كانت ثابتة لكان المنفي ثابتا واما ان ذلك مح فلما تقرر في اوائل العقول لان المنفي والثابت
متقابلان تقابل التناقض وكذلك النفي والاثبات وهذا المسلك وان جرى على معنا جماعة من فضلاء المتكلمين
كمحمد الشهرستاني وغيره غير انا لم نطلعه على هذا التقرير والتحرير لغيرنا وهو في غاية الحسن والقوة المسلك الثاني انه لو كانت
الذوات ثابتة في العدم قبل وجودها وحدوثها فاما ان تجدد لها امر لم يكن لها في حال عدمها او لم يتجدد فان
كان الاول فهو اما جوهر او عرض او حال زائدة عليهما لا جائز ان يكون جوهرا ولا عرضا اذ قد فرض ثبوتهما ثابتة
في حالة العدم في الازل ولا فرق في ذلك بين جوهر وجوهر ولا بين عرض وعرض وان كان حالا زائدة عليهما فهو
مبني على القول بالاحوال وسيأتي ابطالها وان كان الثاني فلا فرق بين حالة الوجود وحالة العدم وهو مح وهذا الحال لازم
انما لزمت من القول بكون الذوات ثابتة في حالة العدم فلا ثبوت لها المسلك الثالث وهو المسلك المشهور للاصحاب
وهو قريب من المسلك الذي قبله هو ان القول بكون الذوات ثابتة في العدم مما يمنع من كون الرب تعالى موجدا او مخترعا
وهو كفر وبيان الملازمة هو ان قادرية الرب تعالى وقدرته لا بد وان يكون مؤثرة في مقدوره والمخترع له وعند ذلك
فاما ان يكون مؤثرة في ذات الجوهر او العرض او في صفة حالية زائدة على نفس ذات الجوهر والعرض الاول مح لان
الذوات ثابتة عندهم في حالة العدم ازلا والثاني ايضا مح لان القائل منهم بذلك اما ان يكون قائلا بنفي الاحوال
او بثبوتها فان كان الاول فلا اثر للقدرة في حال ولا حال مح وان كان قائلا بها كابي هاشم ومن نصر مذهبه فمعروف
بان الحال ليست معلومة ولا مجهولة ولا مقدورة ولا معجوز عنها واذا بطل تأثير القدرة او القادرية في الذات
او في حالة زائدة على الذات فقد بطل الاختراع والخلق وهو مح المسلك الرابع انه لو كانت ذات السواد والبياض ثابتة
في العدم فاما ان يكون بذاتها مستغنية عن محل تقوم به او لا يكون مستغنية فان كان الاول كما قال البصريون من
المعتزلة فيلزم ان يكون ايضا لذاتها مستغنية عن محل يقوم بها الوجود ضرورة اتحاد الذات وان ما بالذات
لذاتها يكون ملازما لها ويلزم من ذلك امتناع الفرق بين الجواهر والاعراض وهو مح وان كان الثاني وهو ان يكون بذاتها
مفتقرة الى المحل كما قاله الشحام منهم فلو فرضنا سوادا وبياضا متعاقبين على محل واحد في طرف الوجود فاما ان
يكونا قبل وجودهما قائمين بذلك المحل او بغيره او يكون احدهما قائما به والاخر قائما بغيره لا جائز ان يقال بالثاني و
الثالث والا لزم الانتقال عليهما عند فرض حلولهما في المحل المفروض وجودهما فيه والانتقال على الاعراض مح كما سبق
فلم يبق الا القسم الاول وهو ان يكونا قائمين به بصفة الاجتماع فيه في حالة العدم ولو كان كذلك لما امتنع الاجتماع
بينهما في حالة الوجود لان استحالة الجمع بينهما في حالة الوجود اما ان يكون لما به الاتفاق بينهما او هو الوجود او لما
به الافتراق وما به الافتراق اما الذاتان او وجود احدهما او ذات الاخر لا جائز ان يقال بان التضاد باعتبار ما به الاشتراك
من الوجود اذ هو قضية واحدة فيهما ولا جائز ان يكون التضاد بين ذات احدهما ووجود الاخر والا لاستحال اجتماع ذات
السواد ووجوده في نفسه وكذلك ذات البياض ووجوده في نفسه فلا ان وجوده في السواد او البياض عند عدم بمعنى واحدة

لا اختلاف بينهما فيه فاذا كانت ذات السواد مضادة لوجود البياض وذات البياض مضادة لوجود السواد كانت
ذات السواد مضادة لوجوده في نفسها لمضادتها لذات البياض وذات البياض مضادة لوجود البياض
لمضادتها لذات السواد ضرورة الاتحاد في المعنى ولا جائز ان يكون باعتبار ذاتيهما لما انعقد فرضا غير متضادين
لذاتيهما في حالة العدم وهذه المحالات انما لزمت من القول بثبوت الذوات في العدم فلا ثبوت لها فيه
وللخصم عشر شبه الشبهة الاولى انهم قالوا قد بينا فيما تقدم في تحقيق وجود واجب الوجود ان الوجود زائد
على نفس الذات المتصفة به وحدوث الممكنات هو نفس وجودها فحدوثها زائد على ذواتها فلو كانت ذواتها
حادثة ولها اول لكانت حادثة ايضا بحدوث زائد عليها والكلام فيه كالكلام في الاول وهو تسلسل ممتنع فلا
يكون ازلية الثبوت في حالة العدم وهو المطلوب الشبهة الثانية ان العلم متعلق بالمعدومات المتمايزة على ما
سبق في الفصل الثاني من هذا الباب والتمايز بين المعدومات يستدعي تقررها في ماهياتها وثبوتها في
العدم وبيانه من وجهين ا انه يصح الحكم على كل واحد من المعدومات بانه متميز عن الباقي وهو حكم ايجابي و
الحكم الايجابي يستدعي تقرر ذات المحكوم عليه ب انها اذا كانت متمايزة فلا بد وان يكون الكل ثابتة او البعض
ثابتا والبعض منفيا لاستحالة وقوع التمايز في المنفيات المحضة والاعدام الصرفة وعلى هذا ان كان القسم الاول
فهو المطلوب وان كان القسم الثاني فقد سلم ان ذات بعض المعدومات ثابتة في العدم ويلزم منه ثبوت الباقي لعدم القائل
بالفرق بين معدوم ومعدوم من الجائزات الشبهة الثالثة هو ان المعدومات الممكنة متصفة بصفة الامكان
قبل حدوثها والامكان صفة ثبوتية فكان المتصف به ثبوتيا وتقرير الامرين فيما تقدم في مسئلة حدوث العالم
الشبهة الرابعة ان المعدوم ينقسم الى ممتنع وغير ممتنع ونقيض الممتنع ليس ممتنع والممتنع نفي محض فنقيضه يجب
ان يكون ثبوتيا وذلك يعم الواجب الوجود لذاته والممكن الوجود لذاته الشبهة الخامسة انه لو كانت الذوات الممكنة
متجددة لكانت مفتقرة الى مرجح جعلها ولو كان كذلك لكان ذلك المرجح جعل ذات الجوهر حقيقة وذات السواد حقيقتها وفي
كونهما جوهرا او سوادا او عند فرض عدم ذلك المرجح او القول بخروج الجوهر والسواد عن حقيقته محال لان الحكم
يستدعي اجتماع المحكوم به والمحكوم عليه في الذهن واجتماع المحكوم عليه وهو الجوهر مع الحكم به وهو بطلان
الجوهر وخروجه عن حقيقته محال وما لزم عنه المحال فهو محال فاذن ذوات الممكنات غير متجددة بل ازلية في حالة العدم الشبهة
السادسة انه لو لم يكن للذوات ثابتة في حالة العدم متميزة فيها لم يتصور من الفاعل ايجادها ولا القصد الى احداثها
والا لكان القصد الى ايجادها لا بعينه ولا هو متعين فلعله يقع جوهرا او عرضا وهو محال الشبهة السابعة
ان المعدوم الممكن في الازل اما ان لا يكون غير الله تعالى او يكون غيره فان كان الاول لزم ان يكون هو الله
تعالى وهو محال وان كان الثاني لزم ان يكون شيئا لان المتغاير لا يكون الا بين شيئين على ما سبق في معنى المتغايرين
وهو المطلوب الشبهة الثامنة ان المعدوم معلوم فلو جاز ان يكون معلوما وليس بشيء لجاز ان يكون مدركا وليس
بشيء اذ الادراك عندكم نوع من العلم وهو محال الشبهة التاسعة ان الصفات تنقسم الى الواجبة والجائزة كما سبق

تحقيقه

٢٥٨

تحقيقه وكون الجوهر جوهرا والسواد سوادا من الصفات الواجبة وكل ما كان واجب الثبوت لا يكون مفتقرا في ثباته
الى قادر ولا فاعل وما كان كذلك لا يتوقف ثبوته على الحدوث المعدوم الشبهة العاشرة التمسك بقوله تعالى ان
زلزلة الساعة شيء عظيم وقوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا ووجه الاحتجاج انه سمى زلزلة الساعة والفعل
قبل وقوعهما شيئا والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب عن الشبهة الاولى لا نسلم ان الوجود والحدوث زائد على ذات الموجود
وما ذكروه في الدلالة عليه فقد ابطلناه في موضعه وان سلمنا جدلا ان الحدوث زائد على ذات الحادث فلا نسلم لزوم التسلسل
دليله قولهم لو كانت الذات حادثة لزم التسلسل قلنا متى اذا كانت حادثة بحدوث هو نفس ذلك الحدوث الاول او بحدوث اخر
الاول مسلم والثاني فلم قلتم انها تكون حادثة بحدوث غير ذلك الحدوث ولا يخفى ان ذلك مما لا سبيل الى اثباته وعن الشبهة
الثانية لا نسلم ان تعلق العلم بالمعدومات المتمايزة يوجب تقررها وثباتها وثبوتها في العدم وما ذكروه من الوجه الاول
فهو باطل من اربعة اوجه ا هو انا نحكم على الممتنع الوجود بانه متميز عن الممكن الوجود وهو حكم ايجابي وما ورثه
ذات الممتنع باتفاق العقلاء ب انا نحكم على عدم الوجود بانه متميز عن الوجود ونعقل ذلك وليس العدم من حيث
هو وجود ذات متقررة قبل الحدوث بالاتفاق منا ومنهم ج هو ان الاضافات التابعة لحدوث الجوهر والعرض ككون
الجوهر في هذا المكان دون هذا المكان وكونه علة ومعلولا وكون العرض في هذا المحل دون هذا المحل امور معلومة
التمايز قبل الحدوث ومحكوم على كل واحد منها انه متميز عن الاخر وليس لها ذوات متقررة في حالة العدم بالاتفاق د وهو
لازم على من اعترف منهم بان ما للجوهر من التركيبات المختلفة في انواع الحيوانات والنباتات والجمادات وغير ذلك
من الهيئات الواقعة بعد الحدوث انها ليست لها ذوات ثابتة في حالة العدم مع انها معلومة متمايزة ومحكوم على
كل واحد منها انه متميز عن الاخر قبل الحدوث وما ذكروه من الوجه الثاني فباطل من وجهين ا ان ما ذكروه لازم لهم
في المعدومات المطلقة واما المعدومات المضافة فلا ب ان ما ذكروه باطل بالمعدومات الممتنعة الوجود كالجمع بين
الضدين وكون الواحد اكثر من الاثنين الى غير ذلك فانها متمايزة في العقل في نفس الامر ضرورة وما لزم ان يكون
لها او لبعضها ثبوت اصلا وكذلك الاضافات التابعة لحدوث الجوهر كما بيناه قبل وكذلك التركيبات والاختلافات
متمايزة وليست هي ولا بعضها ثابتة قبل الحدوث وعن الشبهة الثالثة لا نسلم ان الامكان صفة الحادث وان سلمنا كونه صفة
الحادث فلا نسلم انه صفة ثبوتية على ما تقرر فيما تقدم وعن الشبهة الرابعة ان الحدوث والوجود مكان قبل وقوعهما ممكن
ان يكون كل واحد منهما قبل وقوعه ثبوتيا وكذلك صفة العدم الممكن ممكنة وليست ثبوتية بالاجماع فما هو جوابنا
والعدم الممكن فهو جوابنا في محل النزاع وعن الشبهة الخامسة من وجهين ا انا لا نسلم كون الماهيات معلولة بل الوجود معلول
بالاتفاق والوجود عندنا نفس الذات فاذا كان الوجود معلولا كانت الذات معلولة وعلى هذا فلا يمتنع خروج الجوهر عن
كونه جوهرا عند فرض عدم علته لكن لا بمعنى انه في حال كونه جوهرا يخرج عن كونه جوهرا بل المعنى انه لا يتحقق الجوهر عند فرض
عدم علته ب ان ما ذكروه لازم عليهم فانهم قالوا بان الذوات غير معلولة ولا قادرية القادر متعلقة بها العدم وثبوتها
فلا بد وان يكون متعلق القادرية امرا زائدا على الذات ضرورة افتقار الحادث الى المرجح كما سبق وذلك اما الوجود او غيره

واي شي قدر تعلق القادرية به فيلزم تعدده بعدم التعلق خرج عن حقيقته وما هو جواب لهم عن هذا الالزام هو جوابنا
ما هو متعلق القادرية عندهم يكون جوابا من كون الذات معلولة متعددة وعن الشبهة السادسة ان القصد لكل
يستدعي ثبوت المقصود في نفسه او يكون متصورا في نفس القاصد او معلوما له الاول ممنوع والثاني مسلم وعن الشبهة السابعة
من وجهين الاول ان الغير اما ان يشترط فيه ان يكون شيئا وذاتا او لا يشترط فيه فان كان الاول فالمختار انه ليس غير العدم
شيئية ولا يلزم ان يكون هو الله تعالى على هذا التقدير وان كان الثاني فالمختار انه غير الله تعالى ولا يلزم منه ان يكون شيئا
هذا احسن وجوه النظر فليعلم الوجه الثاني ان ما ذكروه ينتقض بصور منها ان المعدوم المستحيل الوجود ليس بشي ولا
هو الله تعالى مع صحة قول القائل اما ان يكون هو غير الله او ليس هو غير الله فان كان الاول لزم ان يكون شيئا وان كان
الثاني لزم ان يكون هو الله تعالى ومنها المستحيل مع الممكن ومنها العدم الممكن بالنسبة الى مقابله من الوجود فان المستحيل
ليس هو نفس الممكن ولا هو شي وكذلك العدم ليس هو نفس الوجود ولا هو شي وفي صور النقض من هذا الجنس متسع ومهما
هو جوابه في هذه الصورة فهو جوابنا فيما نحن فيه وعن الشبهة الثامنة من وجهين ا ان ما ذكروه مشكل من جامع
فلا يقبل ولو امتنع ذلك بمجرد الدعوى لما عري عن مقابلته بما ذكروه وهو ان يقال لو جاز كون الذوات في العدم
اشياء فهي غير مدركة ولو جاز ان يكون شيئا ولا يكون مدركا لجاز ان يكون شيئا ولا يكون معلوما ب انه ينتقض بالمعدوم
المستحيل الوجود فانه معلوم وليس بشي ولا مدرك بالاتفاق وعن الشبهة التاسعة من وجهين ا هو ان كون الجوهر جوهرا
والسواد سوادا لا يزيد عندنا على نفس الجوهر والسواد بل هو هو فاذا كان الجوهر والسواد معلولين كان صفتاهما معلولتين
ومعنى كون الجوهر جوهرا والسواد سوادا صفة واجبة انه لا يثبت ذات الجوهر وكذلك في السواد وغيره وذلك لا ينافي
الاستغناء عن الفاعل ب انه ينتقض بكون الحادث حادثا فانه صفة نفسية على اصلهم وهو غير مستغن عن الفاعل
وعن الشبهة العاشرة ما سبق في الفصل الذي قبل هذا الفصل والحمد لله **فيما ليس بموجود**
ولا معدوم ويشتمل على اصلين الاصل الاول في الاحوال الاصل الثاني في العلل والمعلولات واحكامها **الاصل**
الاول في الاحوال وقد اختلف المتكلمون في نفيها واثباتها والذي عليه اتفاق اكثر الائمة من اصحابنا وقدماء المعتزلة
القول بنفي الاحوال واثبتها ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة والامام ابو المعالي في جماعة من اصحابنا واما القاضي
ابو بكر فقد تردد قوله في نفيها واثباتها فقال تارة بالنفي واخرى بالاثبات وقبل الخوض في الحجاج لا بد من تحقيق معنى
الحال وبيان اقسامها ليكون التوارد بالنفي والاثبات على محل واحد ثم تعريف الحال بماذا قال امام الحرمين ليس الا
بذكر اقسامها ومراتبها لانها لا تحد والرسم لا بد وان يكون مساويا لا يجمع مجاري الاحوال واقسامها باعتبار المعنى الواحد
والاعم والاخص منها والحد والرسم يجب ان يكون مساويا للمحدود لا اخص منه ولا اعم وذلك يقتضي ان يحد الحال
الحال من جهة ان الحد لا يتناولها الا وقد اشتركت كلها في معنى واحد وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق بين المعاني حال
زايد عليها وفيه نظر فان هذا القائل لما لم يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق وبين ما به تتفق الاحوال وتفترق وعلى ما هو
مذهب القائلين بالاحوال فان الذوات عندهم هي التي تتفق وتفترق بالاحوال لما الاتفاق والاحوال في افتراقها فليس الا بذواتها

كما لو انه لا يعترف بالفرق بل يقول كل ما يقع به الاتفاق والافتراق فهو حال فان اعترف بالفرق فلا اتحاد لما قاله
وان لم يعترف بالفرق فالاحوال لا بد لها من اتفاق وافتراق فيلزم من انقسامها الى معللة وغير معللة كما ياتي صفة معنى
الحال فاذا كان اتفاقهما وافتراقهما لا يكون الا بامور زائدة عليها والاتفاق والافتراق بالامور التي تكون
حالا فقد اعترف باثبات الحال للحال من غير تحديد ولا رسم كيف وان ما ذكره في التحديد من ثبوت الحال للحال الاول
لما التعريف بالقسمة وليس ما ابطله باولى مما عينه وذلك لان من ضرورة القسمة وقوع صادق الانقسام والاقسام
والقسمة وكل ما يقع به الانقسام والافتراق فهو حال والمخصص لدعمه وعند هذا فنقول الحال عند القائل بها عبارة
عن كل صفة اثباتية لموجود غير متصفة بانها موجودة ولا معدومة فقولنا صفة اثباتية احتراز عن الصفات السلبية
وقولنا لموجود احتراز من كون الجوهر جوهرا او العرض عرضا فانه من الصفات الاثباتية للجوهر والعرض وهو حال عند المعتزلة
وليس بحال لانه ليس صفة اثباتية لموجود وقولنا لا تتصف بكونها موجودة ولا معدومة احتراز عن الصفات التي هي وجودية
كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوها او يدخل فيه صفة الوجود فانه عند من جعله زائدا على الذات لا يتصف
لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما واما اقسام الحال فهي تنقسم الى معللة وغير معللة اما المعللة فهي كل حال تثبت للذات
لمعنى قام بالذات ككون العالم عالما والقادر قادرا ونحوه فانه معلل بقيام العلم والقدرة بذاته وقد اتفق ابو هاشم ومن
تابعه على القول بالاحوال من المعتزلة واصحابنا على ان الحيوة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحيوة وكل ذلك
انها توجب لمحالها احوالا معللة بها واما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست حيوة ولا يشترط في قيامها بمحالها الحيوة
والمعاني الاكوان كالسواد والبياض وغير ذلك من الاعراض فقد قال ابو هاشم انها لا توجب لمحالها صفة من الحال الا
وانه مستند في الفرق الى الاكوان وما من شرطه الحيوة من الصفات وكذلك نفس الحيوة انما يتوصل الى معرفته من معرفة
كون ما قام به عالما وقادرا وحيا ومتحركا الى غير ذلك ولا كذلك في السواد والبياض ونحوهما من الصفات العرضية فان به
شاهدين فلا يفتقر الى الاستدلال عليه بكون ما قام به اسود وابيض فلذا لم يحصل علم ثم لم يحصل علم المعنى يعلم ان
التوصل الى معرفة وجود العلة من حكمها انما هو فرع معرفة كونها علة الحكم وكون الحكم معلولا لها معلوم فما حصل التوصل علم
ولانه لا تحكم عليها الكان دور كيف وان الحركة قد تكون طبيعية عندهم وليس من شرطها الحيوة وقد يكون ارادية من شرطها
الحيوة ولا حالة ان نسبة الحركة الطبيعية الى كون المحل متحركا كنسبة الحركة الارادية الى كونه متحركا فما وجب الى المعرفة احداهما
ومع هذا فقد نقل بعض اصحابنا عنهم انهم جعلوا الحركة الارادية علة لكون المحل متحركا بخلاف الحركة الطبيعية ومع صحة هذا
الفرق المنقول فالفرق يكون تحكما فاذن قد بان انه لا وجه للفرق بين عرض وعرض واليه ذهب القائلون بالاحوال من اصحابنا
وان كان القاضي ابو بكر قد تردد فيه هذا واما الحال الغير المعللة فهي كل حال ثبت للذات غير معللة بمعنى قائم بالذات كالوجود
عند القائل بكونه زائدا على الذات وكالصفات التابعة للوجود ككون الجوهر متحيزا ونحوه وقد اتفق القائلون بالاحوال
على انها ليست موجودة ولا معدومة وتردد قول ابي هاشم في كونها شيئا مع اتفاق اصحابنا على انها لا توصف بانها شيء
ولا بانها ليست شيئا واختلفوا في كونها معلومة منفردة مرادة متميزا عنها فذهب ابو هاشم ومن تابعه الى انها غير معلومة

على حالها لان المعلوم على اصلهم شيء والشيء ما كان موجودا او بعرضية الوجود والحال ليست كذلك وليست مجهولة
لان المجهول عندهم من جنس العلم كما سبق فما لا يكون معلوما لا يكون مجهولا ولا هي مقدورة ولا مرادة ولا مذكورة ولا
مدلولة ولا مخبر عنها بل هي على حالها والذات هي المعلومة المقدورة المرادة المذكورة المدلولة المخبر عنها على حالها
واما القائلون بالاحوال من اصحابنا فانهم قالوا بكونها معلومة مقدورة الى غير ذلك من الصفات على حالها والذي
اراه ان حاصل الخلاف هو لا يؤول الا الى العبارة فان ابا هاشم وان قال بان الحال ليست معلومة لكونها ليست شيئا
على ما علم من مذهبه ان الشيء هو المعلوم فلا يمتنع من تعلق العلم بها وان كان تعلق العلم بها لا ينفك عن العلم بالذات
فلا يظن ببعض العوام انه يقول انه لا يعلم الذات على حالها ولا يعلم تلك الحالة فالخلاف من هو احذق العقلاء واقدمهم
نظرا في غوامض المعقولات ومن قال من اصحابنا انها معلومة فمعناه ان العلم يتعلق بها ولا معنى لكونها معلومة
الا هذا وابو هاشم غير مانع من تعلق العلم بها ومعنى قوله معلومة على حالها انها معلومة ثان زايد على المعلوم من الذات
لا بمعنى انها معلومة مع قطع النظر عن الذات فانه كيف يظن بما قال ان يقول اعقل ما لا يتحقق دون الذات مع قطع النظر
عن الذات وكذلك الكلام في كونها مقدورة مذكورة مرادة مدلولة مخبرا عنها واذ اتينا على تحقيق المذاهب تفصيلا
فلنشرع في طرق اهل الحق من النفاة وتقريرها اولا وابطال طرق المثبتين وما يثبتونه ثانيا وقد تمسك اهل الحق
من النفاة بمسالك المسلك الاول هو ان الاحوال اما ان يكون موجودة او لا يكون موجودة اذ ليس بين النفي والاثبات
واسطة فان كانت موجودة فقد خرجت عن ان يكون حالا اذ الحال عند القائل بها غير موصوفة بالوجود اذ لو كانت
موجودة فما هو المتحدد منها اما ان يكون جوهرا او عرضا ضرورة ان كل موجود متحدد لا يخرج عن كونه جوهرا او عرضا
بالاتفاق على ما سبق تعريفه والجوهر والعرض ليس بحال وان لم يكن موجودة فهي معدومة فانه لا معنى للمعدوم
الا ما ليس بموجود واذا كانت معدومة فقد خرجت عن ان يكون حالا لوجهين الاول ان الحال عند القائل بها غير موصوفة
بالعدم الثاني انها اذا كانت معدومة فقد بينا في مسئلة المعدوم ان كل معدوم منفي وليس بثابت والاحوال
منفية غير ثابتة فلا يكون احوالا لان الاحوال عند القائل بها صفات ثابتة غير متصفة بالنفي على ما عرفت وهذا المسلك
في غاية القوة لا غبار عليه المسلك الثاني انه لو كان التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون الا بالاحوال الزائدة عليها
فالاحوال اما ان يكون في انفسها متماثلة من كل وجه او مختلفة من كل وجه او متماثلة من وجه ومختلفة من وجه او متماثلة
ومختلفة معا من كل وجه او لا متماثلة ولا مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه لا جائز ان يكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه اذ
هو ظاهر الاحالة ولا جائز ان يكون لا متماثلة ولا مختلفة فانها لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف وقيل
بان الاختلاف بين الذوات لا يكون الا بالاحوال وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل وقيل بان الاختلاف
بين الذوات في التماثل وقد قيل ان التماثل بين الذوات لا يكون الا بها ولا جائز ان يكون متماثلة من كل وجه والا لما وقع
الاختلاف بين الذوات ولا جائز ان يكون مختلفة من كل وجه والا لما وقع التماثل بين الذوات وقد قيل ان
التماثل والاختلاف لا يكون الا بالاحوال كيف وانها لو كانت الاحوال متماثلة او مختلفة فاما ان يكون ذلك

للذوات

للذوات بها او لا بوصف زايد عليها فان كان الاول فما المانع ان يكون الذوات مختلفة او متماثلة لذواتها لا لامر زائد
عليها وان كان الثاني لزم ثبوت الحال للحال والكلام في الحالة الثانية كالكلام في الاولى وهو تسلسل وبهذا يبطل القول
بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه وهذا المسلك ايضا في غاية الحسن والسداد واما المثبتون فقد تمسكوا
بمسالك الاول انهم قالوا اتفق العقلاء على صحة التعليل بالعلل وجعلها طريقا الى اثبات الصفات فاذا قلنا العلم علة
كون العالم عالما فالمعلول الموجب للعلة اما ان يكون هو الذات التي قام بها العلم واما ان يكون غير ذلك هو تسمية الذات
عالمة واما ان يكون هو الحال لا جائز ان يقال بالاول فان الذات غير معللة بالعلم ولا جائز ان يقال بالثاني لثلاثة اوجه الاول
ان التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي ويجوز ان يقع وان لا يقع وبتقدير الوقوع فيجوز تبدله وتخلفه ومعلولات
العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها ولا فرض تبدلها الثاني هو ان التسمية من جملة الاقوال والاقوال
من الذوات والذوات غير معللة كما تقدم الثالث هو ان شرط المعلول ان يكون قائما بمحل العلة والتسمية قد يكون قائمة
بغير من قام به العلم فلم يبق الا ان يكون المعلول هو الحال وهو المطلوب وهذا في غاية الضعف وذلك لان القول بصحة التعليل
وجعل العلم علة لكون العالم عالما انما هو فرع القول بالاحوال والا فمن نفى الاحوال فلا علة عنده ولا معلول ولا معنى
لكون العالم عالما عنده الا انه قام به العلم لا غير ولا يلزم من ابطال اثبات الصفات بهذا الطريق ابطال كل طريق اللهم الا
ان يبين انه لا طريق الى اثبات الصفات الا هذا ولا سبيل اليه الا بالبحث والسبر مع عدم الاطلاع عليه وهو ظني
المسلك الثاني انهم قالوا الجوهر متحيز بالاتفاق وتحيزه زايد على وجوده ويدل عليه امران الاول انه قد يعلم وجود
الجوهر من يجهل تحيزه والمعلوم مغاير للمجهول الثاني ان العلم بوجود الجوهر بتقدير الوجود ضروري والعلم بالتحيز
نظري والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر والاستدلال واذا كان التحيز زايدا على وجود الجوهر فاما ان يكون نفيا او
ثبوتا لا جائز ان يكون نفيا اذ هو على خلاف الاتفاق ولان نقيض التحيز لا تحيز ولا تحيز صفة الممتنع فلا يكون صفة ثبوتية
والا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض وهو محال فلم يبق الا ان يكون التحيز الزايد على وجود الجوهر صفة ثبوتية وهو
المعنى بالحال وهذا المسلك ايضا ضعيف اذ للقائل ان يقول وان سلمنا ان تحيز الجوهر صفة زائدة على نفس وجود الجوهر
وانه صفة اثباتية ولكن لا نسلم انه صفة حالية بل هو مع كونه صفة ثبوتية صفة وجودية تابعة لتقسيم الجوهر ولا بد
او لم لا يكون صفة حالية فان لو بين انه مع ثبوته غير وجودي من جهة ان الاحوال غير متصفة بالوجود ولا سبيل اليه المسلك
الثالث انهم قالوا المختلفان اما ان يختلفا بوجوديهما او بحال زائد عليهما فان كان الاول فهو محال لما سبق في بيان كون
الاشتراك بين الموجودات في صفة الوجود ولان الوجود لا معنى له الا الثبوت والثبوت مشترك بين المختلفات وما به
الاشتراك لا يكون هو ما به الاختلاف وان كان الثاني فهو المطلوب وهو من النمط الذي قبله في الفساد والوهن لان الاحوال
قد علم من مذهب القائل بنفي الاحوال ان الوجود نفس الذات غير زائد عليها والذوات مختلفة بذواتها فيكون الاختلاف
بين المختلفات بنفس الوجود وما ذكروه في بيان الاشتراك في معنى الوجود فقد ابطلناه فيما تقدم وعلى هذا
فثبوت الحقيقة ايضا غير خارج عن نفس الحقيقة الثاني وان سلمنا ان الوجود زايد على نفس الذات وانه مشترك بين جميع

الذوات فما المانع ان يكون الاختلاف بين المختلفات لذواتها لا للوجود ولا لصفة حالية زائدة عليها وهذه
مطالبة لا محيص عنها المسلك الرابع انهم قالوا العالم يعلم او لا كونه عالما قبل النظر في اثبات الاعراض وعند ذلك
فاما ان يكون معلومه ذاته او محله او كونه عالما او لا معلوم له لا جائز ان يكون معلومه ذاته فقط لان كونه عالما
على ذاته ولهذا يصح العلم بالذات مع الجهل بكونها عالمة والمعلوم غير المجهول ولا جائز ان يكون معلومه
بذاته اذ الكلام مفروض فيمن لم ينظر في اثبات الاعراض التي العلم منها ولا جائز ان يقال لا معلوم له مع كونه عالما
سبق في الرد على ابي هاشم فلم يبق الا ان يكون معلومه كونه عالما وهو زائد على العلم ومحله وهو المطلوب وهو ايضا
ان الخصم يقول لا نتصور علمه بكونه عالما مع جهله بالعلم وعدم النظر فيه بناء على اصلنا ان العالم من قام به العلم
فهم الحقيقة دون فهم ما لا يتم الا به وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون معلومه هو نفس قيام العلم به لا نفس الذات
العلم فقط وليس ذلك من الاحوال في شيء الا ان يبين كون ثبات الشيء موجود ولا معدوم ولا سبيل اليه المسلك
انهم قالوا لا يخفى اتفاق السواد والبياض في اللونية وافتراقهما في السوادية والبياضية فما به وقع الاتفاق غير ما
وقع الافتراق والا كانا شيئا واحدا فاذن هما غيران وهو المطلوب وهو باطل ايضا اما قوله السواد والبياض قد اشتركا في
اللونية فاما ان يراد به الاشتراك في تسمية اللونية اي انه يطلق على كل واحد منهما انه لون لفظا او سماهما فان كان الاول
فهو خلاف مذهب القائل بالاحوال ومع ذلك فان التسمية لا يكون صفات الذوات والاحوال من صفات الذوات
وان كان الثاني فمسمى اللونية لا محالة ينقسم الى كلي صالح ان يشترك فيه كثيرون والى شخصي ليس له صلاحية ان يشترك فيه
كثيرون فالاول كاللونية المأخوذة في الاذهان وذلك لا تحقق لها في الاعيان والثاني كهذا اللون وهذا اللون
هذا فان اريد اللونية المشخصة فاما ان يقال ان ما ثبت للسواد من اللونية بعينها ثابتة للبياض وان ما يخص كل واحد
منهما غير الاخر لا جائز ان يقال بالاول والا لزم منه اتحاد المتعدد او تعدد المتحد وهو محال وان قيل بالثاني فما المانع
ان يكون حالا للسواد والبياض ان لو كان زائدا على مفهوميهما وهو تام بل هو داخل في مفهوميهما ومقوم لحقيقتهما
ولهذا فان من اراد تعقل معنى السواد والبياض لم يمكنه ذلك قبل فهم اللونية ولا ما يكون مقوما للوجود فلا
الحقيقة فكيف يكون حالا زائدة عليه وكيف يكون لا موجودا ولا معدوما وهو مقوم للموجود وان اريد بها
اللونية الكلية المطلقة فذلك لا يتصور ان يكون صفة للمشخص من الذوات ولا معنى للاشتراك فيهما الا ان ما
من معنى اللونية في الذهن مطابق لما هو حاصل من معنى اي شخص كان من اشخاص الالوان الجزئية والحقيقة فلا
يخرج عن كونها صفة في الاعيان واما الكلام على ما به الافتراق وهو السوادية والبياضية فهو ان ما به وقع
الافتراق بين السواد والبياض اما ان يكون هو مجرد التسمية وهو قول القائل سوادية وبياضية كما ذهب اليه بعض
نفاة الاحوال او مدلول التسمية لا جائز ان يقال بالاول لما ذكرناه في اللونية وان كان الثاني فانما يلزم ان يكون ذلك
حالا ان لو كان صفة زائدة على ذات السواد والبياض وهو غير مسلم فانه لا معنى للسوادية والبياضية عند الخصم غير نفس
السواد والبياض فلا يكون حالا زائدة عليهما المسلك السادس للقول بنفي الاحوال انه يلزم منه ابطال القول بالحد

والبرهان فان لا يتوصل احد من معلوم الى مجهول وهو ممتنع بالضرورة وبيانه ان البرهان لا بد وان
يتناول جميع اشخاص المعنى الكلي المبرهن عليه وكذلك الحد لا بد وان يتناول جميع الاشخاص المحدود وذلك لا
يكون الا بمعنى مشترك متحد بين الكل ولا يتحقق ذلك مع القول بنفي الاحوال وهو باطل ايضا فان ابطال الحد
والبرهان بناء على ابطال الاحوال فرع ان لا يتم الاشتراك بين الذوات لا يكون الا بالحال وهو محل النزاع بل لا
عند القائل بنفي الاحوال بين الذوات انما هو بذواتها او صفات انفسها او مع القول بالصفات النفسية الوجودية
العامة فلا يمتنع القول بالحد ولا البرهان واذا اتينا على حجج القائلين باثبات الاحوال ونفيها بالاستقصاء المحصل
منبهين على ما فيها من التزييف والمختار فلا بد من الاشارة الى تحقيق العلل والمعلولات واحكامهما فان ذلك من توابع
الاحوال وفروعها ولقد كان ابطال الاصل مغنيا عن النظر في الفرع التابع لكنه بما دعت حاجة بعض الناس الى معرفتها
عند ظنه صحة القول بالاحوال فاستخرنا الله تعالى في تعريف ذلك مبالغة في تكميل الفائدة **الاصل الثاني** في تحقيق معنى
العلل والمعلولات ويشتمل على تسعة فصول **ا** في حقيقة العلل والمعلولات **ب** في بيان ان العلة العقلية لا بد وان
تكون وجودية **ج** في ان شرط العلة ان لا تكون خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم **د** في ان العلة العقلية لا بد وان
تكون مطردة منعكسة **هـ** في انه لا يجوز ان يكون ايجاب العلة العقلية لمعلولها مشروطا بشرط **و** في ان العلة الواحدة هل
توجب حكمين مختلفين ام لا **ز** في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين مختلفتين **ح** فيما يعلل وما لا يعلل **ط** في الفرق بين
العلة والشرط **الفصل الاول** في حقيقة العلل والمعلولات اما العلة فقد اختلف القائلون بالاحوال في معناها
فمنهم من قال العلة ما اوجبت معلولها عقيبها على الاتصال اذا لم يمنع مانع ومعه وهو فاسد من جهة انه عرف العلة بالمعلول
وهو مشتق منها وتعريف الاخفى بالاظهر ممتنع وايضا فان العلة في اول زمان وجودها اما ان اوجبت معلولها
للتعقيب وان لم توجبه الا في الوقت الثاني من وجودها فيلزم منه ان يكون العلم بالشيء وقد قام بالشخص وهو غير عالم وهو
محال وبه يبطل القول بالمانعة ايضا وكذلك في كل علة مع معلولها ومنهم من قال العلة ما كان المعلل بها معللا
قوله كان كالاول كذا وهو ايضا فاسد لانه عرف العلة بالمعلل والمعلل وهما اخفى من العلة كيف وفيه اخذ العلة في القول
غير موجب لقيام حكم العلة بمحلها على ما لا يخفى ومنهم من قال العلة هي ما تغير حكم محلها او ينقله من حال الى حال وهو باطل
الحادث بحدوث الجسم في اول زمان وجود الجسم والعلة الحادثة بحدوث الجسم ايضا فانه علة كونه عالما او نحو ذلك

تجدد الحكم

معتبر الحكم المحل اذ لا حكم له قبل ذلك لكونه معدوما ومنهم من قال العلة هي التي تجدد بها وهو باطل بما بيناه من العلم القديم
فانه موجب لكون الباري تعالى عالما وهو علة غير متجددة ومنهم من قال هي المؤثرة في الحكم وظاهر لفظ التاثير في الحكم يستدعي
سابقة وجود الحكم حتى تؤثر العلة فيه فيكون الحكم سابقا على اثر العلة فيه وهو محال ومنهم من قال الاستاذ ابو بكر العلة هي التي توجب
استحقاق حكم المحل وتسميته وهو ان فسر الحكم بالتسمية فالتسمية راجعة الى اللغة والوضع وقيام الاعراض بمحالها غير
موجب لاستحقاق الوضع وان فسر المعنى بالحال فهو غير قائل بالاحوال وقد قيل في ذلك عبارات اخر غير وافية بالغرض وفي
تكلف ابطالها وبيان الاعتراض عليها والاقرب في ذلك ما ذكره القاضي ابو بكر ان العلة هي الصفة الموجبة لمن قامت به حكما فقوله

الصفة غير المعللة عن الذوات القائمة بانفسها كالجواهر فانها لا يكون عللا للاحوال الاحكامية وهو علة من الصفات
القديمة كالعلم والقدرة لله تعالى ونحوه والصفات الحادثة كعلم الواحد منا وقدرته وسواده وبياضه ونحوه
قوله الموجبة بمعنى ملازمة الحكم لها لزوما يصدق معه قول القائل وجد العلم فوجد العالمية ولا عكس وقوله لما
قامت به كما لبيان ان حكم الصفة لا يتعدى محل الصفة كما ياتي وذلك كالعالمية والقادرية الثابتة للذات التي قام
بها العلم والقدرة وهو احترز بهذا عن العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك لا توجب حكما ولا حالا للمعلوم والمقدور والمراد
اذ هو غير قائمة به ولو كان موجبا لذلك لكان المعدوم والممتنع الوجود اذا تعلق به العلم متصفا بالصفة الثبوتية وهو
محال واما المعلول فكل حكم قيل فيه العلة فيمكن ان يؤخذ من مقتضاه قوله في المتن وهو ان يتم المعنى الموجبة العلة
عقيبها اذا لم يمنع منه مانع او العقل المعلل بالعلة او ما كان من الاحكام متغيرا بالعلة ومستقلا من حال الى حال وكذا
الى اخر الحدود المذكورة وعلى مقتضى قول القاضي المعلول هو الحكم الواجب بالصفة القائمة بمحله **الفصل الثاني**
في بيان العلة العقلية لا بد وان تكون وجودية يقول اتفق القائلون بالاحوال على ان العلة لا بد وان تكون وجودية
في الدلالة على ذلك مختلفة فلا بد من الاشارة وتتبع ما فيها وما هو المختار منها وقد تمسك الاصحاب بمسالك الاول
انهم قالوا لو جاز تقدير علة معدومة للزم منه محال وبيان ذلك انا اذا قلنا العالم عالم بعلم معدوم جاز ان يقول الجاهل
جاهل بجهل معدوم اذ لا مزية لاحدهما على الاخر ويلزم من ذلك ان يكون الشخص الواحد عالما جاهلا بشيء واحد من جهة
واحدة وهو محال وهذا المحال انما لزم من القول بان العلة يجوز ان تكون عدمية فالقول به محال وهذا المسلك في غاية
الضعف لان قول القائل لو جاز تقدير علة معدومة للزم منه المحال اما ان يريد به انا اذا قدرنا كونه علة معدومة
لزم من ذلك امتناع ثبوت الحكم المعلل به وليس ذلك محالا وعلى هذا لا يلزم ان يكون العالم عالما بعلم مع انتفاء
العلم وكذلك في الجهل واما ان يريد به ان تقدير كون المعدوم علة صحيح وذلك هو محل النزاع قوله انا اذا قلنا العالم عالم
معدوم جاز ان يقول الجاهل جاهل بجهل معدوم لا يصح اما ان يريد بقوله العالم عالم بعلم معدوم وان سمى العلم معدوما
لا المحقق له او ان يريد ان المعدوم هو نفس مسمى العلم فان كان الاول فالقول بان العالم عالم بعلم معدوم صحيح وان كان الثاني فهو
مسلم غير انا لا نسلم انه اذا كان مسمى العلم عدميا وكان العالم عالما به انه يلزم ان يجوز ان يكون مسمى الجهل عدميا حتى يصح
العدميين وبتقدير التسليم انه كذلك انما يلزم ان يكون الشخص جاهلا وعالما بشيء واحد من جهة واحدة ان لو امكن اجتماع
العدميين وهما المفهوم من العلم والجهل وهو مع ما بينهما من التقابل غير مسلم ولا سبيل الى الدلالة عليه المسلك الثاني قالوا
لو جاز ان يكون العلم معدوما لخرج عن ان يكون علما وما لا يكون علما يمتنع ان يكون موجبا لكون العالم عالما ولا جاز ان يوجب
القدرة كون محلها عالما وهو محال وهو ايضا ضعيف اذ لقائل ان يقول كون العالم عالما انما يتحقق بقيام صفة العلم بالمحل
وصفة وجودية فاذا قدر العلم معدوما فقد انتفت علة العالمية فامتنع الحكم بها ولا يلزم من ذلك امتناع التعليل بالعلة
مسماها عدما وهو متحقق الا ان يدل الدليل عليه وما ذكروه فانما هو دليل على ان عدم الحكم اذا انتفت انتفى الحكم ولا يلزم منه
امتناع التعليل بالمعدوم المسلك الثالث قالوا شرط العلة قيامها بمحل الحكم على ما ياتي والمعدوم غير قائم بمحل الحكم فلا يكون علة

وفيه

وفيه نظر ايضا فانه ان اريد بان شرط العلة قيامها بمن له الحكم ان يكون صفة موجودة فيه فهو مبني على اشتراط كون العلة
وهو عين محل النزاع وان اريد به انه لا بد وان يكون صفة لمن له الحكم فلا نسلم امتناع اتصاف محل الحكم بالصفات العدمية والاحوال السلبية
وهذا فانه كما يصح وصف المحل بالصفات الوجودية يصح وصفه بالصفات السلبية كما يقال الجسم [illegible]
الى غير ذلك من الصفات والمعتمد في ذلك انه [illegible] الحكم المعلل لا بد وان يكون ثبوتيا ويمتنع ان يكون عدميا على ما ياتي
واذا كان الحكم المعلل ثبوتيا فالعلة الموجبة له يمتنع ان تكون عدمية لان المعدوم منفي على ما عرف في مسالة المعدوم
شيء والمنفي لا يكون موجبا لامر ثبوتي وهو معلوم ضرورة ولانه لو كان موجبا للثابت صفة ثبوتية فالصفة الثبوتية لا تقوم
وبيان انها صفة ثبوتية ان نقيضها لا موجب للثابت ومحققه الممتنع فيكون عدميا لما عرف فيما تقدم واذا كان نقيضه
عدميا كان هو ثبوتيا وهذه الدلالة انما تستقيم على اصول المعتزلة القائلين بان المعدوم شيء وذات ثابتة فان قيل العلم
موجبة لكون العالم عالما بالاتفاق من القائلين بالاحوال وعند ذلك فالموجب لكونه عالما اما ذات العلم او وجوده
حال وهو كونه علما واما وجوده فلا يجوز ان يكون الموجب وجوده والا كان كل موجود موجبا لكون العالم عالما
اتحاد مسمى الوجود كما سبق ولا جائز ان يكون الموجب هو الوجود والحال والا كان فيه تعليل الحكم الواحد بعلتين وهو ممتنع
كما ياتي فلم يبق الا ان يكون الموجب هو الحال والحال ليس بموجود قلنا الموجب ليس هو مطلق وجود بل الوجود [illegible]
ان كل وجود موجب للعالمية او تعليل الحكم بعلتين بل الموجب الوجود الذي له الحال وفرق بين القسمين الاولين وبينه
الفصل الثالث في ان شرط العلة ان لا يكون خارجة عن المحل الذي اوجبت له الحكم وهذا هو مذهب اكثر اصحابنا وقال
الاستاذ ابو بكر بناء على القول بالاحوال مع انكاره لها لا يشترط قيام العلة بمحل حكمها وبه قال البصريون من المعتزلة حيث
قالوا الرب تعالى مريد بارادة قديمة قائمة لا في ذاته ولا في محل واجمعت المعتزلة على ان العلة التي يشترط في قيامها بمحلها الحيوة
اذا قامت بجزء من المحل ثبت حكمها بجملة ذلك المحل كما لو قام العلم بجزء من الجملة ثبت كون الجملة عالمة وعلى هذا في القدرة
واما ما لا يشترط في قيامها بمحلها الحيوة وهي موجبة للحال فحكمها مختص بمحلها ولا يتعداه كالاكوان واختلفوا في
الحيوة والذي ذهب اليه الحذاق منهم ان حكمها لا يتعدى المحل الذي هو قائمة به وانه اذا قامت الحيوة بجزء من الجملة فالحي
بها هو ذلك الجزء دون غيره الحاقا لها بما لا يشترط فيه الحيوة كالالوان اذ هي مما لا يشترط في قيامها بمحلها الحيوة
الامر الى غير النهاية احتج الاصحاب بانه لو كانت العلة خارجة عن محل حكمها للزم منه المحال وما لزم منه المحال فهو محال بيان الملازمة
ان العلم علة كون العالم عالما بالاجماع بناء على الاحوال وعند ذلك فلو جاز وجود العلم في محل غير محل الحكم الذي
فاما ان يكون قائما لا في محل او هو قائم بمحل الاول لم يجب الوجه الاول انه عرض والعرض مما يمتنع قيامه بنفسه على ما سبق
في الاعراض والثاني وان قد قيل به في محل او في البعض دون البعض الاول محال لانه يلزم بتقدير وجوده ان يكون كل جوهر
عالما به وهو ظاهر الاحالة والثاني ايضا محال لانه ليس البعض اولى من البعض ضرورة التساوي في النسبة وكل ما [illegible] عليه
فقد ابطلناه في مسالة الارادة وان كان الثاني وهو ان يكون قائما بمحل غير محل الحكم كمثل [illegible] الى ان يكون العلم قائما
والعالم به عمرو وهو ايضا ظاهر الاحالة وهذا يعم جميع مذاهب المخالفين فان قيل وان سلمنا امتناع قيام العلم بنفسه

من العلل كذا ولكن لا نم امتناع ذلك مطلقا ولهذا فان وجود الجوهر عندكم نفس ذاته وهو علة كون الجوهر مرئيا
قائما بنفسه وان سلمنا امتناع قيام العلة بنفسها مطلقا ولكن ما المانع من قيامها بمحل غير محل الحكم كما يمتنع
بكون العلم قائما بمحل والعالمية الثابتة في غير محله لا سيما اذا كان محل العلم جزءا من المحل الذي يثبت له
او اذا لم يكن جزءا منه الاول مم والثاني م ويدل عليه انطباق العلماء على نعت جملة الانسان بكونه عالما وقادرا
ومريدا وان كان العلم والقدرة والارادة لم يوجد الا في جزء منه وخرج عليه العلم القائم بزيد فانه لا يوجب كون
عمرو عالما بحيث ان زيدا لم يكن جزءا من عمرو وان سلمنا امتناع قيام العلم بمحل وقيام العالمية الثابتة بمحل اخر ولكن لا
بل امتناع ذلك بالنظر الى كل علة وكل حكم وبيانه بما ذكره الاستاذ ابو بكر من اصحابكم وذلك ان فعل البارئ علة كونه فاعلا
وفعله غير قائم بنفسه وكذلك العلم فانه علة كون المعلوم معلوما والقدرة علة كون المقدور مقدورا والارادة علة
كون المراد مرادا والذكر علة كون المذكور مذكورا وكذلك النهي علة كون الفعل محرما والامر علة كون الفعل واجبا والنهي
والامر ليسا من صفات الفعل الواجب والمحرم قلنا اما الوجود ان قلنا انه علة كون الجوهر مرئيا فهو انما يدل على الذات
على راي كثير من اصحابنا وهو قائم بها وان قلنا ان الوجود ليس علة كون الجوهر مرئيا كما هو مذهب كثير من الاصحاب
فقد اندفع الاشكال ايضا قوله متى يمتنع ذلك اذا كان محل العلم هو جزء من محل الحكم او اذا لم يكن قلنا مطلقا اما اذا لم
جزءا من محل الحكم فلما سبق واما اذا كان جزءا من محل الحكم فلانه لو جاز تعدي حكم العلة القائمة بجزء من الجملة الى الجملة لزم
المحال وبيانه انه لو جاز ان يحكم على الجملة بكونها جاهلة عند قيام العلم بجزء منها لجاز ان يحكم عليها
بكونها جاهلة بما كانت عالمة به عند قيام الجهل بذلك الشيء المعلوم ببعض الجملة بكون الذات عالمة بشيء جاهلة به من جهة
واحدة وهذا المحال انما لزم من ثبوت حكم العلم او الجهل لغير الجزء الذي هو قائم به فيكون محالا قوله المحال انما لزم
من تصور قيام العلم بجزء من الجملة والجهل بجزء اخر منها وهو محل التضاد فيهما باعتبار تضاد حكميهما كما سبق في التضاد
فكان المحال لازما عن ذلك لا عن تعدي حكم العلة عن محلها قلنا عنه جوابان الاول ان قيام العلم والجهل بجزءين من الجملة
اما ان يكون ذلك محالا باعتبار ذاتيهما او باعتبار امر خارج لا جائز ان يقال بالاول فانا لو قطعنا النظر عن تعدي حكميهما
الى الجملة واجتماع الحكمين المتضادين لما كان وجود العلم في جزء من الجملة ووجود الجهل في جزء اخر ممتنعا فلم يبق الا ان يكون
امتناع وجودهما في جزءين من الجملة باعتبار امر اخر وكل ما كان امتناع وجوده بغيره فهو ممكن لذاته لا يلزم من فرض عدم ذلك الغير
الغير اما ان يكون واجب الوجود بذاته او ممتنع الوجود او جائز الوجود الاول مح والا لما كان معدوما والثاني محال لان
الممتنع بذاته لا يكون ممتنعا بغيره فلم يبق الا ان يكون ممكنا بذاته والممكن لا يلزم من فرض وقوعه المحال لازم فكان لازما
من فرض التعدي لا غير وهذا التقرير في غاية الدقة والحسن ولم يحوم عليه احد من المتكلمين في مثل هذا الموضع المشكل
فليتأمله والاحالة على الجواب الثاني ويخص القائلين بان العجز معنى موجود مضاد للقدرة فان هذا الالزام لازم في العلم
والجهل فلا يلزم مثله في القدرة والعجز فان كل واحد منهما اذا قدر انه يتعدى حكمه الى الجملة فالواحد منا اذا كان عالما
الضروري من نفسه بقيام القدرة بيده على تحريك الجسم وبيده الاخرى عن تحريكه فلو جاز تعدي كل واحد منهما الى الجملة للزم

ان يكون الجملة قادرة على تحريك الجسم عاجزة عن تحريكه وهو مح ولا يمكن ان يقال قيام القدرة باليد الاخرى وان القدرة لها
انما هو المنع المضاد للقدرة ولا العجز المضاد للقدرة ولا منافاة بين كونه عاجزا وبين كونه قادرا وانما المنافاة بين كونه قادرا
لانا نفرض الكلام فيما اذا كان القائم باحدى اليدين هو العجز لا المنع فيلزم في الجملة ان يكون عاجزا كيف وانا قد بينا فيما تقدم في انه لا
فرق بين العجز والمنع فيما يقع به ذكره من الاحتجاج بالاطلاق فعنه جوابان الاول انه انما يمكن حمله ان لو ثبت ان المراد
جهة الحقيقة دون جهة التجوز والقطع غير مساعد فيه والظن غير ملتفت اليه في العقليات الثاني ان ما ذكره ولا نم
عليه في العلل التي لا يتعدى حكمها الى الجملة كما في السواد فانه يقال في الاطلاق لمن قام السواد باكثر اجزائه كالزنجي انه اسود
بالاتفاق على ان حكم السواد لا يتعدى الى غير الجزء الذي هو قائم به السواد وسواء كان السواد علة للاسود او لم يكن كما هو
عندهم فيكون عندنا في محل النزاع واما ما ذكره الاستاذ ابو بكر من الالزامات فغير لازم اما بالفعل فلانا نم انه يوجب
للفاعل حكما كما سبق في الافعال واما العلم والمقدور والمراد والمذكور فلا نم انه حال ثابتة زائدة على نفس المعلوم
والمقدور والمراد والمذكور بل المعلوم والمقدور والمراد والمذكور وكل ما هو من هذا القبيل فهو من قبيل تعلق العلم
والارادة والذكر به وبعد تعلقه به لم يتغير حاله بخلاف من قام به العلم والقدرة وغير ذلك فان حاله بعد قيام هذه
به مغاير لحاله قبل قيام الصفات به باتفاق القائلين بالاحوال والذي يدل على ان كون المعلوم معلوما ليس حالا ثابتة له
المعدوم الممتنع الوجود معلوم كما سبق وليست معلوميته ثابتة له والا كانت الصفة الثبوتية قائمة بالعدم المحض وهو
ولا يخفى ان المقدور والمراد والمذكور كالمعلوم وكان حكمه حكمه وسيأتي الكلام في شرح ما بعده واما كون الفعل محرما
او واجبا فحكم شرعي ولا نم ان الحكم الشرعي وصف وحال للفعل بل معنى كونه محرما ان الشارع نهى عنه ومعنى كونه واجبا
انه امر به وان سلمنا انه وصف وحال للفعل ولكن لا نم صحة تعليلها بالامر والنهي وان امر الله تعالى ونهيه قديمان وهذا
وعند على ما سبق في تقرير مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واصحابه وكون الفعل محرما او واجبا حادث ومتجدد
الفعل وتعليل الحكم الحادث بالعلة القديمة مما يوجب تخلف الحكم عن علته وهو محال كما سبق في وجوب طرد العلة
امتناع قيام العلة بغير محل حكمها فيلزم منه ايضا ان لا يكون العلة الموجبة للحكم قائمة بنفسها لان القائم بنفسه لا يكون
موجودا في محل الحكم فلا يكون علة للحكم [illegible] ان العلة العقلية لا بد وان يكون مطردة منعكسة
هو ان يوجد الحكم بوجود العلة والانعكاس [illegible] الحكم عند انتفاء العلة اما الاطراد فلا نعرف فيه خلافا بين القائلين
بالاحوال واما الانعكاس فقد اتفقوا ايضا على اشتراطه في الاحوال المتجددة ككون الواحد منا عالما وقادرا وحيا
مهما انتفى العلم والقدرة فلا عالمية ولا قادرية واختلفوا في الاحوال القديمة ككون الرب تعالى عالما وقادرا
الاحوال من اصحابنا لم يجوزوا وجود عالمية البارئ تعالى وقادريته دون العلم والقدرة وجوز من الصفات كالوجود في الصفات
احتج الاصحاب على لزوم الاطراد والانعكاس اما الاطراد فهو انه قد علم بالضرورة ان العلم اذا قام بمحل اوجب كون ذلك المحل عالما
انما النزاع في ان كون المحل عالما هو نفس قيام العلم به او هو زائد عليه فمن قال بكونه زائدا فقد اعترف ان قيام العلم بالمحل
كون المحل عالما ولا معنى للاطراد الا هذا واما الانعكاس فهو انه اذا ثبت انه يلزم من وجود العلم مثلا وجود العالمية

وجود العالمية بدون العلم فلا نسلم انه يلزم من ثبوتها بعلة اخرى او لا بعلة فان كان بعلة فاما ان يكون مثلا للعلم
او لا يكون مثلا له فان كان الاول فهو العلم لانا لا نعني بالعلم الا ما تثبت العالمية به وان كان الثاني فهو محال لانه
مخالف للعلم كالقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات وسواء كان من شرط قيامها بمحلها الحياة ام لا لانه لا يلزم
كون المحل عالما والا لكان المحل عالما بقيام القدرة به وقادرا بقيام العلم به وكل ذلك ممتنع وبالجملة فمخالف للمعقول
قيل ثبوت العالمية من غير علة اصلا فهذا ما يوجب تجويز وجود العلم وهو غير موجب للعالمية وهو خلاف ما اعتقدناه في
وجوب طرد العلة وخلاف ما هو المسلم من الخصم في هذا المقام وبيان الملازمة هو انه اذا جاز وجود العالمية من غير علم
فلا يمتنع مع وجود العلم ان تكون العالمية غير ثابتة به كما كانت ثابتة مع عدمه وذلك ممتنع مخالف للمعقول ولما كان
اللازم من عدم الانعكاس جواز ثبوت الحكم مع وجود العلة غير ثابت بها قال الاصحاب كل علة لا تكون منعكسة فهي
غير مطردة فان قيل ما ذكرتموه انما يصح في الاحكام الجائزة المعللة واما الاحكام القديمة فهي واجبة الوجود لا تعلل
سواء وجدت العلة او عدمت فالجواب عنه ما تقدم في الصفات واذا ثبت اشتراط الطرد والعكس في العلل العقلية
فلا يلزم من وجود الشرط وهو الطرد والعكس وجود العلة حتى ان كل ما اطرد وانعكس مع الشيء يكون علة له والا
كان الطرد والعكس دليلا على العلية وهو ممتنع كما سبق في الدليل فان قيل فاذا كانت الملازمة بين العلم والعالمية
بحيث لا يفارق احدهما الآخر فليس القول بان العلم علة للعالمية اولى من العكس قلنا لما عرف كون الصفة علة الحكم انما
يستند الى العلم الضروري بكونها موجبة للحكم ايجابا يصدق معه قول القائل وجد العلم فوجب كون محله
عالما ولا يقال ثبتت العالمية فوجب العلم ولا نعني بالعلية الا هذا وسواء سماها الخصم بهذا الاعتبار علة او لا وقد قال
القاضي ابو بكر اذا وقع التلازم بين معلولين واحدهما شيء والآخر ثابت ليس بشيء فنحن نطلق اسم العلة على الشيء والمعلول
على ما ليس بشيء ولا حرج في الاصطلاح اللفظي **الفصل الخامس** في انه لا يمتنع ان يكون ايجاب العلة معلولها مشروطا
بشرط وهذا ايضا مما الاختلاف فيه بين القائلين بالاحوال وقد ذكر بعض الاصحاب في مسئلة الاتفاق على ذلك
ضعيفا وهو انه قال لا يوجب معلولها العلة والا امكن ان يقال ان اقتضاء العلة الثابتة ايضا بعلة اخرى ويتسلسل الى
غير النهاية واذا لم يكن ايجابها لمعلولها بعلة فكذلك لا يكون ايجابا بالشرط مشروطا بشرط والا امكن ان يقال في الشرط ايضا انه
العلة وهو ان نصب الشرط مشروطا بشرط آخر وهو تسلسل وللقائل ان يقول لم قلتم انه يلزم من امتناع ايجاب العلة معلولها بعلة
امتناع توقف ايجابها له على شرط ولا يخفى ان ما ذكره وقع في مجرد الدعوى وتمثيل من غير دليل فيكون باطلا والحق في ذلك
انه ايجاب العلة معلولها وثبوتها عند وجودها امر معلوم ضرورة كما سبق فانه لا يتصور قيام العلم بمحل ولا يكون ذلك المحل
عالما واذا كان كذلك فلو كان ايجاب العلم مثلا لكون محله عالما مشروطا بشرط خارج فلا يخلو ذلك الشرط اما ان
يجوز مفارقته للعلم او لا يجوز فان كان الاول فبتقدير وجود العلم وانتفاء ذلك الشرط يلزم منه ان يكون العلم قائما
بمحل وهو غير عالم به وهو ممتنع وان كان الثاني فهو خلاف الوفاق من الشرط مع المشروطات فلا يخفى ان العلم مقارن لذلك
الشرط لقيام العلم بالمحل فلا لازم ولهذا فانه يمكن فرض قيام الحكم بالمحل مع فرض الجهل فكل ما يدعي من شروط التاثير وعند

فتقدير

فتقدير الجهل الموجود ذلك الشرط مع تقدير وجود العلم في المحل اما ان يقع بانه يوجب كون المحل عالما او لا يوجب
لا جائز ان يقال بالثاني اذ هو محال لما تقرر قبل وان كان الاول فلا يخفى ان ما يجب اجتماعا ثبوت العلم مع الجهل بوجوده
انه لا يكون شرطا وعليك بتفهيم هذه الدلالة والتقرير ولا تستقل بغيرهما مما قيل فان قيل اقتضاء العلم لكون المحل
عالما اما ان يتوقف على قيام العلم بالمحل وكون المحل حيا وانتفاء اضداد العلم او لا يتوقف على ذلك لا جائز ان يقال بانه
لا يتوقف على هذه الامور والا لكان المحل عالما مع عدم قيام العلم به ولم يقولوا به مع انه ليس بحي وهو محال وان
توقف فقد اعترفتم بالشروط وبطل ما ذكرتموه من الدلالة قلنا هذه الامور انما هي شروط في وجود العلم الذي هو
علة كون العالم عالما لا انها شروط في اقتضائه وايجابه العالمية وفرق بين شرط وجود العلة وشرط اقتضائها بعد
وجودها فلا مناقضة وهذه الدلالة مما لا تستمر على اصول البصريين من المعتزلة حيث انهم قضوا بثبوت العلم في
العدم غير موجب للعالمية الا بعد وجوده وقيامه بالمحل وهما زائدان على ذاته ولا معنى للاشتراط الا هذا وهو مناقض
لما وافقوا عليه من عدم الاشتراط هنا ان قالوا ان ذات العلم هي الموجبة وان قالوا ان وجوده في المحل هو العلة الموجبة
فلا مناقضة اصلا ولا وجه لاطلاق المناقضة على اصولهم كما ذهب اليه الاصحاب **الفصل السادس** في ان العلة
الواحدة هل توجب حكمين مختلفين ام لا وهذا مما اختلف فيه اراء القائلين بالاحوال نفيا واثباتا والحق في ذلك ان يقال
تفريعا على القول بالاحوال ان الاحكام المختلفة اما ان تكون بحيث يجوز تقدير ثبوت بعضها دون البعض كالعالمية
والقادرية والعالمية والسوادية والعالمية بالسواد [?] واما ان تكون بحيث لا يمكن تقدير ثبوت بعضها دون البعض كالعالمية
الانسانية مع العالمية بعلمها بالسواد فان كان من القسم الاول فيمتنع ان تكون ثابتة بعلة واحدة وذلك لانا اذا
فرضنا حكمين مختلفين يجوز افتراقهما فلا يخلو اما ان يقال بانهما لا يثبتان الا بعلة واحدة او انهما لا يثبتان الا بعلتين
او انهما يثبتان بعلة واحدة تارة وبعلل متعددة تارة فان كان الاول وهو انهما لا يثبتان الا بعلة واحدة فلا يخلو
اما ان يقال بانهما لا توجد الا وهي موجبة للحكمين معا او انها يجوز وجودها موجبة لاحد الحكمين دون الاخر لا جائز
ان يقال بالاول والا لكان لا افتراق بين الحكمين متعذرا وهو خلاف الفرض ولا جائز ان يقال بالثاني اذ هو خلاف ما سبق
من وجوب طرد العلة وان قيل انهما يثبتان بعلة واحدة تارة وبعلل متعددة تارة فالعلة المتحدة لا بد وان تكون
موجبة للحكمين بتقدير وجودها ضرورة وجوب طرد العلة وعند ذلك فاحد العلتين المتعددتين الموجبة لاحد الحكمين
اما ان تكون مماثلة للعلة المتحدة الموجبة للحكمين او غيرهما اما مماثلة لا جائز ان تكون مماثلة لها والا كانت مساوية لها
في ايجاب الحكمين ضرورة المماثلة وهو خلاف الفرض اذ قد فرضت موجبة لاحد الحكمين دون الاخر وان لم تكن مماثلة
لها فهي مخالفة لها ولا يخلو اما ان تكون ضدا لها او لا تكون ضدا لها لا جائز ان تكون ضدا لها فانهما لو تضادا لتضادت
احكامهما كما في العلم والجهل فانهما لما تضادا تضادت احكامهما وحكم العلة الموجبة لاحد الحكمين بعينه حكم العلة المتحدة
الحكمين فلا تضاد بين حكميهما وان لم تكن ضدا لها فهو ممتنع ايضا فان من حكم المختلفين اللذين ليسا بضدين ان لا يكون
احدهما مضادا للاخر كما في السواد مع الحلاوة والعلم مع الحركة ونحوه فان ضد كل واحد منهما لا يكون ضدا للاخر وعند

ذلك تقدير وجود ضد العلة الموجبة للعالمية بالسواد لا يمنع من وجود العلة الموجبة للعلم بالحكم الآخر
اي حكم كان ويلزم من ذلك ان يكون الشخص الواحد عالما بالسواد لوجود العلة المقتضية للحكمين وان يكون
جاهلا به عندما اذا كانت العلة الموجبة لاحد الحكمين وهو العالمية بالسواد هي العلم والضد المفروض له
هو الجهل فلم يبق الا ان يكون العلل الموجبة للاحكام المختلفة المعتبرة متعددة لا متحدة وهو المطلوب قيل
الاجماع منعقد مع دلالة البرهان على ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات المختلفة وان كونه عالما باحد المعلومات
المختلفة مخالف لكونه عالما بالمخالف الآخر وهذا فان كونه عالما بالسواد مثلا لا يكون قائما مقام كونه عالما
بالبياض ولا يسد مسده مكان مخالفا له ولا يخفى ان من هذه الاحكام المختلفة غائبا وهي العالميات بجميع المعلومات
ما لا يتصور فيها الاجتماع فان كون الرب تعالى عالما بسواد المحل المعين لا يجامع كونه عالما ببياضه بتقدير
بعد السواد وبالعكس وعند ذلك فلا يخلو اما ان يقولوا ان علة هذه الاحكام المختلفة علة واحدة وهو علم واحد
واما ان يقولوا بتعدد العلة فان كان الاول فيلزمكم محذوران الاول نقيض ما قررتموه الثاني انه اذا جاز تعليل
الاحكام المختلفة بعلة واحدة فلا يمتنع ان يكون صفة واحدة هي علة كونه تعالى قادرا عالما مريدا الى غير ذلك من الصفات
ولو جاز ذلك لبطل عليكم طريق اثبات الصفات وان كان الثاني وهو ان علة هذه العالميات المختلفة متعددة
فلا يخفى ان الرب تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها ويلزم من ذلك قيام صفات عالمية بذاته لا نهاية لها
ويلزم من ذلك قيام صفات عالمية بذاته لا نهاية لها فلم يقولوا به ايضا فان كل صفة من صفات الاحياء كالعلم والقدرة
والارادة مصححة للحيوة واحكام هذه الصفات ايضا مختلفة وهذا فان كون العلم مصححا لا يقوم مقام كون القدرة
مصححة ولا يسد مسده ومع اختلافهما فهي غير واجبة الاجتماع والتلازم وعند ذلك فان قلتم ان العلة المصححة واحدة
فقد نقضتم ما قررتموه وان قلتم ان العلة المصححة متعددة مع ان المصحح هي الحيوة ولا تعدد فيها فهو ممتنع ايضا قلنا اما
الاشكال الاول بكون الرب تعالى عالما بجميع المعلومات فالذي اختاره القاضي ابو بكر واكثر اصحابنا ان عالمية الله تعالى
بجميع المعلومات معللة بعلة واحدة مع الاختلاف وزعم ان كونه تعالى عالما وقادرا ومريدا الى غير ذلك من الاحكام
المختلفة مما لا دلالة للعقل على كون العلة الموجبة لها يجب ان يكون واحدة ولا يجب لولا دليل السمع وهو انعقاد الاجماع
على عدم الاجتزاء فيها بعلة واحدة وصفة واحدة ونقل عن الاستاذ ابي سعد الصعلوكي من اصحابنا ان الله تعالى
عالم بعلوم لا نهاية لها بمعلومات لا نهاية لها وعلى هذا فلا يكون عالميات الرب تعالى معللة بعلة واحدة بل بعلل غير متناهية
وهو بان ضعيف فاما جواب القاضي فلانه اذا اعترف بكون الرب تعالى عالما بسواد المحل المعين مخالفا لكونه عالما ببياضه
مع تعذر الجمع بينهما فقد التزم بعض ما قررناه من الدلالة العقلية ولا سبيل اليه وقوله انه لا دلالة للعقل على امتناع
تعليل العالمية والقادرية بعلة واحدة ليس كذلك لوجهين الاول ان القادرية قد تنفك عن العالمية بان يكون العالم
عالما بالشيء وهو غير قادر عليه اما في حق الواحد منا فظاهر واما في حق الله تعالى فلانه عالم بذاته وصفاته وعالم بالعدم
الممتنع وليس قادرا عليها ومع الانفكاك فيمتنع التعليل بعلة واحدة لما حققناه في صدر الكلام من البرهان الثاني

واما قول

انما علم بالضرورة ان قيام صفة العلم بالذات يوجب كونها عالمة ولا يوجب كونها قادرة وكذلك القدرة فانها
توجب كون الذات قادرة ولا توجب كونها عالمة وعند ذلك فلو جاز ان يكون العلة الموجبة للعالمية والقادرية غير
العلم والقدرة فاما ان يكون مثلا للعلم او لا يكون مثلا له فان كان مثلا له فمثل العلم علم والعلم غير موجب للقادرية وان
لم يكن مثلا له فهو خلافه وهو اما ان يكون ضدا له او لا يكون ضدا له فان كان الاول لزم من تضادهما تضاد حكميهما كما سبق
وهما غير متضادين وان كان الثاني فيلزم منه ان يكون الشخص الواحد عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وهو محال
ويتقرر لزوم ذلك بما سبق في صدر الكلام واما جواب الاستاذ ابي سهل فمع انه خلاف مذهب الشيخ والائمة مردود
بما ذكرناه من الدلالة على امتناع التعدد في علم الله تعالى في الصفات والاحوال وفي ذلك ان يقول الرب تعالى وان كان
عالما بجميع المعلومات فعالميته غير مختلفة بل واحدة والتعدد والاختلاف انما هو في تعلق العلم والعالمية وان
اختلف فلا يكون ذلك موجبا لاختلاف العالمية بل العالمية واحدة وعلتها واحدة وهي العلم وهذا اختلاف العالمية
في حقنا فانها انما تختلف لاختلاف العلوم الموجبة لها وعلم الرب تعالى غير مختلف ولا متعدد واما الحيوة فلم تكن
علة للتصحيح بل هي شرط الوجود المصحح وفرق بين الامرين وعلى ما حققناه فكون الرب امرا ناهيا مخبرا معلل بالامر والنهي
والخبر هذا اذا كانت الاحكام غير متلازمة واما ان كانت متلازمة فقد قال امام الحرمين لا يقطع فيها باتحاد العلة
ولا بتعددها دون دلالة السمع والذي نختاره انما هو التفصيل وذلك ان يقال الاحكام المتلازمة اما في الشاهد او
الغائب فان كانت متلازمة في الشاهد فاما من جنس واحد كالعالميات او من اجناس كالعالمية والقادرية فان كان
الاول فالحق ما ذكره امام الحرمين وان كان الثاني فالواجب انما هو التعليل بعلل متعددة كما سبق في القسم الاول واما
في الغائب فان كانت من اجناس ككونه حيا وعالما فالعلة متعددة مثل الحق وان كانت من جنس واحد ككونه عالما بنفسه
وبصفاته فقد سبق التحقيق في ان عالميته واحدة وان العلة لها واحدة وانما الاختلاف في التعلق والمتعلق لا غير
وهذا الاستقصاء مع التحرير لم يقع لاحد من الاصوليين **الفصل السابع** في ان الحكم الواحد لا يثبت بعلتين
مختلفتين ولا بعلة مركبة من اوصاف والحكم لا يثبت بعلتين مختلفتين لا معا ولا على البدل اما انه لا يثبت بعلتين معا
فلانه اما ان يكون كل واحدة مستقلة بما يحاله الواحد بهما دون الاخرى او لانه لا استقلال لواحدة منهما لا جائز ان يكون
بالاول اذ يلزم منه خروج كل واحدة عن كونها مستقلة كما تقدم في مسئلة الرؤية وان كان الثاني او الثالث فهو المطلوب ثم
فانه اما ان يكون العلتان متماثلتين او غير متماثلتين فان كانتا متماثلتين فالمثلان ضدان والاضداد لا تجتمع في محل
واحد معا وان لم يكونا متماثلتين فهما مختلفتان واذا كانتا مختلفتين فاما متضادتان او غير متضادتين فان كانتا
متضادتين فلا يجتمعان في محل واحد فلا يكونان موجبين لحكم واحد وان لم يكونا متضادتين فالمختلفان لا بد وان
تختلف احكامهما كما سبق ومع اتحاد الحكم فلا اختلاف فيه واما انه لا يثبت بعلتين مختلفتين على سبيل البدل فلانه
لو جاز لجاز حكم العالمية بالقدرة تارة وبالعلم تارة وهو محال فان قيل كيف يقال بامتناع تعليل الحكم الواحد بعلتين مختلفتين على
طريق البدل وعالمية الرب تعالى بالسواد كعالمية الواحد منا به والعالميتان معللتان بعلتين مختلفتين عندكم هما

العلم القديم والحادث قلنا لا نم ان العلم الحادث من حيث هو علم مخالف للعلم القديم من حيث هو علم ولذلك
حد واحد وانما الاختلاف في امور خارجة من القدم والحدوث والعرض مثل الامكان وذلك لا يمنع التعليل
فان تعليل العالمية القديمة والحادثة انما هو بالعلم من حيث هو علم لا بحاجة عنه واما ان الحكم لا يعلل بعلة مركبة
من اوصاف فلوجهين الاول ان اقتضاء العلة الحكم وتاثيرها فيه لذاتها او صفة نفسها وحينئذ لا اعتبار لامر
خارج عنها فكل واحد من وصفي العلة بتقدير انفراده اما ان يكون مؤثرا في المعلول او لا يكون مؤثرا فيه لجواز
ان يتم بالثاني لان القول بالتاثير ولا مرجح وان لم يكن مؤثرا حال الانفراد فلا يكون مؤثرا حال الاجتماع لان
الصفة لم يتبدل ولم يتغير باجتماعه مع غيره مما هو صفة نفسه ومقتضى ذاته لا يكون متغيرا واذا لم يكن كل واحد
من الوصفين متغيرا لحالة الاجتماع عن حالة الانفراد في ذاته وصفة نفسه ولم يكن مؤثرا حالة الانفراد فكذلك
حالة الاجتماع الثاني ان الصفتين ان تماثلتا فهما ضدان لما سبق والاضداد لا تجتمع وان كانتا مختلفتين
غير متضادتين فالمختلفان لا بد وان يكون احكامهما مختلفة ولا اختلاف مع اتحاد الحكم واذا بطل كل واحد من
هذه الاقسام فقد بطل التعليل بالعلة المركبة **الفصل الثاني** فيما يعلل وما لا يعلل وما لا يعلل في الذات
المعدومة وما اشترطنه للمعدوم والموجود كالمعلوم والمقدور والمراد والمذكور ونحوه ووقوع الفعل من صفات
الاجناس وكون العلة علة والتماثل والاختلاف والتضاد والبقاء وقبول الجوهر للاعراض لما الذات فانها لا تعلل
في كونها ذاتا لان العلة اما ان تكون ذاتا او عدما او صفة حالية الاول يلزم منه ان يكون تلك العلة ايضا معللة
وهو تسلسل والثاني ايضا محال لما تقدم من ان العلة يمتنع ان تكون عدمية والثالث ايضا محال لوجهين الاول ان الذوات
عند القائلين بالاحوال غير مختلفة والاحوال والذوات في حكم المختلفة فيلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة
وهو ممتنع لما سبق الثاني ان الاحوال ليست اشياء والذوات اشياء وما ليس بشيء لا يكون علة لما هو شيء وذلك
معلوم ضرورة واما المعدوم فانه لا يعلل لان علته اما وجودية او عدمية الاول ممتنع لوجهين الاول ان العلة على ما تقدم
لا بد وان تكون قائمة بمحل الحكم والامر الموجود لا يكون قائما بالمعدوم الثاني ان العلة الوجودية اما ان تكون قديمة
او حادثة فان كانت قديمة لزم منه ان لا يزول المعدوم المعلل بها لاستحالة زوال الموجود القديم وان كانت حادثة فالمعدوم
المعلل بها لا يكون سابقا عليها ويلزم من ذلك ثبوت الحكم بدون علته وهو خلاف ما بيناه من لزوم العكس في العلل
وان كانت العلة عدمية فهو ممتنع لان العلة لا بد وان تكون صفة لمحل الحكم المعلل على ما تقدم واحد المعدومين لا
يكون قائما بالاخر فلا يكون علة له وعند ذلك فليس جعل احدهما علة للاخر اولى من العكس واما المعلوم فلا يعلل من
حيث هو معلوم لان العلة له اما ان تكون وجودية او غير وجودية فان كانت وجودية فقد بينا انه لا بد وان تكون قائمة
بمحل الحكم ولو كان كذلك لما كان المعدوم معلوما لاستحالة قيام الصفة الوجودية به وان كانت غير وجودية فقد ابطلناه
وعلى هذا فلا يتحقق التعليل في المراد والمقدور والمذكور والمجهول وكل ما هو من القبيل لتعلقه بالمعدوم كتعلقه بالمعلوم
واما ان وقوع الفعل غير معلل فلان علته اما وجودية او غير وجودية فان كانت وجودية فاما قديمة او حادثة فان كانت

قديمة

قديمة كانت متقدمة على وقوع الفعل وغير قائمة به وذلك باطل لما تقدم وان كانت حادثة لزم تعليلها بعلة اخرى
ضرورة كونها فعلا ايضا ويلزم التسلسل وان كانت غير وجودية فممتنع لما سبق من اشتراط وجودها وهذه الاشياء
بعمومها دارئة لكل ما يتخيل من التشكيكات فلا حاجة الى ذكر تفاصيلها بعد التنبيه اليها واما اوصاف الاجناس
ككون السواد سوادا والبياض بياضا فهي غير معللة لانها لو كانت معللة فلا بد وان تكون معللة بصفة وجودية
قائمة بمحل الحكم كما تقدم تقريره وعند ذلك فلو قدرنا كون السواد سوادا معللا بعلة فاما ان تكون من الصفات
الخاصة بالسواد او من الصفات العامة له ولغيره فان كان الاول فصفة الخاصة به اما كونه سوادا او ما هو تابع
لكونه سوادا وتعليل كونه سوادا بكونه سوادا ممتنع لما فيه من تعليل الشيء بنفسه وتعليل كونه سوادا بما تقدم من
الصفات الخاصة بالسواد التابعة لكونه سوادا ممتنع ايضا لما فيه من جعل التابع متبوعا والمتبوع تابعا وهو دور
ممتنع وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قول القائل ما المانع ان يكون علة كون السواد سوادا الوجود المضاف الى السواد
بخصوصه حيث انه تابع لكونه سوادا وان كان الثاني وهو ان يكون معللا ببعض الصفات العامة له ولغيره لكونه
موجودا او معلوما او عرضا او لونا الى غير ذلك فهو ايضا محال لانه ان كان المعلول ملازما لها فيلزم ان يكون كل موجود
وعرض او معلوم او لون او غير ذلك من الصفات العامة سوادا وهو ممتنع لان الاخص لا يكون مساويا للاعم وان لم يكن
مساويا لها فالعلة غير مطردة وهو خلاف ما حققناه فيما تقدم واما كون العلة علة فغير معلل ايضا والا لزم ان
يكون لعلة العلة ايضا علة وهو تسلسل واما التماثل والاختلاف فقد سبق ما فيهما من الاختلاف وانهما حالان او لا
وبتقدير كونهما حالين هل هما معللين او لا والحق ان التماثل والاختلاف غير معللين اذ لا معنى للتماثل غير الاشتراك في
الصفات النفسية ولا معنى للاختلاف غير اختصاص كل واحد من الموجودين بصفة نفسه وصفات النفس غير معللة
على ما سبق ويخص الاختلاف وجهان استدلالي والزامي اما الاستدلالي فهو ان الاختلاف من حيث هو اختلاف لو كان
حكما معللا فاما ان يكون واحدا او لا يكون واحدا لا جائز ان يقال انه غير واحد والا لامكن ان يقال الجوهر من حيث هو جوهر
والسواد من حيث سواد واللون من حيث هو لون ليس واحدا وكذلك سائر الاجناس وهو محال وان كان واحدا فهو معلل لا بالكل
بما اختص به كل واحد من المختلفين وهما في حكم المخالفة ويلزم من ذلك تعليل الحكم الواحد بعلل مختلفة او بعلة ذات اوصاف
وهو ممتنع كما سبق فان قيل اخص وصف كل واحد من المختلفين وان كان مخالفا لاخص وصف الاخر غير ان الوصفين قد
اشتركا واجتمعا في صفة الاختصاص فعلة الاختلاف ما وقع به الاشتراك ولا تعدد فيه قلنا اخص وصف السواد كونه
سوادا واخص وصف البياض كونه بياضا وكون السواد سوادا وكون البياض بياضا عند القائلين بالاحوال حال فاذا اشترك
الوصفان في وصف الاخصية فاما ان يكون صفة ثبوتية او عدمية فان كانت عدمية فلا يكون علة لما عدم ولو كانت
صفة ثبوتية لزم منه قيام الحال بالحال وهو محال واما الالزامي فهو ان المعتزلة المخالفين هم يمنعون من تعليل الاحكام الواجبة
والرب تعالى يجب ان يكون مخالفا لمخلوقه فلو كانت المخالفة معللة لكانت مخالفة الرب تعالى لخلقه معللة وهو ممتنع وما ذكروه في
التضاد فغير معلل ايضا فان حاصله يرجع الى استحالة الاجتماع وهو نفي محض والنفي غير معلل على ما سبق واما كون الباقي

بالحياة او قبول الجوهر للعرض فقد اختلف في تعليلهما وقد بينا ما في كل واحد منهما في موضعه واما ما يعلل من الحكم ثبت للذات عن معنى قائم بها او هو معلل او سوا كان ذلك واجبا او جائزا غير واجب للذات ككون الواحد منا عالما او مريدا الى غير ذلك هذا هو مذهب اهل الحق واجمعت المعتزلة على امتناع تعليل الواجب من الاحكام وقد سبق الرد عليهم في ذلك في مسائل الصفات فلا حاجة الى اعادته

الفصل التاسع

في الفرق بين العلة والشرط وذلك من خمسة عشر وجها الاول ان العلة لا بد وان تكون مطردة منعكسة على ما سبق بخلاف الشرط مع المشروط فانه لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط كالحيوة مع العلم فانه لا يلزم من وجود الحيوة وجود العلم وان لزم نفيه من نفيها الثاني ان العلة لا بد وان تكون وجودية بخلاف الشرط فانه قد يكون وجوديا كما ذكرناه من مثال الحيوة مع العلم واما انه هل يكون عدميا فذهب بعض الاصحاب انه لا يكون عدميا وهو المختار وهو مذهب القاضي ابي بكر انه لا يمتنع ان يكون عدميا وذلك كانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى وجود العلم فانه لا معنى للشرط الا ما يتوقف المشروط في وجوده عليه ولا ما يؤثر في وجود المشروط ولا مانع من اطلاق لفظ الشرط عليه لغة وشرعا باعتبار هذا المعنى وانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى العلم كذلك فكان شرطا بالنسبة اليه الثالث ان العلة لا تكون الا واحدة غير مركبة كما سبق بخلاف الشرط فانه لا يمتنع تعدده وان يكون المشروط الواحد مشروطا بامور يلزم منه نفيه من نفي كل واحد منها وذلك كالحيوة وانتفاء اضداد العلم بالنسبة الى العلم الرابع ان محل الحكم لا يكون علة الحكم لانه لا يكون مؤثرا ومحل الصفة يكون شرطا في الصفة من جهة توقفها عليه الخامس ان العلة الواحدة لا تكون علة لحكمين على ما سبق والشرط الواحد يكون شرطا لامور كالحيوة فانها شرط للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك السادس ان معلول العلة كالعالمية بالنسبة الى العلم لا يكون علة للعلة اولا والمشروط هل يكون شرطا للشرط فذهب بعض الاصحاب الى امتناعه واختيار القاضي والمحققين من اصحابنا انه لا امتناع فيه وذلك بان نفرض شيئان متلازمان ولا يتحقق لكل واحد منهما الا مع الاخر فلا مانع من جعل كل واحد منهما شرطا للاخر من جهة توقف الاخر عليه ومشروطا بالاخر من جهة توقفه عليه وذلك كما لو قال القائل لا اعطيك درهما الا مع دينار ولا دينارا الا مع درهم وكما في الجوهر مع العرض فانه لا وجود للجوهر دون العرض ولا للعرض دون الجوهر وانما يمتنع ذلك لو توقف كل واحد من الامرين على تقدم الاخر عليه وذلك كما لو قال القائل لا اعطيك درهما الا وقبله دينار ولا اعطيك دينارا الا وقبله درهم السابع ان الصفة لا بد وان تكون صفة قائمة بمحل الحكم كما تقرر بخلاف الشرط فانه قد لا يكون صفة وذلك كمحل الصفة بالنسبة الى الصفة فانه شرط لها وليس صفة لها الثامن ان العلة موجبة للمعلول ومؤثرة فيه كالعلم مع العالمية بخلاف الشرط مع المشروط كالحيوة مع العلم فانها غير مؤثرة في العلم ولا موجبة له التاسع ان العلة ملازمة للحكم ابتداء ودواما فانه لا يتحقق العالمية بدون العلم في الحالتين وكذلك في كل حكم بالنسبة الى علته بخلاف الشرط فانه قد يتوقف المشروط عليه ابتداء لا دواما كما في الحادث فانه مشروط بتعلق القدرة به ابتداء لا دواما العاشر ان العلة لا تكون علة الا لصفة حال بخلاف الشرط فانه قد يكون شرطا للذات كما في الحيوة مع العلم الحادي عشر ان العلة لا تكون معلولة كالعلم بالنسبة الى العالمية فانه علة لها وليس معلولا في نفسه اذ هو ذات والذوات لا تعلل

كما سبق وكذلك في كل علة مع معلولها بخلاف الشرط فانه قد يكون معلولا وذلك ككون الحي حيا فانه شرط لكونه عالما لتوقفه عليه والحي معلول بالحيوة الثاني عشر ان الشرط اعم من العلة فكل علة شرط للمعلول من جهة توقفه عليها وليس كل شرط علة اذ ليس كل شرط مؤثرا كما في الحيوة مع العلم الثالث عشر ان كل صفة مشروطة بشرط فكل صفة مشروطة بوجود محلها او انتفاء اضدادها وليس كل صفة معلولة بعلة وذلك كما في سائر الصفات العرضية كالعلم والقدرة والسواد والبياض ونحوها الرابع عشر ان الحكم الواجب لا يوجد دون شرطه بالاتفاق كالعالمية فقد تعلل بالنسبة الى كونه حيا وفي توقفه على العلة خلاف كما سبق الخامس عشر ان العلة مصححة للمعلول بالاتفاق واما الشرط فقد اختلف في كونه مصححا للمشروط وعلة في تصحيحه فقال القاضي ابو بكر الحيوة علة لا بكون العلم بل شرط له اذ هي غير مؤثرة في وجوده وتحققه فهي علة في تصحيحه ومؤثرة في صحته من حيث انها علة تكون موجبة لمعلولها ولا يكون لها من جهة كونها شرطا الا يكون موجبة لمشروطها ولا علة له واختار غيره من المحققين خلافه محتجا على ذلك بان مصحح العلم اما ان يكون هي نفس العلم او زائدا عليه فان كان الاول فالعلم ذوات والذوات لا تعلل كما سبق وان كان الثاني فاما ان يكون صفة عدمية او حالا ثبوتية فان كانت عدمية فالاعدام غير معللة على ما سبق ايضا وان كانت حالا ثبوتية فلا يخفى ان صحة العلم كما يتوقف على الحيوة فيتوقف على انتفاء اضداد العلم ووجود محله وعند ذلك فلا يمكن ان يكون الحيوة مستقلة بالتصحيح دون هذه الامور ويلزم من ذلك تركيب العلة وان يكون بعض المؤثر وهو انتفاء الاضداد عدما وقد ابطلنا ذلك كله فيما سبق وهذا وان كان في غاية الشيخ الا انه لم يرد على القسم الاخير منه العلم مع العالمية فان هذا القائل موافق على كون علتها مع توقف العالمية على المحل وانتفاء الاضداد كما ذكر فكل ما هو جواب له

فهو جواب للقاضي في الحيوة مع صحة العلم وهذا اخر

ما اوردناه من بيان العلل والمعلولات واحكامها

اثبتناه على التحقيق جملة للمعاني المذكورة في

المصادرات المطولة المبددة مع زيادات محققة

كثيرة لا بد منها اهملها المتكلمون ولم يعثر

عليها يعرفها الناظر المتبحر ومن له

اطلاع على كتب المتقدمين

ولله الحمد والمنة و

الطول والنعمة و

التوفيق والعصمة

القاعدة الخامسة في النبوات ويشتمل على ستة اصول ا في بيان معنى النبوة والنبي ب في تحقيق معنى المعجز وشرايطها ووجه دلالتها على صدق النبي ج في جواز البعثة عقلا د في تحقيق نبوة نبينا محمد ه في عصمة الانبياء و في تفضيلهم على الملائكة

الاصل الاول في بيان معنى النبوة والنبي اما في وضع اللغة فالنبي ماخوذ من النبوة وهي الارتفاع ومنه يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا وقيل النبي هو الطريق ومنه يقال للرسل الانبياء لكونهم طرق الهداية اليه تعالى وقيل انه ماخوذ من الانباء وهو الاخبار ولذلك يقال لرسول الله صلى الله عليه وآله نبي لانبائه عن الله عز وجل واما في اصطلاح النظار فقد اختلف فيه فقالت الفلاسفة النبي هو كل من كان مختصا بخواص ثلث الاولى ان يكون مطلعا على الغيبات لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادي الاول من غير تعليم ولا تعلم ولا بعد في ذلك فان التفاوت بين الناس فيما يرجع الى ادراك المعقولات ظاهر حتى ان بعضهم قد يكون ادراكه المعنى في مدة اقل من زمن ادراك الاخر له ولا حد لذلك بل هو في درجة الزيادة والنقصان ذاهب الى حد يدرك الاشياء كلها في اقرب زمان والى من لا يهتدي لها البتة وما مثل هذه القوة التي بها ادراك المعقولات من غير تعليم ولا تعلم هي المسماة عندهم بالعقل القدسي قالوا وقد يمكن ان يوجد مثل ذلك ايضا في حق من قلت شواغله البدنية لنقيه بالرياضات وانواع المجاهدات واما بسبب نوم او مرض او صرع او غير ذلك على ما هو مشاهد من بعض الناس

الخاصة الثانية ان يكون بحيث تطيعه الهيولى العالمية للصور الكاينة والفاسدة وهذا ايضا ممكن فان النفوس الانسانية موثرة في المواد كالذي نشاهده من تاثيرات الانفس في المادة بالاحمرار والاصفرار والتسخين عند الخجل والوجل والغضب والسقوط من الاماكن العالية عند توهم النفس ذلك فغير بعيد ممن كانت نفسه نبوية متصلة بالعالم العقلي ان تؤثر في المادة بسبب تعلقها بها بحيث يحدث في العالم عجايب من ريح شديدة وخسف وزلازل واحراق وغرق الى غير ذلك قالوا وقد يتاتى مثل ذلك لبعض اهل الخلوص والصفا على ما هو معلوم في كل عصر من احاد الصلحاء

الخاصة الثالثة ان يكون ممن يرى ملايكة الله تعالى في صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي وذلك ايضا ممكن وطريقه ان القوتين وهما الخيالية والحس المشترك قد ينفعل كل واحد منهما من الاخرى ولهذا فانه قد ينطبع في الخيالية ما كان قد انطبع في الحس المشترك مستفادا بالحواس الظاهرة من الصور المحسوسة وعلى هذا فغير بعيد ان يحصل في الخيال صور واصوات لا وجود لها في الحس الظاهر ويتادى ذلك بالانطباع الى الحس المشترك بواسطة الى الحواس الظاهرة كما كان في العكس فان القوى الحاسة كالمرايا المتقابلة في انطباع ما في بعضها في بعض وعند ذلك فقد يسمع الاصوات ويرى الصور بحسب ما وقع في الخيال وان كان لا يراه ولا يسمعه احد من الحاضرين قالوا وقد يحصل ايضا نوع من هذا لبعض من قلت شواغله البدنية وان كان مستقطا الامر على غلبة مزاجه كبعض المجانين والمتكهنين والمرضى غير ان هذه حالة نقص والاولى حالة كمال قالوا ولا شك ان المادة القابلة لهذا الشخص يمكن ان يقبل مثله في كل وقت وقال اخرون النبي من علم كونه نبيا والنبوة علمه بنبوته وقال اخرون النبي هو العالم بربه والنبوة علمه بربه وقال اخرون النبوة سفارة العبد بين الله تعالى وبين الخلق وهذه المذاهب فاسدة اما مذهب الفلاسفة فقولهم في الخاصة الاولى ان النبي هو الذي يكون مطلعا

والقول

على الغيبات من غير تعليم وتعلم فهو فاسد من ثلثة اوجه الاول اما انهم يريدون بذلك الاطلاع على جميع الغيبات او على بعضها فان كان الاول فليس ذلك بشرط في كون النبي نبيا بالاتفاق منا ومنهم ولهذا فانا نعلم محمدا صلعم وهو افضل من وجد من الانبيا ودون المعجزة القاطعة على نبوته كما ياتي تحقيقه لم يكن عالما بجميع المغيبات ولا مطلعا عليها ولهذا قال افضل المرسلين صلعم ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وان كان الثاني فما من احد عندهم الا ويجوز ان يكون مطلعا على بعض المغيبات من غير تعليم ولا تعلم وان لم يكن نبيا فلا يكون ذلك خاصة للنبي الوجه الثاني قولهم ان كون ذلك بصفا جوهر نفسه فنقول النفس الانسانية عندهم جوهر بسيط مجرد عن المادة دون علايقها والنفوس الانسانية كلها من نوع واحد ولا تفاوت فيها حتى تختلف في نفسها بالصفا والكدورة وعند ذلك فما ثبت لبعض نفوسها لذاته نفسه وجب ان يكون ثابتا للكل ضرورة الاتحاد في نوع النفس الانسانية وبه يخرج ما ذكروه من الاطلاع على المغيبات عن ان يكون خاصة لنفس النبي دون غيره او ان يكون الانفس مختلفة بشخوصها ولم يقولوا به الثالث قولهم وقد يوجد ذلك ايضا في حق من قلت شواغله البدنية لنقيه بسبب نوم او صرع او مرض فهو اعتراف منهم بوجود ذلك في غير النبي وبه يخرج عن ان يكون خاصة للنبي هذا كله ان ارادوا بعلم الغيب خلق الله تعالى العلم الاضطراري بالمغيب وان ارادوا غيره فهو غير مسلم وقولهم في الخاصة الثانية مبني على كون النفس موثرة في تغيير الاجسام وتقلبها من حال الى حال وهو باطل بما اسلفناه في بيان انه لا موثر ولا فاعل الا الله تعالى كيف وان نفس النبي مماثلة لنفس غيره ممن ليس بنبي فلو كان ذلك من توابع نفسه لكان من توابع نفس غيره ضرورة الاتحاد في النوعية بين الانفس الانسانية عندهم ثم قولهم وقد يتاتى مثل ذلك ايضا لمن ليس بنبي من اهل الخلوص والصفا اعتراف بكونه ليس خاصة النبي وقولهم في الخاصة الثالثة ان يكون ممن يرى ملايكة الله ويسمع وحيه وان كان اطلاقه صحيحا غير ان ذلك تلبيس منهم وتستر باطلاق عبارة لا يقولون بمعناها ومقتضاها فان مقتضى ذلك ان يكون لله تعالى كلام وان يكون لله ملايكة يتعلق بهم الروية وليس عندهم لله كلام ولا له ملايكة غير المبادي الاول وهي العقول المجردة عن المواد وعلايقها ونفوس الافلاك وذلك لا يتصور ان يكون مرئية عندهم لان شرط الروية عندهم ان يكون المرئي في جهة مقابلة للناظر وان يكون نيرا او مستنيرا وتوسط الهواء المشف كما سبق والعقول والنفوس عندهم جواهر معقولة غير محسوسة فلا يتصور فيها ذلك فلا تكون مرئية ومع ذلك فهي غير قابلة للكلام عندهم حتى يكون ما يسمعه منها وحينئذ فالحاصل لذلك عندهم يرجع الى تخيل صور واصوات لا وجود لها في انفسها كما يحصل للنائم والمحموم كما ذكروه اولا ويلزم من ذلك عود التكاليف والشرايع وبعثة الانبياء الى خيالات فاسدة لا اصل لها ولو كان الواحد منا شرع الاوامر والنواهي من قبل نفسه وان كان موافقا للمصالح العقلية لما كان نبيا ولا اتبعا الموافقة منهم فكيف بما هو عايد الى خيال لا اصل له مع كونه غير معقول ولا موافق للمصالح العقلية واما المذهب الثاني القايل بان النبوة علم الانسان بنبوته والنبي هو العالم بنبوته ففي غاية الخبط والتخليط لانه اما ان يكون العلم بالنبوة هو النبوة او غيرها فان كان الاول فهو فاسد لان العلم بالشي غير الشي المعلوم والعلم بالنبوة غير النبوة وان كان الثاني فما ذكروه لا يكون هو النبوة واما المذهب الثالث القايل بان النبي هو العالم بربه والنبوة علم الا

ربه ففاسد ايضا اذ يلزم منه ان من علم وجود ربه وما آمن عليه وما لا يمكن الا بالدليل او بان يخلق الله تعالى له العلم
الاضطراري بذلك ان يكون نبيا وليس كذلك بالاتفاق ثم ولو كان كذلك لما كان جعل البعض انبياء والبعض مدعوا
اولى من العكس واما المذهب الرابع ففاسد ايضا فان صحة السفارة مبنية على تحقيق النبوة والمبني على الشيء غيره
ولان النبوة قد يثبت عند التحدي ودلالة المعجزة على صدق المتحدي وان لم يوجد السفارة بعد فاذن الحق ما ذهب
اليه اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم ان النبوة ليست راجعة الى امر ذاتي في ذات النبي ولا الى عرضي من اعراضه المكتسبة كما سبق
بل هي موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده ومحصلها يرجع الى قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده ارسلتك وبلغهم عني
فبلغ عني ولا يلزم على ما ذكرناه من عود النبوة الى قول الله تعالى ان يكون النبوة قديمة ضرورة قدم كلام الرب تعالى لان النبوة
ليست نفس القول القديم بل الكلام القديم بصفة كونه متعلقا بالمخاطب والتعلق والمتعلق به حادث غير قديم وعند هذا انتهينا
الى بيان هذا الاصل الاول **الاصل الثاني** في تحقيق معنى المعجزة وشرائطها ووجه دلالتها على صدق النبي ويشتمل
على ثلثة فصول ا في تحقيق معنى المعجز ب في شرائط المعجز ج في وجه دلالة المعجزة على صدق النبي **الفصل الاول**
في تحقيق معنى المعجز والمعجز في وضع اللغة مأخوذ من العجز وهو في الحقيقة لا يطلق على غير الله تعالى لكونه خالق العجز
وتسمية غيره معجزا كفلق البحر واحياء الميت وابراء الاكمه والابرص فانما هو بطريق التجوز والتوسع حيث انه ظهر عند
المعارضة والمقابلة من المبعوث اليه عند ظهوره وان لم يكن هو الموجد كذلك تسمية الشيء بما لابسه وما هو منه بسبب
وذلك كما في تسمية مخلوقات الله تعالى دالة عليه لظهور المعرفة بالله تعالى عند ظهورها وان لم يكن في الحقيقة دالة
اذ الدال في الحقيقة هو ناصب الدليل وهو الله تعالى والمخلوقات انما هي ادلة ثم الخارق الذي يتعذر الاتيان به قد يكون
غير مقدور للبشر كخلق الاجسام والالوان واحياء الموتى ونحو ذلك فلا يكون ذلك في الحقيقة معجوزا عنه بالنسبة اليهم
فان ما ليس بمقدور لا يكون معجوزا عنه وقد يكون مقدورا لهم كما لو كان تحديه بانهم لا يتحركون في وقت كذا او لو تحدى
لما وجدوا اليها سبيلا فيكون ذلك معجوزا عنه بالنسبة اليه وعلى هذا فالعبارة الوافية بالغرض في المعجزة انها
عبارة عن كل ما قصد به اظهار صدق المدعي للرسالة من الله تعالى **الفصل الثاني** في شرائط المعجزة وشرائط المعجزة
ان يكون من فعل الله تعالى وخلقه او قائمة مقام فعله وان يكون خارقة للعادة وان يتعذر على المبعوث اليه المعارضة وان
يكون ظاهرا مع دعوى النبوة على وفق دعواه وان يكون مقارنة لدعواه غير مكذبة له [illegible] عليها ولا متأخرة عنها
بزمان بعيد [illegible] كما يأتي اما انها لا بد وان يكون من فعل الله تعالى او قائمة مقام فعله لانها انما تدل على صدقه من جهة
نزولها منزلة التصديق بالقول من الله تعالى كما يأتي ولو لم يكن من فعل الله تعالى لما كانت متعلقة به فلا يكون نازلة منزلة
التصديق له بالقول ومعنى قولنا او قائمة مقام الفعل اي في قصد التصديق للرسول وذلك كما قال النبي معجزتي ان
الذين اتحدى عليهم بالنبوة لا يقدرون على هذا القيام لما وجدوا اليه سبيلا فذلك عند تحققه من اعظم المعجزات
وعدم القيام ليس من فعل الله تعالى ولا من فعل غيره وكون القيام معجوزا عنه لا بمعنى ان الله تعالى خلق فيهم العجز فيكون
المعجز فعل الله تعالى وهو خلق العجز بل بمعنى انه لم يخلق القدرة عليه فعند هذا هو اصل يشبه ان المعجز عدم خلق القدرة والعدم

ليس فعلا ومن قال من اصحابنا ان العجز امر وجودي فالشرط عنده ان يكون المعجز من فعل الله تعالى غير محتاج الى هذا التقييد
وذلك كخلق الاجسام والالوان وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى وهل يتصور ان يكون المعجزة مقدورة للرسول
ام لا وذلك كما لو كانت المعجزة صعوده في الهواء او المشي على الماء فقد اختلف الائمة في ذلك فذهب بعضهم الى ان
نفس الحركة بالصعود والمشي لكونها مقدورة لم يخلق الله له القدرة عليها وانما المعجزة هو نفس القدرة عليها لان
قدرته على ذلك غير مقدورة له ومنهم من قال ان هذه الحركات معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى
وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح فان قيل شرط المعجز يجب ان يكون خاصا بالمعجزة غير عام لها ولغيرها واذا كان
جميع الافعال من فعل الله تعالى سواء كان معجزة ام لا فلا معنى لعد ذلك من شرائط المعجزة قلنا عموم الوصف لا يخرجه
عن ان يكون شرطا في غيره اذا كان ذلك الغير متوقفا عليه وانما يمتنع اخذ عموم الفعل شرطا في المعجزة ان لو كان شرطا
بمعنى كونه مميزا للمعجزة عن غيرها وحده وليس كذلك بل ذلك شرط بمعنى توقف المعجزة عليه وتميز المعجزة عن غيرها بجملة
ما ذكرناه من الشروط واما ان المعجز لا بد وان يكون خارقا للعادة لانه مرسل من الله تعالى بمنزلة التصديق بالقول كما يأتي
وما لا يكون خارقا للعادة بل هو معتاد الوقوع كطلوع الشمس في كل يوم وكالقيام وكالقعود فلا يكون ذلك دالا
على الصدق كما لو قال آيتي في نبوتي ان الشمس تطلع غدا او اني اقوم واقعد او اضطجع وانا وغيري فيه سواء [illegible]
النبوة ولا يشترط ان يكون ما اتى به من الخارق معينا من جهة الاتفاق واما انه لا بد وان يتعذر على المبعوث اليهم المعارضة
لانه لو لم يكن كذلك لكان النبي مساويا لمن ليس بنبي في ذلك ويخرج المعجز عن كونه نازلا من الله تعالى منزلة التصديق وهل
يشترط ان يكون المعارض مماثلا لما اتى به الرسول نظر فان كان تحديه بخارق معين وان احدا لا يقدر على الاتيان بمثله فلا
[illegible] وان لم يكن تحديه بما به معين بل قال آيتي اني آتي بخارق ولا يقدر احد على الاتيان بالخارق فاكثر اصحابنا
[illegible] والذي اختاره القاضي ان المماثلة غير شرط وهو الحق [illegible] اما انها لا بد وان يكون ظاهرة
مع دعوى النبوة وعلى وفقها فلان الخارق لو ظهر على يد غير مدعي النبوة او على يده لكان على خلاف ما ادعاه فلا يكون
نازلا منزلة التصديق من الله تعالى ولا يشترط التصريح بالتحدي كما ذهب اليه بعضهم بل يكفي في ذلك قرائن الاحوال
كما لو ادعى النبوة وقيل له لو كنت صادقا فاظهر الآية على صدقك فخلق الله تعالى ظهورها يكون دليلا على صدقه
ويكون ذلك نازلا منزلة التصريح بالتحدي واما انه يجب ان لا يكون ما ظهر على يده مكذبا له كما لو قال آية رسولي
ان تنطق الله تعالى على يدي فلو نطقت قائلة انه كاذب فما يتبعه لم يكن ذلك آية على صدقه بل على كذبه
المكذب هو نفس الخارق وهذا بخلاف ما لو قال آية صدقي احياء هذا الميت فاحياه قائلا ان هذا المدعي كاذب واستمر
على الحيوة والتكذيب فانه لا يعتد بتكذيبه ولا يورث ذلك قدحا في دلالة الاحياء على صدقه اذ المعجز انما هو الاحياء وهو غير مكذب
له والمكذب انما هو كلام الشخص الذي خلقت فيه الحيوة وهو غير معجز وهذا لم اعرف فيه خلافا بين المحصلين
الاحياء والتكذيب هذا قال القاضي انه يدل على التكذيب كتكذيب اليد والحق انه لا فرق بين تكذيبه مع استمرار الحيوة
مع تعقيب الموت له من حيث ان نطقه بعد احيائه ليس بمعجز وانما المعجز الاحياء بخلاف نطق اليد واما انها لا يكون

على دعواه وذلك كما لو قال ان صدقي ما كان قد ظهر على يدي من الخارق لانها انما يدل على صدقه من حيث انه بمنزلة
التصديق والخارق المتقدم ليس كذلك فان قيل فلو قال ان صدقي ان هذا الصندوق المغلوق كان خاليا عما فيه كذا مع سبق
علمنا قبل فلقه بخلوه مما اخبر به مع استمرار الصندوق بين ايدينا حالة فلقه الى حالة تحديه فانه يكون معجزا بعد تقدم
ظهوره كما اخبر وان جاز ان يكون مخلوقا لله تعالى قبل التحدي قلنا ولو جاز ان يكون مخلوقا قبل التحدي فليس
الاعجاز في خلقه ووجوده وانما هو في اخباره عن الغيب وهو انما وقع بعد التحدي على وفق دعواه فان قيل فمن الجائز
ان يكون الرب تعالى قد خلق له العلم بذلك قبل التحدي قلنا لو كان العلم به مخلوقا قبل التحدي لما كان اخباره به
نازلا منزلة التصديق له فلا يكون اية دالة على صدقه ويكون كاذبا في دعواه انه دليل صدقه والكاذب عندنا لا يتصور
ظهور الخارق على يديه كما ياتي فان قيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم ظهور المعجزة على الدعوى يفضي الى ابطال الكثير مما نقل
من معجزات انبيائكم وذلك ككلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة قبل نبوته وكذلك
ما نقلتموه من معجزات نبيكم قبل مبعثه كتسليم الحجر والشجر والمدر وشق بطنه وغسل قلبه الى غير ذلك فنقول كل
خارق ظهر على يد النبي قبل بعثته فهو من باب الكرامات والانبياء قبل البعثة فلا يخرجون عن درجة الاولياء وظهور
الكرامات على يد الاولياء جائز عندنا على ما ياتي تحقيقه وما قال القاضي ابو بكر من معجزات عيسى عليه السلم في
حال صغره فليست قبل نبوته فانه كان في صغره نبيا ويدل عليه قوله تعالى اخبارا عنه اني عبد الله اتاني الكتاب و
جعلني نبيا وليس كمال العقل الصغير وجميع شرائط النبوة في حقه مستبعدا بالنسبة الى مقدورات الله تعالى
واما المعتزلة فحيث انهم انكروا الكرامات زعموا ان ما ظهر من الخوارق قبل مبعث عيسى ونبينا عليهما السلم وكان منقولا
نقلا متواترا فلا يكون الا معجزة لنبي اخر في ذلك العصر وما ذكرناه اوجه فانه قد يتصور ذلك في زمان لا نبي فيه
اما اذا تاخرت المعجزة عن الدعوى بحيث لا ينفصل بينهما زمان لا يعتد به فلا خلاف عند القائلين بالنبوات في
دلالتها على صدق المدعي لتنزلها منزلة التصديق بخلاف ما اذا انفصلت عن الدعوى بزمان يسير حيث انها لا تنزل
منزلة التصديق ولو تاخرت بزمان بعيد بعد كيوم او شهر او سنة او ما زاد ثم ظهرت المعجزة الخارقة على وفق ما
ادعاه فلا خلاف عندهم ايضا في ثبوت النبوة عند ظهور المعجزة ولا يثبت قبلها بمجرد الدعوى لكن اختلفوا عند
ظهور الموعود به فقال بعضهم نبيا ان اخباره السابق كان معجزا مع موافقته على ان احدا ان كلف بتصديقه قبل ظهور
الموعود به وعلى قول هذا القائل فالمعجز لا يكون متاخرا عن الدعوى بل المتاخر علمنا به وقال اخرون ان اخباره انما
يتصف بكونه معجزا عند ظهور الموعود به وعلى هذا القول فالمعجز يكون متاخرا عن الدعوى والقول الاول فاسد
لا شك فيه ان يتبين ان اخباره كان معجزا فالمعجز يكون مقارنا للدعوى في نفس الامر وان لم يلزم التكليف بالتصديق
لفوات شرطه وهو العلم بكونه معجزا ولو تاخر الموعود به الى ما بعد موت المدعي ووقع على وفق ما اخبر به فقد اتفق القاضي
مع المعتزلة على امتناعه ومستند القاضي فيه ان تجويز ذلك مما يفضي الى صحة كرامات الاولياء فانه ربما ادعى كرامة ظهرت
على يد ولي ومن المحتمل ان يكون معجزة لنبي سابق وهو باطل لما لو تاخر الموعود به ازمنة متطاولة غير انه وقع قبل الموت

واما

واما المعتزلة فقد تمسكوا في ذلك بان التصديق والتكذيب من صفات الموجودين الاحياء والميت ليس كذلك فلا يتصور
التصديق له والتكذيب وايضا فان تجويز ذلك مما يفضي الى منع المكلفين من التوصل الى الرتب العلية باكرام
من كان نبيا واجلاله في محل لعدم العلم بنبوته في حال حيوته وهما فاسدان اما الاول فلانه لا مانع من التصديق
له بمعنى التبيين لكونه كان صادقا واما الثاني فهو مبني على رعاية المصلحة وقد ابطلناه كيف وانه يلزم على ما ذكروه ان
يبعث الله نبيا وقتا ما لتحصيل الرتب العلية باكرامه وهو خلاف الاجماع من المسلمين وكل ما يعتذرون به ثم
امكن ان يقع مثله فيما نحن فيه والحق في ذلك ما ذهب اليه المحققون من اصحابنا من الحاق هذه الصورة بتاخير الموعود
مع بقاء المدعي حيا غير انه لو شرع مع ذلك شريعة لا يكون مكلفا بها قبل ظهور الموعود به ويكون مكلفا بها بعد ظهوره

الفصل الثالث

في وجه دلالة المعجزة على صدق الرسول وقد اختلف فيه فمنهم من قال نصب الدليل على العلم بصدق
الرسول من الممكنات وغير المعجزة من الادلة العقلية والسمعية لا مدخل له في ذلك اما الدليل العقلي فلا مدخل له
في صدق بعض المخبرين مع احتمال خبره للصدق والكذب والسمع فمتوقف على صدق الرسول فان لم يكن المعجزة
دليلا على صدقه لكان فيه تعجيز الرب تعالى عن نصب دليل على العلم بصدق الرسول وهو ممتنع وهو فيه بعد اذ لقائل
ان يقول انما يلزم تعجيز الرب تعالى ان لو كان نصب الدليل على ذلك من الممكنات وهو ممنوع والذي ذهب اليه الشيخ والقاضي
والمحققون من اصحابنا ان دلالة المعجزة على صدق الرسول ليست دلالة عقلية ولا سمعية اما انها ليست دلالة عقلية
لان ما دل عقلا فيدل لنفسه ويرتبط بمدلوله لذاته ولا يجوز تقديره غير دال وذلك كدلالة الفعل على الفاعل والاحكام
الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة المعجزة على صدق الرسول ليست كذلك والا لما تصور
وجودها الا وهي دالة على صدقه وليس كذلك فانه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار السموات وانتثار الكواكب
وتدكدك الجبال وتبدل الارض غير الارض الى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال ولا تكليف
في ذلك الوقت وكذلك ظهور الكرامات على ايدي الاولياء على ما ياتي من غير دلالة واما انها ليست دلالة سمعية فلان
الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف صدق الرسول عليها لكان دورا وانما دلالتها على صدقه غير خارج
عن الدلالة الوضعية النازلة منزلة التصديق بالقول والدلالة الوضعية في ذلك منقسمة الى ما يعلم بصريح المقال والى
ما يعرف بقرائن الاحوال فالاول كما لو قال القائل للحاضرين اذا اجتمعوا في محفل انا اعلم كذا فان ادعى احد انه رسول
مني فاطلبوا التصديق بذلك التصديق في دعواه فتقدير تحقيق ذلك من عقد دعوى زيد انه رسول عنه مع العلم باشتغال
الزهول عنه بما فعله واشتغاله من ان الحرك عنه فانه فعله في المواضعة السابقة منه يتنزل منزلة قوله صدق والثاني
كما لو قيل امر عظيم وخطب جسيم يتعلق بتشويش دولة لبعض العظماء من الملوك واكابر الجبابرة وافساد ولاية ولجتمع الناس
الخاص منهم والعام وجلس على سرير مملكته والناس يحتفون بخدمته لقصد بذل المجهود واستفراغ الوسع في ذلك
الخطب الملم وتظاهرت قرائن الجد واشتغال الخوض فلو قام واحد من الناس وقال ايها الناس انا رسول هذا الملك اليكم
في كذا وكذا وهو براى منه ومسمع وآيتي في صدقي اني اذا قلت له قم ثلث مرات واقعد وخالف ما هو المالوف من عادتك

فعل كذلك ولو اراد احدكم ذلك لما وجد اليه سبيلا فتعقد بوقوع ذلك من الملك عقيب قوله ذلك تنزل منزلة
قوله صدق ويضطر كل واحد من الحاضرين الى العلم بذلك وان لم يسبق من الملك مواضعة في ذلك ولا يخفى ان
اظهار المعجزة على يد مدعي الرسالة نازلة منزلة القسم الثاني من المواضعة دون الاول فكانت نازلة من الله تعالى
منزلة قوله صدق وتمام هذه الطريقة بايراد ما يرد عليها من الشبه والانفصال عنها كما ياتي في الاصل الذي
بعده **الاصل الثالث** في جواز البعثة عقلا مذهب اهل الحق ان بعثة الرسول ممكنة ان يكون وان لا يكون
وسواء كان الرسول مبتديا بشريعة او مقررا لشريعة غيره من غير زيادة ولا نقصان وذهبت الفلاسفة الى انها
واجبة عقلا واما المعتزلة فمنهم من قال بوجوب البعثة مطلقا ومنهم من فصل وقال اذا علم الله انه اذا بعث
رسولا الى امة من الامم آمنوا به كان الارسال واجبا عقلا لما فيه من الاستصلاح وان علم انهم لا يؤمنون به فالارسال
اليهم يكون حسنا ولا يكون واجبا وذهب ابو هاشم الى امتناع خلو البعثة الخالية عن تعريف الامور الشرعية التي
لا يستقل العقل بها وذهب الجبائي الى جواز البعثة للتذكير بالواجبات العقلية لا غير ولتقرير شريعة من
تقدم من غير زيادة ولا نقصان وسواء اندرست شريعة المتقدم ام لا ومن المعتزلة من فصل بين ان يكون شرع
المتقدم مندرسة او غير مندرسة فجوزه في الاول ومنع في الثاني وذهب البراهمة والصابئة والتناسخية الى
امتناع البعثة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم دون غيره ومنهم من لم يعترف بغير ابراهيم ومن
الصابئة من اعترف برسالة هرمس وغاذيمون وهما شيث وادريس دون غيرهما احتج اهل الحق على الجواز
العقلي بان قالوا قد بينا انه لا معنى للنبوة الا قول الله تعالى لمن اصطفاه ارسلتك فبلغ عني ولا يخفى جواز ذلك
عقلا ولهذا فانا لو فرضنا وقوع ذلك او عدمه لم يعرض عنه محال لذاته ولا معنى للجائز الا هذا احتج القائلون
بالوجوب بانه لما كان نوع الانسان اشرف موجود في العالم السفلي وهو عالم الكون والفساد لكونه مختصا
بالنفس الناطقة القريبة الشبه من المبادي الاول لم يكن في العقل بد من شمول لطف المبدا الاول به وافاضة
الجود منه عليه ليتم لنا المعيشة في الدنيا والسعادة الابدية في الاخرى ولا يخفى ان كل واحد من اشخاص نوع الانسان
لما استقل بنفسه في تحصيل مقاصده الدنيوية واغراضه الاخروية دون معين ومساعد له من ابناء نوعه فعند
ذلك فلا بد لهم من معاملات فيما بينهم كبيوعات واجارات ومناكحات الى غير ذلك مما يتعلق به الحاجات وذلك
لا يمكن الا بانقياد البعض للبعض وقلما يحصل الانقياد لمن يصاحبه بنفسه مع قطع النظر عن مخوفات و
مرغبات دنيوية واخروية وسنن يستنون بها وشرايع يتعبدون بها وذلك كله لا يتم الا بانسان ومشرع خاص بهم
من نوعهم وفقا بموجب عناية المبدا الاول بهم ثم يجب ان يكون هذا الشارع المشرع مؤيدا من عند الله تعالى بالمعجزات
والافعال الخارقة للعادات التي تقاصر عنها قوى غيره من نوعه بحيث يكون ذلك موجبا لقبول قوله والامتثال له
فيما يسنه ويشرعه ويدعو به الى الله تعالى الى عبادته والانقياد لطاعته وما يجب عليه من وجوب وجود مبدع
له وما لا يجب واحكام المعاد والمعاش ليتم النظام وذلك كله فالعقل يوجبه لكونه حسنا او بجهة استحقاقه لكونه واجبا

وان

واما القائلون باحالة البعثة فقد تمسكوا باربعين شبهة الاولى انه لا معنى للنبوة على ما قررتموه الا قول الله
لمن اصطفاه ارسلتك وبعثتك ونحو ذلك فلا بد وان يعلم الرسول انه مرسل من عند الله تعالى وذلك لا يمكن الا
بكلام ينزل عليه او بكتاب يلقى اليه والمرسل له غير محسوس وعند ذلك فاما ان لا يقولوا بالجن او يقولوا به فان لم يقولوا
به فهو خلاف اصلكم وما دل عليه كتابكم واخبار نبيكم واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفرا
من الجن يستمعون القرآن وقوله تعالى وجعلناها رجوما للشياطين وقوله تعالى واتبعوا ما تتلو الشياطين
على ملك سليمان وقوله تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين مقرنين في الاصفاد وقوله تعالى
يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقوله تعالى قال عفريت من الجن
انا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك الاية وقوله تعالى ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه وقوله تعالى فلما خر
تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين وقوله تعالى وحفظناها من كل شيطان
مارد الى غير ذلك من الايات واما الاخبار فمنها ما رواه مالك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه راى عفريتا
يطلبه بشعلة من نار ومنها ما اشتهر من قصته عليه السلام ليلة الجن الى غير ذلك من الاخبار المروية الصحيحة واما
الاجماع فهو ان الامة سلفا وخلفا لم يزالوا مطبقين على ذلك وعلى التعوذ من الشياطين من عهد الصحابة الى
زماننا هذا من غير نكير ومن احاط معرفة بعجايب المقدورات وما خلق الله تعالى من السماء والارض وما بينهما من
العجايب والغرايب وعلم ان خلق الجن مما ليس محالا في نفسه ولا ان القدرة الازلية قاصرة عنه ولا انه مما يلزم عنه
ابطال قاعدة من القواعد العقلية ولا هدم اصل من الاصول الدينية لم يستبعد وجود الجن والعمل بظواهر هذه
الادلة السمعية من غير تاويل وغايته ما فيه وجود اشخاص بيننا نحن لا نراهم وليس ذلك مما يمنع وجودهم والا لزم منه
وجوب امتناع وجود الملائكة والحفظة الكاتبين وهو خلاف مذهب المسلمين وارباب الشرائع وان قلتم بالجن فالذي
يؤمنه ان يكون المخاطب له جنيا وما القي اليه ليس من عند الله ومع هذا الاحتمال فلا وثوق له برسالته الثانية ان
ما يكلمه وينزل اليه بالوحي اما ان يكون جرمانيا او روحانيا فان كان الاول وجب كونه مشاهدا مرئيا للحاضرين
فذلك منه مستحيل الثالثة ان ما ياتي به اما ان يكون مدركا بالعقول او لا يكون مدركا بها فان كان الاول فلا حاجة
الى الرسول بل البعثة تكون عبثا وسفها وهو قبيح والرب تعالى لا يفعل القبيح وان كان الثاني فما ياتي به لا يكون مقبولا
لكونه غير معقول فالبعثة على كل تقدير لا تفيد الرابعة ان النفوس الانسانية كلها من نوع واحد فيجب ان يستقل
كل واحد منها بادراك ما ادركته الاخرى وان لا يتوقف على من يحكم عليها فيما يهتدي اليه فان ذلك مما يقبح
عقلا الخامسة ان العلم برسالة الرسول ووجوب التصديق بقوله يتوقف على معرفة وجود المرسل وصفاته وما يجب
له وما لا يجب وليس العلم بذلك من البديهيات بل من اغمض النظريات وعند ذلك فلو دعا الانسان وهو في
مبدا نشوه الى الرجوع من غير نظر واستدلال لم يجد من نفسه العلم بذلك فلما قصد ارسال الرسول المبعوث
اليه الاهمال النظر في ذلك والاعتبار او لا ... فان كان الاول فلا يخفى ان ... النظر غير مقدور له ولا

وما لا يهتدي اليه

محصور بزمان معين بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والعوالم والشدة والضعف في افهامهم وذلك مما يفضي
الى تعطيل النبي من التبليغ لرسالته والمجاهدة في دعوته ولا يبقى فائدة في بعثته وان كان الثاني فهو تكليف على
ما لا يطاق وهو قبيح على ما تقدم وصدور القبيح عن الله تعالى ممتنع السادسة انه اما ان يكون الرب تعالى عالما بالجزئيات
او لا يكون عالما بها فان لم يكن عالما بالجزئيات فقد بطل الارسال مطلقا فان من لا يعلم الرسول لا يكون مرسلا
له وكذا من لا يعلم المرسل اليه لا يكون مامورا او لا منهيا من جهته وان كان عالما بالجزئيات فاما ان يكون الرسول مبعوثا
الى من علم انه لا بد ان يؤمن دون غيره او الى من علم انه يكفر دون غيره او الى الكل فان كان الاول فهو خلاف مذهب
القائل بالنبوات ومع ذلك فلا فائدة في الارسال الى من علم منه الايمان فانه لا بد وان يكون منه فانه يستقل بعد عدم
الارسال ليستحيل الى لا يؤمن والاصار علم الباري تعالى جهلا وهو محال وان كان الثاني فهو ايضا خلاف مذهب
القائل بالنبوات ومع ذلك فهو ممتنع لثلاثة اوجه الاول ان البعثة اليه يكون عبثا ضرورة العلم بانه لا يؤمن
والعبث منه قبيح والثاني انه يلزم منه التكليف بخلاف ما هو معلوم الله تعالى فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو
ممتنع كما سبق الثالث انه خلاف الاصلح فيجب لما يلزمه من الاثم والعذاب بتقدير المخالفة المعلومة لله تعالى والرب
تعالى لا يفعل الا الاصلح للعبد فيه على ما سبق في التعديل والتجوير وان كان الثالث فهو باطل بما علم في القسمين
الاولين السابعة ان البعثة اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة والا كانت عبثا والعبث
على الله تعالى قبيح وان كانت لفائدة فاما ان يرجع الى الخالق او الى المخلوق لا جائز ان يقول بالاول اذ هو تعالى منزه
عن الاغراض والضرورة والانتفاع وان كان الثاني فالفائدة اما جلب نفع او دفع ضرر واي الامرين قدر فالرب تعالى قادر
على تحصيله للعبد ان كان نفعا او على دفعه ان كان ضررا بدون واسطة البعثة فلا يكون البعثة مفيدة الثامنة ان البعثة
اما ان يكون متضمنة للتكليف او لا لا جائز ان يكون غير متضمنة للتكليف اذ هو خلاف مذهب القائلين بالبعثة وان كانت
متضمنة للتكليف فالتكليف ممتنع لسبعة اوجه الاول ان قدرة العبد عندكم غير مؤثرة في ايجاد الفعل المكلف
به عندكم بل الفعل مخلوق لله تعالى فالتكليف يكون بفعل الغير فيكون تكليفا بما لا يطاق وهو ممتنع كما سبق الثاني
ان التكليف اما ان يكون بما علم الله انه يقع او بما علم انه لا يقع فان كان الاول فلا حاجة الى التكليف به مع لزوم وقوعه
وان كان الثاني فهو تكليف بما لا يطاق فهو ممتنع الثالث ان التكليف اضرار بالعبد والاضرار قبيح والرب تعالى منزه عن فعل
القبيح بيان ان التكليف اضرار انه لا يخلو اما ان يفعل العبد ما كلف به او لا يفعل فان كلف فالاضرار لازم لما فيه من التعب والمشقة
وما فيه من الحجر والكربة على الغير لا لفائدة يعود اليه وان لم يفعل فالاضرار لازم له بالاثم والعقاب
الرابع ان ارباب الشرايع والعقول متفقون على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه وان المقضي
من الله تعالى ما كان وما هو كائن لا بد من وقوعه على حسب ما قضى به وعند ذلك فالتكليف لا يكون مفيدا لا في الدنيا
ولا في الاخرى لانه لا يسلم جلبا ولا دفعا الخامس ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية مما يشغل عن الفكر
والنظر في معرفة الله تعالى وفيما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه وما لا يجوز عليه ولا يخفى ان اللذة الحاصلة من المصلحة

ظ ل الضرور

للتكليف او لا يكون متضمنة

المتوقعة من هذه الغايات تزيد وتربي على ما يتوقع من التكليف بالافعال البدنية فكان ممتنعا عقلا السادس
ان التكليف اما ان يكون لجلب نفع او دفع ضرر وكل واحد من الامرين مما يقدر الرب تعالى على تحقيقه للعبد دون تكليف فلا
حاجة الى التكليف السابع ان التكليف بايقاع الفعل اما ان يكون في حالة وجود الفعل او بعد وجوده او قبل وجوده الاول
والثاني محال لان ما فيه من التكليف تحصيل الحاصل والثالث لزومه التكليف بالوجود في حالة العدم وهو محال فاذا كان
كل واحد من الاقسام باطلا فالتكليف يكون باطلا الشبهة التاسعة انا قد وجدنا كل مدع للرسالة قد اباح امورا
تقبحها العقول ويحرم امورا تحسنها العقول وكل من اخبر عن الله تعالى بحل ما يخالف العقل ومقتضى الحكمة كاذب
ولم يرد ذلك كاباحة ذبح الحيوان وايلامه وتحريم دفع العطش والجوع في ايام الصيام والمنع من الملاذ التي بها صلاح
الابدان والافعال الشاقة كقطع المهامه وافعال الحج كزيارة بقاع مخصوصة والطواف ببعضها والسعي في اماكن
مخصوصة مع عدم الاولوية ومضاهاة الصبيان والمجانين في التعري وكشف الراس في الاحرام ورمي الحصى في الجمار
الى غير ذلك وتقبيل حجر لا مزية له على باقي الاحجار العاشرة انه اذا ارسل الله تعالى رسولا الى قوم معينين والى تبليغ
الرسالة اليهم فاما ان يعلم انه سيبقى الى حال التبليغ او لا يعلم ذلك فان كان الاول فهو خلاف مقتضى حكمة الصلاح
لما فيه من اغراء العبد في الحال بالمعاصي مع توطين النفس على التوبة والانابة بعد ذلك وهذا مما اتفق على امتناعه القائلون
برعاية الصلاح وان كان الثاني فالرسول لا يعلم كونه رسولا الحادية عشرة انه لا يخلو اما ان يكون في البعثة نوع من الشرايع
لطف ومصلحة او لا يكون ذلك فان كان الاول فاما ان يكون الرب تعالى قادرا على نصب دليل عقلي عليها او لا يكون قادرا فان
كان قادرا لزم ان ينصب عليها دليلا عقليا اذ هو المبلغ في تحصيل الغرض كما فعل ذلك في الواجبات العقلية وان لم يكن
قادرا فيكون ذلك تعجيزا للرب تعالى وهو محال وان كان الثاني وهو ان لا يكون فيها لطف ولا مصلحة فالبعثة تكون عبثا والعبث
على الله تعالى محال الثانية عشرة وهي ما اورده القائلون بالتناسخ وهي ان قالوا الافعال الانسانية ان كانت على نهج
قويم وسير مستقيم من فعل الخيرات والاعتقادات الصحيحة ارتفعت نفس فاعلها بعد مفارقة بدنها الى رتبة اعلى من
رتبتها بحيث تصير نبيا او ملكا وان كانت افعاله على نهج افعال الحيوانات العجماوات وهو منغمس في الرذايل والشهوات
انحطت نفسه الى درجة الحيوانات او اسفل منها وهكذا كلما انقضى عصر ودور ولا يزال في فعل خير او شر الى
ما لا نهاية وهكذا ابدا وذلك كله مما عرف بالعقول على مر الدهور فلا حاجة للانسان الى من هو مثله يحسن له ويقبح
فلا يلزمه ما لا يريده وينهاه عما يريده الثالثة عشرة انه لا طريق الى معرفة صدقه وما لم يعلم كونه صادقا في الرسالة فلا
يكون الرسالة مفيدة وبيان ذلك ان التصديق له ليس بمجرد دعواه مع الجزم بما يصح ان يكون صادقا فيصح ان يكون كاذبا ومع
وان كان بامر خارج فاما ان يقع المشافهة من الله تعالى بالتصديق او لا بقرائن امر ما ينقول يدل على صدقه لا سبيل الى الاول
لان المشافهة من الرب تعالى بالخطاب متعذرة ولو لم يكن متعذرة لاستغني عن الرسول وان كان الثاني فما يفرض دليلا
اما ان يكون خارقا للعادة او لا يكون خارقا لها لا جائز ان يكون خارقا لها لان الوجود لخرق العوايد لزوم بقطع
بوجود ما شاهدناه من الجبال الشامخة والبحار الذاخرة والسموات بعد تغميض العين عنها باقيا الى وقتنا هذا او انقلاب

الحوبما او الجبال نهبا او انفطار السماء ونحو ذلك الجبال وانتشار الكواكب وان لا يقطع بان من خاطبنا بالكلمة الثانية
انه غير من خاطبنا بالكلمة الاولى لجواز عدمه وخلق مثله وان لا يتيقن ان ما نشاهده من اموالنا واهلينا ومعارفنا
انه هو لجواز عدمه وخلق مثله الى غير ذلك ولا يخفى ما في ذلك من الخبط وتشويش القواعد واقرب ما يلزم منه
فيما نحن وان لا يبقى الوثوق بمن دلت المعجزة على صدقه ولو بعد لحظة انه هو لجواز اعدامه وخلق مثله وان لم يكن
ما اقترن بقوله خارقا للعادة فلا دلالة له على صدقه ولا تميز له عن غيره لتساوي الناس فيما ليس بخارق والرابعة عشرة
سلمنا جواز خرق العوائد ولكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو لم يكن ذلك من فعله وان اقتدر ان يكون ذلك من فعله
فلا دلالة له على صدقه ولا يكون ذلك نازلا منزلة التصديق بقول الله لكونه غير مخلوق له فلا بد من بيان انه ليس من فعله
وما المانع ان يكون ذلك الشخص قادرا على ما لا يقدر عليه غيره باعتبار مخالفة نفسه لسائر النفوس الانسانية في الحقيقة
والماهية الخامسة عشرة سلمنا التساوي مخالفة نفسه لباقي النفوس الانسانية ولكن ما المانع ان يكون مزاجه لكونه
مخالفا لامزجة باقي الناس ويكون لذلك قادرا على ما لا يقدر عليه غيره السادسة عشرة سلمنا التساوي لكن المخالفة
مزاجه لمزاج غيره ولكن لا يخلو اما ان يقولوا بجواز السحر او لا يقولوا به فان لم يقولوا به فقد خالفتم كتابكم وسنة نبيكم
والاجماع الامتين المسلمين اما الكتاب فقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وقوله فيتعلمون منهما
ما يفرقون بين المرء وزوجه وهو صريح في ان من السحر ما يفرق بين المرء وزوجه وقوله تعالى فلما القوا سحروا اعين
الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم واما السنة فما روي ان لبيد بن الاعصم سحر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
والقى السحر في بئر ذروان تحت مشط ومشاقة فدل جبرئيل النبي عليه السلام وامر النبي عليا عليه السلام باخراجه فلما
اخرجه وحل عقده انحل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مما يجده كما انشط من عقال ونزلت عقيب ذلك سورة الفلق
واما الاجماع فهو انه ما من عصر من الاعصار من عهد الصحابة الى حين ظهور المخالفين الا وقد كان الناس يتفاوضون في امر
السحر وتاثيره حتى اختلفت الائمة والفقهاء في احكام الساحر فبعضهم حكم بوجوب قتله وحكم اخرون بكفره وقال
الشافعي اذا اعترف الساحر انه قتل رجلا بسحره وان سحره مما يقتل غالبا فعليه القود من غير نكير وكان ذلك اجماعا وقد
اشتهرت الروايات الصحيحة ان ساحرا احضر مجلس الوليد بن عقبة فكان يدخل في جوف بقرة ويخرج منها او يفعل
ذلك مرة بعد اخرى حتى ضرب جندب البقرة بسيفه ضربة بعد ولوج الساحر فيها اتصادف منها الفقار فهلكا
حتى ليس ولم يظهر الساحر بعدها وقد كان النبي صلعم قد قال في حقه جندب وما جندب رجل من امتي يضرب ضربة يبعث امة
وحده واذا دل عليه السمع والعقل لا يحيله فلا سبيل الى منعه وتاويل ما ورد فيه من السمعيات من غير دليل وان قلتم
بالسحر فما المانع ان يكون ما اتى به من انواع المعجزات الغريبة من السحر وقد استاثر بعلمه دون غيره السابعة عشرة سلمنا
امتناع السحر في نفسه لكن لا سبيل الى انكار الطلاسم الغريبة المؤثرة التاثيرات العجيبة وعند ذلك فلا مانع ان
يكون اشتمال ذلك الشخص بمعرفة نوع من انواع الطلسمات المؤثرة بعض التاثيرات الغريبة المعجزة بحيث يعجز عن مثله من
هو في عصره وان يكون في ذلك الخارق قابلا لخاصية بعض انواع المركبات الخفي الموجب لبعض التاثيرات الغرائب والعجائب

كخاصية

كخاصية ما اثر المغناطيس في جذب الحديد والكهربا في جذب التبن ويكون ذلك الشخص عالما بتركيب ذلك النوع
دون غيره ومع هذا الاحتمال فلا يبقى الوثوق بصدقه في كونه رسولا الثامنة عشرة سلمنا انه ليس من فعله
ان دلالته على صدقه متوقفة على فعله وذلك لان ما اتى به لو تجرد عن التحدي لم يكن دليلا على صدقه ولو كان
لا دلالة دون التحدي والتحدي من فعله فلا يكون دليلا على صدقه التاسعة عشرة سلمنا انه ليس من فعله مطلقا
ولكن ما المانع ان يكون ذلك من فعل بعض الملائكة او الشياطين او انه مستند الى الاتصالات الكوكبية وذلك
الشخص عالم بوقوعه في وقته فهو على تميزه في صلاة الجماعة واحاطته بها بما لم يحط به غيره ممن هو في عصره
وعلى هذا فلا يكون نازلا منزلة التصديق من الله تعالى اذ ليس من فعله العشرون سلمنا انه من فعل الله تعالى ولكن انما
يدل على صدقه ان لو كان ذلك خارقا للعادة والخارق للعادة ما كان نادرا شاذ الوقوع ولو قدر وقوعه من غير
او مثاله لم يلتحق بالعوائد والتكرر المنوطة بالعوائد غير مضبوط بضابط معين محصور فالخارق يكون مشروطا
بشرط مجهول الحادية والعشرون سلمنا ان الخارق معلوم غير مجهول ولكن ما اتى به انما يدل على صدقه ان لو كان
مما لم يطرد به العادة في بعض اقطار الارض او فيما تقدم من الاعصار وان لم يكن معتادا في ذلك الوقت ولا في ذلك
القطر ولا سبيل الى معرفة ذلك قطعا فلا يكون خارقا للعادة مطلقا فلا يكون حجة على الصدق الثانية
والعشرون سلمنا انه خارق للعادة مطلقا غير انه مما يمتنع مع ذلك دلالته على صدقه لوجهين الاول انكم قد
اعترفتم ان الله قادر على خرق العوائد وقلبها وجعل النادر منها معتادا والمعتاد نادرا وكل ما كان مقدورا
لله تعالى فيكون جائزا وعند ذلك فما ظهر على يديه وان كان خارقا للعادة فلا نامن من ان يكون اول انقلاب
العادة وانه يبقى معتادا مستمرا وعند ذلك فيخرج عن كونه مصدقا له لعدم اختصاصه به الثاني انه لا يخلو اما
ان يقولوا بجواز ارسال رسل متوالية من عند الله تعالى في اوقات متعاقبة وانه كل واحد منهم لا بد من دليل ولا
يقولوا بجوازه فان قلتم بعدم الجواز فقد عجزتم الباري تعالى وان قلتم بالجواز فقد صارت تلك المعجزة معتادة
والمعتاد لا يكون دليلا على الصدق الثالثة والعشرون سلمنا امتناع الاطراد ولكن اما ان يقولوا بجواز ظهور
الكرامات والخوارق للعادات على ايدي الاولياء او لا يقولوا به فان لم يقولوا به فهو خلاف المعقول فانه اذا جاز
ظهور الخارق مع التحدي وحيث كونه مقدورا لله تعالى فعدم التحدي لا يخرجه عن كونه مقدورا او عن جوازه
ولهذا فانا لو فرضنا وقوعه لم يعرض عنه محال هو خلاف اصلكم ومذهبكم وما دلت عليه نصوص كتابكم وما اشتهر
عن كثير من الاولياء والصالحين اما الكتاب فالخبر عن قصة اهل الكهف وما ظهر لهم من الايات وخوارق العادات
وما الخبر به عن ام موسى والقائه في اليم وما اخبر عن مريم من ضروب الكرامات وظهور فاكهة الشتاء في الصيف عندها
وفاكهة الصيف في الشتاء ولم يصر احد من المسلمين ولا من ارباب المقالات الى انهم كانوا انبياء واما السنة فقوله
عليه السلام ان من امتي محدثين ومكلمين وان عمر منهم واما الاجماع فهو ان الصحابة لم يزالوا متفاوضين في كرامات
الاولياء وما كان منها لمن تقدم من الصلحاء وعباد بني اسرائيل ولم يزالوا على ذلك في كل عصر الى حين ظهور المخالفين

فيكونه معجزا

من غير نكير فكان اجماعا وما اشتهر من ذلك عن الاولياء بالاخبار اليقينية الصادقة فكالمشهور عن عمر من قصة
سارية حيث حذره من الكمين وعمر على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسارية بنهاوند الى غير ذلك من الحكايات
المنقولة عن الاولياء وما ظهر على ايديهم من الغرايب والعجايب مما احاديثها وان كانت احادا فالقدر المشترك التواتر وقاطع
اليقين وان قلتم بظهور الكرامات على ايدي الاولياء فقد بطلت دلالتها على التصديق او نقول لا دلالة لها
لكن وجود المعجز مع عدم الدلالة على التصديق في حق الاولياء فما المانع من وجودها في حق النبي من غير دلالة
على تصديقه الثاني انه اذا جوز ظهورها على ايدي الاولياء فاما ان يجوز ظهورها على ايديهم على التوالي او لا
به فان لم يقل به ضيق نسبة الرب تعالى الى التعجيز وهو ممتنع وان قيل به فقد خرجت عن كونها خارقة للعادة وصارت
معتادة الرابعة والعشرون سلمنا امتناع ظهور الكرامات على ايدي الاولياء ولكن انما يكون ما اتى به دليلا
على صدقه ان لو كان ذلك معجزة بالنسبة الى المبعوث اليهم وانما يكون ذلك معجزة بالنسبة اليهم ان لو كان معجوزا
عنه بالنسبة اليهم اذ المعجزة ماخوذة من العجز وليست معجزة بالنسبة اليهم لان ما لا يكون مقدورا للشخص لا يكون
معجوزا عنه الخامسة والعشرون سلمنا كون الخارق معجزة بالنسبة اليهم ولكن لا نسلم دلالته على تصديقه وما ذكروه
من صورة الملك في الشاهد فلا نسلم دلالة ما وجد منه على التصديق قطعا لاحتمال ان يكون حركة الملك على وفق
ما ذكره المدعي لرسالته بحكم الاتفاق بناء على غفلة وذهول او لسبب اوجب ذلك له غير التصديق ولانه كاذب في
قصد تصديقه السادسة والعشرون سلمنا دلالته على التصديق قطعا ولكن ما المانع ان يكون العلم حاصلا في تلك
الصورة لما علم من عادة الملك في حفظ الممالك وصلاح الرعية وتجنب المسالك المفضية الى تشويش الملك واختلال
الرعية وانتم فقد جوزتم على الله تعالى اضلال العبيد وخلق الكفر والفسوق لهم فلا يكون في معنى المستشهد به السابعة
والعشرون سلمنا القطع مع قطع النظر عن هذه الامور العادية غير ان المرسل في الصورة المستشهد بها مرئي محسوس يمكن
ان يرى منه قراين لا تنحو بها العبارات ويمكن ان يكون مؤثرة في العلم بخلاف الرب تعالى فانه غير مرئي فوقفا هذا لو
كان مرئيا لهو تعالى عن القراين الحالية المستشهد بها الشاهد من الواحد منا الثامنة والعشرون سلمنا امتناع التخلي
نشاهده من القراين في العلم غير انه يمتنع الحاق الغايب بالشاهد بطريق القياس اذ هو غير مفيد لليقين كما سبق تحقيقه
الدليل التاسعة والعشرون سلمنا صحة قياس الغايب على الشاهد في الجملة لكن يمتنع مع ذلك الاستدلال بالمعجزة على
صدقه لان دلالته على صدقه اما دلالة عقلية او سمعية لا سبيل الى الاول لان ما يدل عقلا يدل لنفسه ويستحيل وجوده
ولا يجتمع تقديره غير دال وذلك كدلالة الفعل على الفاعل ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله الى غير ذلك من الادلة العقلية ودلالة
المعجزة على صدق المدعي للرسالة ليست كذلك والا لما تصور وجودها الا وهي دالة على صدق الرسول وليس كذلك
فانه يجوز خرق العوائد عند تصرم الدنيا كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال وتبدل الارض غير الارض
الى غير ذلك مع عدم دلالتها على تصديق مدعي النبوة فانه لا ارسال ولا رسول في ذلك الوقت وكذلك ظهور الكرامات
على ايدي الاولياء على اصلكم من غير دلالة ولا سبيل الى الثاني لان الدلالة السمعية متوقفة على صدق الرسول فلو توقف

صدقه عليها لكان دورا الثلثون سلمنا عدم الحصر في القسمين من الدلالة غير ان الاستدلال بما اتى به من المعجزة
اما ان يكون مشروطا بالتحدي او لا يكون مشروطا به فان كان الاول فيلزم ان لا يقدح المعارضة فيه الا ان
يصدر ممن يدعي النبوة لان المعارضة انما يتحقق بالاتيان بمثل ما اتى به النبي على صفاته وشرايطه ومن جملة
شرايطه ان يكون خارقا للعادة لم يتحقق المعارضة دون الاتيان بالخارق للعادة ويلزم من ذلك ان لا يكون
عارض المعجز بمثلها ابطالا لها بتقدير ان لا يكون متحديا بنبوة وهو خلاف الاجماع ونصوص كالكم وان كان الثاني فلا
يكون ما اتى به دليلا على صدقه ولا على كونه رسولا بالاجماع وكما لو ظهر ذلك على ايدي الاولياء الحادية والثلثون سلمنا صحة
الاستدلال به لكن بشرط ان يخلقه الله تعالى على يده لقصد التصديق او لا بد سواء الرسالة وانما يلزم ذلك ان لو كان
الله تعالى ما راعى فيه الغرض والمقصود وهو باطل كما سبق الثانية والثلثون سلمنا امتناع خلو فعل الله تعالى عن الغرض والقصد
ولكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو انحصر الغرض في التصديق وما المانع ان يكون له غرض اخر لم يطلع عليه وان كان
غرض اخر من ثلثة اوجه الاول انه من الجايز ان يكون ذلك الشخص كاذبا في مقالته والباري تعالى يريد اضلال الناس برسالته واراد
يكون ما يدعو اليه من الخير هو غير الشر وما ينهى عنه من الشر هو عين الخير ولا احالة فيه على اصلكم حيث لم تكن الحسن
والقبح ذاتيا الحسن والقبح كيف وان خلق الخارق ممكن من غير تحد ومع التحدي الصادق ومكذب الكاذب لا يخرج الممكن
المقدور عن كونه ممكنا ولا مقدورا الثاني انه يحتمل ان يكون واحد من الصالحين في بعض اقطار الارض قد دعا الله
تعالى فاوجد الله تعالى اجابة لدعاء ذلك الصالح لا لتصديق مدعي الرسالة الثالث انه من الجايز ان يكون خلق الله تعالى
له لغرض الايهام بكونه صادقا كما خلق الشبهات الموهمة وانزل المتشابهات لا لقصد التصديق الثالثة والثلثون سلمنا
انحصار الغرض في التصديق غير ان ذلك انما يدل على صدقه في نفس الامر ان لو استحال الكذب في تقدير تصديق الله
له وذلك اما ان يدرك بالعقل او بالسمع لا سبيل الى الاول لانكم ابطلتم ان يكون الحسن والقبح ذاتيا الحسن والقبح
بكون القبح ذاتيا للكذب فلا يمتنع على الله تعالى ولا سبيل الى الثاني لما يلزم منه من الدور كما تقدم الرابعة والثلثون سلمنا امتناع
الكذب على الله تعالى ولكن متى يصلح للاستدلال به اذا بلغ التحدي بالمعجزة جميع الناس واذا لم يبلغهم الاول مسلم والثاني
تم وهذا فانه لو تحدى الحاذق ببعض الصنايع البديعة في بعض القرى وعجز اهلها عن معارضته فانه لا يكون بذلك
نبيا وعلى هذا فيمتنع القول ببلوغ التحدي بذلك الى جميع الاقطار وقت التحدي وظهور المعجزة بحيث لا يبقى احد الا وعلم
به اذ هو خلاف العادة الخامسة والثلثون سلمنا بلوغ التحدي الى الكل لكن انما يدل ذلك على صدقه ان لو توفرت دواعيهم
على المعارضة ولم يقدروا عليها وليس كذلك وبيانه ان من يقدر على المعارضة ليس من جملة الخلق الا الاقلون ولعل
دعواه بموافقة منهم وترك المعارضة مبالغة في ترويج امره ليحصلوا معه على ما يروم من التقدم واعلاء الكلمة ونفوذ الامر
السادسة والثلثون سلمنا انه لم يقصد ترويج امره لكن من المحتمل انهم لم يتعرضوا للمعارضة لتسهيله بموافقتهم اله
لطمعهم ان عوضهم مما لا يتم الا امره بلا تحقق السابعة والثلثون سلمنا انهم لو يكونوا لحصر بل لعدم اينهم لم يعلموا ان طريق الغلبة
بالمعارضة اذ العلم بذلك غير ضروري بل من النظريات ولا يمتنع خفاؤه على الناظر الثامنة والثلثون سلمنا علمهم بانه لا

بلغ

طريق غير المعارضة فمن المحتمل ان يكون عدم اشتغالهم بالمعارضة لمانع منع من معارضته عن لهم انه تمام كل واحد
يخصه من اموره وبحمله اليه في تقويم معيشته وتدبير احواله وعدم التفاته الى غيره او لامر اخر التاسعة انه لم لا يجوز
سلمنا عدم المانع وتوفر الدواعي على المعارضة ولكن لا يمتنع ان يكون قد عارض واحد من الناس ولم يظهر معارضته
لما الانه لم يظهرها او لمانع منع من اظهارها او مع وجود هذه الاحتمالات الاخر لا تدل ما ظهر من الخارق على صدقه
الاربعون هو ان ما ذكرتموه من الدليل ينتقض بما دلت عليه الاخبار الصحيحة عن نبيكم من ظهور المعجزات الباهرة
والايات الزاهرة على يد المسيح على وفق دعواه الالهية وذلك يجر الى احد امرين اما ثبوت الالهية وهو محال او ان لا يكون
ظهور المعجزة على يد المتحدي دليلا على صدقه والجواب اما من قال بايجاب البعثة الى قوم علم انهم يؤمنون لما فيه
من صلاحهم فمذهبه مبني على وجوب رعاية المصلحة واستحسان العقل وتقبيحه وقد ابطلناه فلا كلام في التقدير
والتجويز واما القول بوجوب الارسال الى قوم علم انهم يكذبون ولا يؤمنون ففي غاية البعد ايضا لانه اما ان يقال ان
الارسال اليهم اصلح من عدم الارسال او ليس اصلح الاول محال لما فيه من مخالفة ضرورة العقل وذلك لان الارسال
سبب لهلاكهم واستحقاق العقوبة عليهم وخلودهم في النار ولا كذلك في عدم الارسال وما علم انه سبب
هلاك العبد كيف يكون اصلح للعبد مما لا هلاك فيه وان كان الثاني فليس القول بالايجاب مع العلم بانه ليس اصلح اولى
من عدم الايجاب بل عدم الايجاب اولى لعدم ملازمة الهلاك له وملازمة الهلاك للمطلوب فالقول بان الارسال
في هذه الصورة حسن وليس بواجب هو ايضا باطل على اصول القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وذلك لانه
لا يخلو اما ان يكون للارسال في هذه الصورة المفروضة استصلاح او استفساد او انه عري عن الامرين فان كان الاول
لزم القول على اصلهم بالوجوب لما فيه من استصلاح العبد وان كان الثاني لزم القطع بتقبيحه وان كان الثالث فليس القول
بالتحسين مع خلوه من الاستصلاح اولى من القول بعدمه بل القول بالتقبيح وعدم التحسين اولى لما فيه من العبث والخلو
عن الغرض واما من قال بامتناع البعثة اذا لم يتضمن تعريفا بامر متجدد من القضايا الشرعية او نسخ شي منها او تذكير لما
نسي واندرس من الشرايع المتقدمة فهو فاسد من وجهين الاول انه مبني على وجوب رعاية الحكمة في فعل الله تعالى وقد
ابطلناه الثاني وان كان ولا بد من رعاية الحكمة فمن الغرض فما المانع ان يكون الغرض التاكيد بضم طريق سمعي الى طريق
العقول بنصب الادلة على الواجبات العقلية بعد عدم واظهار المعجزات متوالية دالة على صدق النبي مع استقلال المتقدم منها
بذلك فان قيل انما جاز نصب الادلة العقلية واظهار المعجزات المتعددة الدالة على صدق الرسول لان الناس يتفاوتون في ادراك
دلالة الادلة العقلية ودلالة المعجزات على الصدق لتفاوت الادلة والمعجزات في الظهور والخفاء بالنسبة الى فطر الناس
حتى انه يسهل على بعض الناس النظر في بعض الادلة دون البعض وكذلك في المعجزات وبالبعض الاخر بالعكس فكان فائدة
نصب الادلة والمعجزات ان يستصلح بكل قبيل قبيلا من الناس قلنا وهذا لازم فيما نحن فيه اما بالنسبة الى المعرفة بالواجبات
العقلية لا غير فلان الناس ايضا يتفاوتون في سهولة الانقياد الى المدارك المختلفة حتى ان منهم من يصعب عليه الانقياد
الى المدارك العقلية لاستصعابها عليه وان ادى ابها خارقا [illegible] اليها او لطالت [illegible] بها ويقول من ظهر له

بين كاكثر العوام ومنهم من هو بالعكس من ذلك واما بالنسبة الى المعارف الشرعية فمن يتقدم مع الادلة انهما ظاهر تفاوت الناس
ايضا في سهولة الانقياد الى بعض الناس والى ما يقوله دون البعض وركونه اليه فكانت ايضا فائدة الارسال
استصلاح كل بما يميل اليه ويسهل عليه والجواب عن الشبهة الاولى للقائلين بامتناع البعثة قولهم اما ان يقولوا بالجن
او لا يقولوا به قلنا هذا انما اختلف فيه الناس فذهب الفلاسفة والمعتزلة ومن نصر مذاهبهم الى انكار الجن والشياطين
واما مذهب اهل الحق فالاعتراف بوجودهم تمسكا بما قيل في ذلك من الادلة قولهم فالذي يؤمن ان يكون المخاطب
له جنيا فان ما القا اليه ليس من عند الله تعالى قلنا غير ممتنع ان يعلم ان المرسل له هو الله تعالى ويحصل اليقين له بوجود ذلك
بان يظهر الله ايات ودلايل ومعجزات يتقاصر عن الاتيان بمثلها جميع المخلوقات تكون دالة على علمه بذلك او ان يكون
ما انزل عليه او القي اليه يتضمن الاخبار عن الغايبات والامور الخفيات التي لا يمكن معرفتها لغير الله تعالى وهي واقعة
على ما اخبر به او بان يخلق الله تعالى له العلم الضروري بذلك فان الله على كل شي قدير وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية
وعن الثالثة من وجهين الاول ما المانع ان يكون ما اتى به معقولا لكم قولهم انه عبث قلنا جوابه ان الاول ان ما ذكروه مبني
على وجوب رعاية الحكمة في فعل الله تعالى وقد ابطلناه الثاني ما المانع ان يكون الحكمة هي التاكيد بضم الدليل السمعي
الى الدليل العقلي كما في الادلة المتعددة على مدلول واحد ومع حصول غرض التاكيد لا يكون الارسال عبثا الوجه
الثاني ما المانع ان يكون اتى بما لا يستقل العقول بادراكه وان كانت هي متوقفة فيه على المنقول وذلك كما في منافع
والقضايا الدينيات والخوض فيما يضر وينفع من الاقوال والافعال وغير ذلك مما يتعلق بالسعادة والشقاوة في
الاولى والاخرى ويكون نسبة النبي الى تعريف هذه الاحوال كنسبة الطبيب الى تعريف خواص الادوية والعقاقير
التي تتعلق بها مضار الابدان ونفعها فان عقول العوام قد لا يستقل بادراكها وان تعقلتها عند ما اذا نبه الطبيب
عليها وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الامور مع انه قد يمكن الوصول اليها والوقوف عليها بطول
التجربة لما يفضي اليه من الوقوع في المهالك والاضرار بخفاء المسالك المرشدة اليها فكذلك النبي او الولي حيث انه يعرف
ما لا سبيل الى معرفته الا من جهة الله تعالى وعن الرابعة من ثلاثة اوجه الاول انه يمنع تساوي النفوس في النوعية وما المانع من
اختلافهما ومع الاختلاف فلا يلزم الاشتراك بينهما فيما يثبت للواحد منهما الثاني وان سلمنا الاتحاد في النوعية ولكن لم
انه يلزم ان ما ثبت للبعض يجب الاشتراك فيه والا لاستوى الناس كلهم فيما يثبت للواحد منهم من العلم والجهل وغير
ذلك من الانواع الثالث وان سلمنا لزوم الاشتراك بينهم فيما يدركه الواحد منهم من المدركات العقلية فلا يلزم ذلك
في القضايا الشرعية فان طريق معرفتها انما هو السمع دون العقل ولا يلزم من تخصيص بعض الناس بالوحي والارسال
التشريك والتعميم بينهم ضرورة اتحاد النوع والا لاستوى الناس كلهم في حالهم حتى لا يكون هذا عالما وهذا جاهلا
وهذا سعيدا وهذا شقيا وهذا اعمى وهذا بصيرا وهذا كاملا وهذا ناقصا الى غير ذلك ومع ذلك فقد وقع
التفاوت في هذه الامور فيما بينهم مع اتحاد النوع ولم يعد ذلك قبحا من الله تعالى لكونه الفاعل لذلك فكذلك فيما
نحن فيه وعن الخامسة ان ما ذكروه انما يلزم على المعتزلة حيث اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال والمحيص لهم

عنه واما على راى اهل الحق فلانا بينا انما نقدر في التعديل والتجويز انه مهما ادعى النبي الرسالة واقترن بدعواه
المعجزة الخارقة للعادة فلو كان المبعوث اليه عاقلا امتنع كان النظر في المعجزة فعند ثبت الشرع واستقر الوجوب
وامتنع التاخير بل لو وقع الالزام على اصلهم لقبح التاخير والاهمال في النظر حيث لم يرشدهم الى المصالح ويحذرهم
عن المهالك ويعرفهم طرق السعادة ليسلكوها ومفاوز المخالفة ليجتنبوها بعد ما ظهر صدقه بالمعجزات
القاطعة لم يجدوا الى رده سبيلا كيف وان ما يجب الاهمال في النظر لاجله فالنبي قائم بصدده ومتكفل من تعريف
ذات الله تعالى وصفاته وما يتعلق باحكام الدنيا والاخرى وهذا اذا بحث عن الاحوال الانبياء والمرسلين وجدناهم
في الدعوة الى الله تعالى والى معرفته سابقين وعند ذلك فليس طلب الاهمال مع ما ظهر من صدق الرسول ودعوته
الى ما فيه صلاح عظم المدعو مع امكان وقوع الهلاك على تقدير التاخير الا كالولد قال الوالد لولده مع ملوحي شفقته
وحنوه وموافقته ان بين يديك في هذا الطريق سبعا ضاريا او مهلكا فاياك وسلوكه وكان ذلك في نفسه ممكنا
فقال الولد لا امتنع من ذلك ما لم اعرف السبع او المهلك لعده كان منسوبا في نظر العقلاء مستقبحا ومخالفا للواجب
فلو ليت بالهلاك لكان ملاما مذموما غير معذور وعن السادسة بان حاصل ما ذكروه يدل على ان الجزئيات وان الرسول
مبعوث الى الناس كافة وقولهم لا فائدة في الارسال الى من علم منه الايمان او الكفر فهو مبني على وجوب رعاية الغرض
في افعال الله تعالى وهو باطل بما سبق وقولهم يلزم منه التكليف بما لا يطاق مسلم ولا امتناع منه كما بيناه وقولهم انه على
خلاف الاصلح فحاصله مبني على رعاية المصلحة وقد سبق ابطالها ايضا وعن السابعة ان ما ذكروه مبني على وجوب
رعاية الغرض في فعل الله تعالى وهو ممتنع كما سبق وعن الثامنة بان البعثة تتضمن التكليف فما ذكروه من الوجوه السبعة
فمبني على امتناع التكليف بما لا يطاق ووجوب رعاية الفائدة والغرض في فعل الله تعالى وقد عرف بطلانه وما ذكروه
من الوجه السابع فقد دفع من جهة ان التكليف انما يكون في الحال بالفعل في ثاني الحال لا في الحال ولا يلزم التكليف
بتحصيل الحاصل ولا بما يلزم منه الجمع بين الوجود والعدم على ما لا يخفى كيف وان ما ذكروه لازم على احداث الفعل
وكل ما هو جواب عن اصل الاحداث فهو جواب عن اصل التكليف بالاحداث وعن التاسعة من وجهين الاول ان ما ذكروه
مبني على رعاية الحكمة وتحسين العقل وتقبيحه وقد سبق فساده الثاني ان ما ذكروه من احكام الشرع عند الخصوم
لضعافه بحكم العقل وذلك لحكمهم عقلا بايجاب النظر في كل ما يدركه العقل مع ما يلزم من الكلفة وزيادة المشقة
في ترتيب الادلة واستخلاص جهة الدلالة وشدة الفكر في دفع شبه المضلين والزامهم بتعليل الاحاديث وتحريم
الملهو ولذة الجماع وحسنوا من الله تعالى مع علمهم ما يحل بالعبيد من الامراض والالام وايلام البهائم والاطفال
ابتلاء المخلوق وامتحانهم بنقص الاموال وخلق الحشرات المضرة والسباع الضارية والهدم والزلزال والخسف
والطوفانات المهلكة الى غير ذلك مما الباري تعالى مستغن عنه وضرره اكثر من نفعه وعند ذلك فما هو جواب
لهم في حكم العقل بهذا فهو جواب عن حكم الشرع فيما الزموه من الصور وعن العاشرة من وجهين الاول ان ما ذكروه
ايضا مبني على وجوب رعاية الحكمة وهو باطل الثاني انا اذا علمنا انه سيبقى حتى يكون اغرى لما لو لا انه كان معصوما

اولاهم

او ادام لم يكن معصوما الا وهو الثاني والانبياء معصومون على ما ياتي وعن الحادية عشرة من ثلاثة اوجه الاول
ما المانع ان يكون نصب الدليل العقلي على القضية الشرعية غير مقدور وما لا يكون من قبيل المقدورات فلا
يكون معجوزا عنه لاستحالته الثاني وان كان مقدورا ولكن لا نسلم وجوبه لما بيناه انه لا يجب على الله تعالى شيء الثالث
وان امكن ان يقع الوجوب لكن فيما علم الله المصلحة فيه وما المانع ان يكون الله تعالى قد علم ان مصلحة العبيد في تعريفهم
القضايا الشرعية بالسمع وانه لو عرفهم اياها بالادلة العقلية لفسدوا وعن الثانية عشرة ما ذكروه مبني على
التناسخ وسياتي ابطاله وبتقدير تسليم التناسخ فلا نسلم ان العقل غير كاف في معرفة الاحوال التي هي مناط السعادة
والشقاوة في الحال والمال اذ الافعال لا تحسن ولا تقبح لذواتها كما سبق حتى يستقل العقل بادراك الصالح
والفاسد منها بل لعل العقل قد يقبح ما المصلحة فيه ويحسن ما المفسدة فيه فلا بد من مرشد ومعرف مستند
بمعرفته الى ما لا يستقل العقل بادراكه وليس ذلك الا الله تعالى او من اصطفاه بالتعريف والوحي كيف وان العبد اذا
انتهى الى العالم العلوي او السفلي جزاء على ما فعله في حال خسته او في حال الرفعة بما يوجب اقتضاء زيادة
في حال ترقيه لا لمقابل بل لانتهائه في درجة الثواب الى ما لا درجة بعدها وكذلك في حال خسته وذلك مما يقتضي
بهم الى تعطيل طاعة من هو في الدرجة العليا من الثواب ومعصية من هو في الدرجة السفلى من العقاب وذلك
مما يقبح على موجب اصولهم وعن الثالثة عشرة القائلة بانه لا طريق الى معرفة صدقه ليس كذلك بل كما كان قادرا
على تعريف الخلائق بربوبيته وتصديقهم بوجود الهيته فهو قادر على ان يعرفهم صدق من اصطفاه لرسالته
واجتباه لحمل امانته اما بان يخلق لهم بذلك العلم الضروري لنا وبالاخبار عن كونه رسولا كما قال تعالى في حق آدم
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة ويكون علمهم بكونه خبر الله كعلم الرسول به كما تقدم في اول الجواب ولا يلزم
من تصور الخطاب من المرسل الاستغناء عن الرسول اذ هو جار مجرى تحكم على الحاكم في مملكته ولعل ذلك لا لحكمة
اذ هي غير واجبة المراعاة في افعاله كما عرف او انه لحكمة استاثر الرب تعالى بعلمها وصدق وقد يمكن التعريف بصدقه
باظهار المعجزات على يده بحيث يذعن العقول السليمة لتصديقه وقبول قوله وقولهم خرق العوائد ممتنع ليس كذلك
فان خلق السموات والارض وما بينهما من الحيوانات وانواع النباتات اعجب من كل خارق يدعى ومع ذلك فالرب
تعالى كان قادرا على ما هو معجز حاله فلا يكون قادرا على ما هو دونه وان لم ... والا كان عاجزا عنه وهو ممتنع ضرورة فقد
على ما هو اعرف منه كيف وان انفطار السماء وانتثار الكواكب وغير ذلك من اعظم الخوارق للعادة وكل ذلك جائز
لان وجود السموات والكواكب من الجائزات وكل ما كان جائز الوجود فهو جائز العدم وما كان جائزا لا يكون ممتنعا
كيف وانا سنبين وقوع ذلك في الاصل الرابع وعن الرابعة عشرة القائلة بان الصادر عنه من فعله انا قد بينا في
خلق الاعمال انه لا موجد ولا مؤثر الا الله تعالى وبه اندفاع الخامسة عشرة ايضا وعن السادسة عشرة ان السحر ولكن بكون
معظم القدرية غير ان اهل الحق معترفون به ومع ذلك فالحق ان يقع السحر لا يخرج اما ان لا ينتهي الى حد المعجزة كفلق البحر
واحياء الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء او انه ينتهي الى حد الاعجاز فان كان الاول فقد خرج

الفرق بين السحر والمعجزة وان كان الثاني فاما ان يكون لا يتحدى بعد الساحر بالنبوة او يتحدى فان لم يتحد فقد تم
الفرق وان تحدى بالنبوة فعندنا انه لا بد من احد امرين اما ان لا يخلقه الله تعالى على يده فانا بينا انه لا خالق الا الله
واما ان يخلق مثله على يد غيره معارضا له والا كان خلقه على يده مع تحديه في النبوة واعجازه من غير معارضة
بمنزلة التصديق من الله تعالى له وهو قبيح مع كذبه وبه يخرج الجواب عن السابعة عشرة ايضا وعن الثامنة عشرة
ان الدال على صدقه هو الخارق وذلك من فعل الله دون دعوى النبي وان كانت من فعله وهي شرط فليست خارقة
ولا هي من دليل الصدق في شيء وعن التاسعة عشرة القائلة بان ذلك من فعل بعض الملائكة والجن او مستند
الى الاتصالات الكوكبية فما بينا من خلق الافعال انه لا خالق الا الله تعالى وعن العشرين القائلة بان المعجزة مشروطة
بشرط مجهول ان يقول ما ذكره ومع يجر الى الجهل بالمستثنى بين المعتاد كري الشارب وشبع الآكل وما يجري في
العالم من الامور المستمرة من الحركات والسكنات وغير ذلك وبين ما هو من الخوارق للعادة كاحياء الموتى وفلق
البحر وابراء الاكمه والابرص وغير ذلك من الامور التي ليست معتادة مع ان كل عاقل مميز يعقله ضرورة بين القسمين
وكل تشكيك ورد على المعلوم ضرورة فلا يكون مقبولا ثم يلزم على ما ذكره من اخبار الجمع المفيد لليقين
واخبار الجمع الذي لا يفيد اليقين وان كل عاقل يعلم من نفسه التفرقة ويحصل العلم الضروري من اخبار جماعة عما
شاهدوه ولا يجد من نفسه ذلك في جمع اخرين ولو اراد تمييز عدد الجماعة الذين يحصل العلم الضروري بخبرهم يحصل
عن عدد الجماعة الذين لا يحصل ذلك بخبرهم لم يجد اليه سبيلا فما هو الجواب لهم ههنا فهو الجواب لنا في موضع الخلاف
وعن الحادية والعشرين القائلة بجواز اطراد العادة بما تقدم من الاعصار او في بعض الاعصار انه وان امكن ذلك عقلا الاعصار
فهو مع بعده وعدم نقله لا يمنع ان يكون ما اتى به الرسول خارقا للعادة بالنسبة الى عصره وبالنسبة الى … الذين
تحدى بهم عليهم فان طرد العادة بشيء بالنسبة الى بعض المخلوقات لا يمنع من كونه خارقا للعادة بالنسبة الى بعض اخرين
الثالثة والعشرين القائلة بجواز اطراده وجواز بعثة رسل متوالية بايديهم اما بجواز اطراد الخارق فقد يمنع بعض المتكلمين
… ان ذلك يجر الى ابطال النبوات وليس كذلك فانه وان استمر واطرد فلا يخفى ان خرق العادة وطرده مما ليس معتاد
اعظم الخوارق للعادة فلا يمتنع ان يكون ابتداؤه … معجزا وبتقدير ان يكون … اطراده غير خارق فلا يخفى ان اطراده
ابتداؤه بالنسبة الى الحالة المتقدمة خارق والتحدي انما وقع بالابتداء ما الخارق لا بما هو مطرد وليس بخارق … الا ان يكون
دعواه ظهور الخارق من غير اطراد فانه اذا ظهر الخارق واطرد لا يكون دليلا على صدقه ولما بعثة رسل متوالية بايات … اخر
اما ان يكون اية الكل واحدة او مختلفة بان يكون اية كل واحد مخالفة لاية الآخر فان كان الاول فما كان منها لم يبعد الخارق
العادة في العرف فهو اية وان كان متكررا وما خرج منه الى حد الاعتياد والخروج عن الندرة فليس اية فان قيل انها اذا
يعرف النادر في المعتاد مع التكرر فجوابه ما سبق في الشبهة المتقدمة وان كان الثاني فالذي يحصل اكثر اصحابنا ان كل
واحدة منها اية خارقة للعادة ولا اثر لوجود باقي المعجزات السابقة في خروج المتاخر منها عن كونه خارقا للعادة في
ضرورة الاختلاف والذي اختاره القاضي ابو بكر ان ما كان من التكرار غير موجب لالف النفوس باعتبار خرق العادة

فهو آية

فهو اية وما كان منها موجبا لذلك بحيث لا يستبعدون بعد حدوث شيء من الخوارق مثل ما خرق العوائد تواتر
عندهم معتادا فلا يكون اية وهذا هو الاسد فان قيل اذا كان توالي الآيات ممتنعا فيلزم من ذلك امتناع توالي
الرسل ثم افتقار كل رسول الى اية وهو خلاف نص الكتاب والاخبار التي لا ريب فيها عندكم اما الكتاب فقوله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى واما الاخبار فما روي ان الله تعالى ارسل الى اصحاب الرس ثلثين نبيا في ثلثين يوما فقتلوهم
ثم لم يورثهم القدح في النبوات حيث لم … بان الله تعالى بعث من زمن آدم الى ان بعث محمدا صلى الله عليه وآله وسلم مائة
الف واربعة وعشرين الف نبيا ولو وزعوا على الازمان فيما بين آدم ومحمد لكانوا في حد التواتر فجوابه على راي القاضي
انه وان جاز توالي الآيات بتوالي الانبياء وكان ذلك واقعا فليس يلزم من ذلك توالي الآيات بتوالي الانبياء اذ
الآيات ليست للانبياء بل للرسل والرسل على ما قال عليه السلام المرسلون ثلاثمائة وخمسة عشر رسولا وليس كل رسول
له اية بل جاز ان يكون الآية للبعض وهو مصدق لمن ياتي بعده وعلى هذا فلا يلزم منه توالي الآيات ولا القدح في النبوات
وعن الثالثة والعشرين القائلة بجواز ظهور الكرامات على ايدي الاولياء فنقول قد اختلف المتكلمون في ذلك فذهب اكثر
المعتزلة الى انكار ذلك والذي عليه مذهب اهل الحق من الاشاعرة جواز ما سبق في الاعتراض من الادلة وابطال شبه
المنكرين ووافقهم على ذلك ابو الهذيل وعباد الضيمري ثم اختلف اصحابنا فذهب الاستاذ ابو اسحاق الى ان الكرامات الظاهرة
على ايدي الاولياء لا تبلغ مبلغ المعجزات الخارقة للعادة تفرقة بينها وبين المعجزات وذهب الباقون الى جواز ذلك ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من قال الكرامات لا تقع على وفق القصد والاختيار بل لو قصد الولي ايقاعها لما وقعت تفرقة بينها وبين
المعجزات وذهب الاكثرون منهم الى جواز وقوعها مع الاختيار ثم اختلف هؤلاء في جواز وقوعها مع الدعوى من الولي
فذهب الاكثرون الى المنع من ذلك تفرقة بينها وبين المعجزات وقال القاضي ابو بكر ذلك غير ممتنع في العقل لكن بشرط ان لا
يكون ادعاؤه لذلك على طريق التعظيم والخيلاء فان ذلك ليس من شعار الاولياء والصالحين والفرق مع ذلك بين المعجزات
والكرامات ان المعجزة مع دعوى النبوة والكرامة مع دعوى الولاية ولا منافاة وعلى كل تقدير من مذهب اهل الحق
فالفرق بين المعجزات والكرامات واضح وقد اتفق الكل على امتناع تسمية الكرامات معجزات وعلى تخصيص هذا الاسم
بايات الانبياء لما فيها من تعجيز الذين بعثهم التحدي عن المقابلة بمثلها بخلاف الكرامات اذ لا تحدي فيها وعن الرابعة والعشرين
القائلة بان ما لا يكون مقدورا لا يكون مجهولا له على ما سبق في الاصل الثاني في بيان المعجزات وعن الخامسة والعشرين
القائلة بان حركة الملك بحكم الاتفاق … على سبب … انا نقول كل من شاهد الصورة على الوجه المخصوص المعروض
حصل له العلم الضروري بالتصديق عادة واحتمال سبب اخر غير التصديق وان احتمل فالعلم الضروري العادي
وهذا كما انا نقطع ونعلم علما ضروريا بالنظر الى العادة ان كل من كان من ارباب المروات ولبس … بعض الناس في محفل عظيم
بالسب والسفه علينا واياه وقد احمر وجهه وازرقت عيناه وتغير في احواله انه قد غضب وان احتمل عقلا ان يكون
ذلك بسبب اخر من تغير مزاج وانصباب خلط الى غير ذلك فلم يحتمل ان يكون كاذبا في تصديقه قلنا يحتمل لم يستدل عاقل
من الصورة على كون الملك صادقا فيما يعرض من التصديق بل على انه مصدق لا غير وعن السادسة والعشرين ان العلم الضروري

٢٧٥

في مثل الصورة المفروضة واقع وان كانت عادة تلك الملك المفروض مخالفة لعادة غيره من الملوك وعن السابعة بعد تسليم
القائلة باسناد العلم الى ما شوهد من القرائن الحالية ان يقول العلم الضروري بذلك لو كان مستندا الى القرائن المشاهدة
بالرؤية لما حصل العلم بالتصديق لمن كان غائبا عن المجلس ونحن نعلم علما ضروريا بالتصديق اذا فرض لمثل المحقق
المستشهد بها وان لم يكن شاهده لنا وعن الثامنة وهي المعترضة القائلة بامتناع قياس الغائب على الشاهد انا ما قسنا
قياسا بل انما ذكرنا الصورة المذكورة للتمثيل لا غير وعن التاسعة وهي المعترضة القائلة بان الدلالة اما عقلية او وضعية
بمنع الحصر بل بتقدير المواضعة كما سلفناه في الاستشهاد بالصورة المفروضة كيف وان العلم بالتصديق
على ما حققناه ضروري الوقوع والتشكيك فيه قادح فيما علم ضرورة وعن العاشرة القائلة بان المعجز اما ان يكون
مشروطا بالتحدي او لا يكون مشروطا بان يقول دلالة المعجزة على صدقه مشروطة بالتحدي فلو لم يلزم من الاتيان
المعارضة دون التحدي من المعارض ليس كذلك اذ المقصود من المعارضة ليس اثبات صدق المعارض في الرسالة
حتى يكون التحدي شرطا فيه بل المقصود انما هو ابطال دليل المدعي للرسالة بمعارضة الخارق بخارق آخر وذلك متحقق
وان لم يكن المعارض متحديا وذلك لان المتحدي اذا قال آية صدقي انى اتى بما لا يقدر احد على الاتيان بمثله فاذا اتى احد
آخر بمثل ما اتى به فقد تحقق دليل صدقه وعن الحادية عشرة القائلة بانتفاء الغرض عن افعال الله تعالى ان يقول
انما يلزم ما ذكر لو قلنا ان خلق المعجزة على يد النبي معلل بغرض التصديق وليس كذلك بل خلق المعجزة على يد مدعي النبوة
والتحدي والشروط المعتبرة من قبيل دليل على التصديق ولا يخفى الفرق بين البابين وعن الثانية عشرة القائلة
بان نقول قد بينا ان خلق المعجزة على يد المدعي للرسالة بالشروط المعتبرة يوجب العلم الضروري بالتصديق فلم
يحتمل ان يكون ذلك الشخص كاذبا لجواز ان يريد الله تعالى اضلال الناس بذلك فقد جاء عنه المعتبر لبيان اظهار الخارق على ايدي
الكاذبين وايهام تصديقهم وخلط الصادق بالكاذب وتعذر التمييز بينهما واراده اضلال الناس بذلك بعد تطلعها
وصدهم عن طريق الارشاد وهو قبيح من الله تعالى والقبيح لا يكون صادرا منه وهو مبني على فاسد اصولهم في التحسين
والتقبيح الذاتيين ووجوب رعاية المصلحة في فعل الله تعالى وذلك كله مما ابطلناه في التعديل والتجوير ولما انحال
فقد اختلف طرقهم في الجواب فالذي ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري وجماعة من اصحابه القول باستحالة اظهار
المعجزة على يد الكاذب وانه غير معدود من جملة المقدورات لوجهين الاول ان المعجزة دالة على التصديق قطعا كما
سلفناه ولا بد لها من جهة دلالة لتتعلق في تعيينها فلو امكن اظهار المعجزة على يد الكاذب فاما ان يدل على صدقه
او لا يدل على صدقه فان دلت فيه حصل الكاذب صادقا وهو محال وان لم تدل فيفضي ذلك الى انقلاب دلالة
وخروجها عن وجهها وهو محال كما في الادلة العقلية الثاني ان المعجزة وان لم تتعلق بتصديق الرسول كتعلق الادلة
العقلية الا انه لا بد لها من جهة الاقتران بالتصديق لما بيناه فلو ظهرت على يد الكاذب لما كانت مقترنة بالتصديق
وما وجب لها ان تكون مقترنة بالتصديق استحال تقدير منعها عنه في حالة الوجوب كحركة ولما كان هذا فان مقارنة
الحياة للعلم ومقارنة الآلام القائمة بالحي للعلم لما كانت واجبة استحال فرض وجود العلم منفردا عن الحياة ولا الآلام القا

بحي

بالحي منفردة عن العلم بها وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من اصحابنا الى ان اظهار المعجزات على ايدي الكاذبين من
المقدورات لكن اختلف هؤلاء فمنهم من قال انخراق العوائد قبلها غير مستبعد في مقدور الله تعالى كما سبق وملازمة
العلم بتصديق من ظهرت المعجزة على وفق تحديه وان كان معتادا لجاريا مجرى سائر العاديات كملازمة العلم الضروري
من اخبار التواتر وخجل الخجل ووجل الوجل عند احمراره واصفراره فلا يمتنع خرق العادة فيه في مقدور الله
تعالى وذلك بان توجد المعجزة مع التحدي غير مقترنة بالعلم بتصديق المتحدي وعلى هذا لا يمتنع اظهار المعجزة على
ايدي الكاذبين ولكن بشرط قلب العادة في ملازمة العلم الضروري بالتصديق لاظهار المعجزة على يديه ولما امتنع
خرق هذه العادة فلا يتصور اظهار المعجزة على يد ما فيه من العلم الضروري بصدق من ليس بصادق وهو محال
وكل ما يدعيه في هذا الباب من المعجزات كاحياء الميت وابراء الاكمه والابرص وفلق البحر الى غير ذلك فملازمة
العلم الضروري بتصديق من ظهر على يديه من المتحدي به معتاد غير منقلب عن العادة فلا يجوز اظهاره على ايدي
الكذابين فان قيل اذا جوزتم قلب العوائد وخرقها فما المانع ان يكون لما ذكرتموه من المعجزات على نبوة من سلف من
الانبياء كانت معتادة في زمنهم وان لم تكن معتادة في زماننا وعلى هذا فلا يكون حجة على صدقهم فنقول ما يدعيه
من المعجزات الخارقة للعادات كاحياء الميت ونحوه نعلم ضرورة انه لم يكن معتادا فيما سلف من الازمنة كما نعلم انه لم يكن العادة
جارية بان البحار تجري دهنا وان الجبال يواقيت وجواهر وان الانسان كان يموت ويحيى الى غير ذلك وهذا الوجه في
غاية الحسن والدقة والقوة ومنهم من قال ان كان اظهار المعجزة على يد الكاذب مقدورا فلا يلزم ان يكون وقوعه جائزا
وان قدر الجواز خرق العوائد كما لا يجوز وقوع خلاف معلوم الله تعالى وان كان مقدورا كما بيناه في الصفات ان
النزاع في كون الشيء مقدورا مع امتناع وقوعه يرجع الى نزاع لفظي والاوجه المذهبان الاولان وما ذكروه في التجويز
الاخرين في تقرير الشبهة فمندفع بما قررناه من ان العلم الضروري بالتصديق حاصل عادة وان تجويز غير ذلك من
الاحتمالات لا يقدح فيما هو معلوم عادة وعن الثالثة عشرة والرابعة عشرة بما بيناه من استحالة الكذب على الله تعالى وعن الرابعة
والخامسة عشرة القائلة بامتناع وصول خبر التحدي الى جميع الناس ان يقول اذا ادعى الرسالة وتحدى بما نعلم ضرورة من
خوارق العادات في كل عصر كاحياء الميت وغيره مما ذكرناه وعجز في قطره عن معارضته فانا نجد من انفسنا العلم الضروري
بتصديقه كما فرضناه من الصور المستشهد بها فانا نعلم ان القائل للملك ان كنت رسولا فخرق عادتك ثلاث مرات وان
لم يكن فلانه بتقدير صلاحيته للملك نعلم كونه مصدقا بتقدير عجز الحاضرين عن الاتيان بمثله وان لم يكن قد بلغ الخبر
الى غير الحاضرين ويلزم من ذلك ان يكون رسولا بالنسبة الى كل من بلغته دعوته وخرج على هذا ما استشهد به
من الصنائع البديعة فانها لا تنتهي الى حد المعجزات ولا الغريبة يتحول الاقليم والقطر وعن الحادية عشرة والسادسة عشرة القائلة
بعدم توفر الدواعي على المعارضة انه خروج عما نعلمه ضرورة من اطراد العوائد واستمرارها على المبادرة والمنافسة
الى معارضة من يدعي الانفراد والاستبداد بامر جليل خطره وعظيم وقعه دون اقرانه وابناء زمانه ممن تقدم منهم في جملة
والحاكم في دعوته بحيث لا يتشبه احد منهم بذلك والمعلوم من العادة لا يقدح فيه احتمال النقيض كما اسلفنا

العادة م
باحتمال

وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الاحتمالات في الشبهة السادسة والسابعة والثلثين والثلثون كيف
وانه اذا ادعى النبوة وقال آيتي ان احدا لا يأتي بمثل ما اتيت به من الخارق فقد صرف خواصهم عن الاتيان بمثل ما اتى
لما ذكروه من الاحتمالات وان قيد كونه معتدا وانهم يكونون خارقا للعادة وطلبا منهم صدقه وعن التسعة والثلثين
القائلة بامتناع وقوع المعارضة انه لو وقعت المعارضة لاستحال ان عدم نقلها عادة لا سيما ان العادة تحيل تحدي
بعض الناس بعض هذه الامور العظيمة والقضايا الجسيمة تحيل التواطؤ من الكل على عدم معارضته مع القدرة على
المعارضة قصدا لابطال دعوته وافساد حجته ولا يتحقق هذا المقصود بمجرد المعارضة دون اظهارها واحتمال وجود
المانع من الاظهار وان كان قائما بالنظر الى بعض الناس وبعض الاوقات وبعض الاماكن فالعادة تحيل وجود المانع
مطلقا بالنسبة الى جميع الخلق وجميع الاوقات والاماكن فلو تحققت المعارضة لاستحال عادة ان لا تظهر مطلقا
وعن الاربعين ان ما يظهر على يد مدعي الربوبية لا يضيف الى الله تعالى حتى ينزل في التصديق منزلة التصديق بالقول
يضيفه الى نفسه ودلالة المعجزة على صدق المتحدي انما كان من جهة نزولها منزلة التصديق بالقول من الله تعالى فاذا لم يكن كذلك
منزلة التصديق بالقول من الله تعالى فلا دلالة لها كيف وان دلالة المعجزة على صدق المدعي مشروطة بعدم المعارض القاطع
الدال على كذبه والدلالات القطعية على حدوث الواحد منا عند ادعائه الربوبية وانه مربوب وليس برب دالة على ظهوره
لا ارتياب فيها الحد من العقلاء فلا يكون ما ظهر على يده موجبا لتصديقه فان قيل اما جواز البعثة عقلا ولكن هل
يجوز بعثة النساء لا لانا انما اصحابنا قد اتفقوا على جواز بعثة النساء عقلا فانه لو فرض لم يلزم منه محال لذاته وذهب
طائفة من المعتزلة الى منع ذلك متمسكا منهم بقصور عقل المرأة عن عقل الرجل وهو بعيد فان ذلك مما يختلف وكم من امرأة عقلها
من كثير من الرجال ولا سيما مريم عليها السلام وامثالها [illegible] رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فان
وكم ومن ثبت نبوته واشتهرت رسالته بالمتواتر والآيات الخارقة للعادات كموسى وعيسى وغيرهما انما تواترت بالاخبار عنهم
على ايديهم كفلق البحر وقلب العصا حية واحياء الموتى وابرائه الاكمه والابرص وغير ذلك كثير عن المقتصر من ذلك على اثبات
رسالة سيد الاولين والآخرين محمد صلى الله عليه وآله وسلم اذ الطوايف على انكار بعثته متفقون وفي ما خالفهم مختلفون
فمنهم من انكر بعثته لانكاره جواز البعثة كالسمنية ومنهم من انكرها لجحود القدح في معجزاته والطعن في آياته كالنصارى
وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرايع وبعثة الرسل ومنهم من انكر رسالته لاعتقاده احالة نسخ الشرايع كبعض اليهود لكن
منهم من احال ذلك قطعا كالشمعية ومنهم من جوزه عقلا واحاله شرعا كالعنانية ولم يوافق اهل الاسلام على كونه رسولا
غير العيسوية من اليهود فانهم اعترفوا برسالته لكن الى العرب خاصة لا الى الامم كافة والذي يدل على كونه رسول الله
ان يقول ان محمدا عليه السلام كان موجودا وانه ادعى الرسالة من الله تعالى وانه ظهرت المعجزة على يده وانه تحدى بها ولم يوجد
لها معارض فكان رسولا وفي تحقيق هذا الدليل يفتقر الى تقرير دعاوى اربع الدعوى الاولى انه كان موجودا وادعى
الرسالة من الله تعالى الثانية انه ظهرت المعجزات على يده الثالثة انه تحدى بها الرابعة انه لم يوجد لها معارض اما الدعوى
الاولى فمعلومة بضرورة المستفاد من التواتر المفيد للقطع كيف وان ذلك مما لا يصار احد الى انكاره ومن انكره ومن انكر ذلك

هذ

في بيان كون القرآن معجزا
والاختلاف في وجه اعجازه

فقد باهت وسقطت مكالمته واما الدعوى الثانية فبيانها بالاظهار بعض ما ظهر على يده من المعجزات والآيات القاطعات
لتعذر استقصاء كل ما ظهر على يده اذ هو خارج عن عد والحصر فمن جملتها القرآن المجيد الذي لا يأتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد وقد اختلف المسلمون في وجه اعجازه فمنهم من قال المعجز فيه ما اشتمل عليه
من النظم الغريب والوزن العجيب والاسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من العرب من الاوزان والاساليب في مطالعه
ومقاطعه وفواصله وهذا مذهب بعض المعتزلة ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه ما اشتمل عليه من البلاغة التي
تتقاصر عنها سائر ضروب البلاغات وتحقيق ذلك يتوقف على تحقيق معنى البلاغة واشتمال القرآن على البلاغة
هذا هو قول الجاحظ من المعتزلة ايضا اما البلاغة ففي اللغة مأخوذة من البلوغ ومنه يقال بلغ فهو بليغ اذا بلغ
لفظه الابانة عما في ضميره واما حد البلاغة فقد اختلفت فيه عبارات الادباء واسلمها واوفاها بالغرض قول
بعضهم البلاغة هي التعبير عن المعنى الصحيح لما طابقه من اللفظ الرائع من غير مزيد على المقصد ولا انتقاص منه في البيان
وعلى هذا فكلما ازداد الكلام من المطابقة للمعنى وشرف الالفاظ ورونق المعاني والتجنب عن الركاكة انعت منها كانت
بلاغته ازيد وهل رتب البلاغة متناهية ام لا فالذي ذهب اليه بعض اصحابنا ان مراتب البلاغة غير متناهية وان ما
من رتبة منها الا وفوقها رتبة في علم الله تعالى وان ما لا يتناهى وقال القاضي ابو بكر بتناهيها في علم الله تعالى وان
تحيط بها علوم المحدثين والحق انه ان نظر الى اللغات الواقعة المتناهية فمراتب البلاغة فيها لا بد وان يكون متناهية
لان البلاغة على ما ذكرناه عائدة الى مطابقة الشريف من الالفاظ للصحيح من المعاني من غير زيادة في المقصد ولا نقصان
منه في البيان ولا يخفى ان الالفاظ الشريفة الواقعة باصطلاح المطابقة متناهية فكانت مراتب البلاغة المترتبة
على الالفاظ الواقعة متناهية واما ان نظر الى ما يمكن وقوعه من اللغات بعد اللغات الواقعة المفروضة فلا يبعد
في علم الله تعالى وجود الفاظ هي اشرف من الالفاظ الواقعة ويكون مطابقتها لمعانيها اعلى رتبة في البلاغة من الالفاظ
الواقعة وهلم جرا الى ما لا يتناهى واذا عرف ذلك فاشتمال القرآن على اصل البلاغة وخلوه عن الركاكة من الالفاظ المتفق
عليه وهو معلوم بالضرورة عند من له ادنى معرفة في اللغة وانما الحاجة الى بيان اشتماله على البلاغة المجاوزة لجملة البلاغات
المعهودة لارباب اهل اللغة نظما ونثرا اذ به تحقق الاعجاز من غير حاجة الى انه لا بلاغة تعلو على بلاغة القرآن في علم الله
تعالى ومن كان عالما بأركان البلاغة وفنونها من جمع المعاني الكثيرة في الالفاظ القليلة مع رقتها وعذوبتها والبسط
مع مجانبة الحشو وضروب التأكيد مع تعري الكلام عما يخل ووصف الاحوال والتشبيه وضروب الامثال والاستعارات
وحسن مطالع الكلام ومقاطعه ومفاصله والحذف والاضمار والتقديم والتأخير مع سلاسة الكلام وعذوبة الفاظه
ورقتها وتقريبها من المستغشى الشاذ النادر الى غير ذلك من انواع البلاغات علم ان القرآن عند تصفحه والنظر في
المتردد لالفاظه مشتمل على جملتها وحاو جميعها لم يغادر منها شيئا وان افصح فصحاء العرب والبلغ البلغاء من
اهل الادب من ارباب النظم والنثر والخطب غايته الاستيفاء نوع واحد من انواع البلاغة على وجه لو انه غيره في كلامه
لما واتاه وكان فيه مقصرا وانه لا يجتمع لاحد من البلغاء في كلام من انواع البلاغة ما اجتمع في القرآن فيما اكثر معناه في

لفظه بجزالة الالفاظ ورقتها وتعاليها عن الركاكة المستغث قوله تعالى يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على
بعض في الاكل حيث دل على وحدانيته وعظمته وصمدانيته وان ذلك كله ليس الا بمشيته وارادته وانه مقدور بقدرته
وان لم يكن كذلك بالماء والتراب والفاعل له الطبيعة لما وقع الاختلاف مع ما كثر من معانيه مع قلة لفظه قوله تعالى خذ العفو
وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فانه مع قلة الفاظه ووجازتها قد دل على العفو عن المذنبين وصلة القاطعين
والمانعين وصلة الارحام وغض الطرف عن الاعراض عن الجاهلين ومن هذا القبيل قوله تعالى فمنهم من ارسلنا عليه
حاصبا ومنهم من اخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الارض ومنهم من اغرقنا فانه مع عذوبة الفاظه قد اشتمل
على ما آل اليه قصص الاولين وسير الماضين ومن ذلك قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال الى قوله تعالى
وقيل بعدا للقوم الظالمين فانه مع جزالة الفاظه وبهجتها وزيادة رونقها قد دل على هلاك الظالمين
حلول العذاب ومحنته وما كان من اهل الكفر في حالهم وما الهم وما كان من المحيين والمؤمنين في انجاء الامم
الى غير ذلك ومن ذلك قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت فانه ايضا مع قلة الفاظها وحسنها قد اشتملت على ذكر الدنيا
والعقبى والتحذير والموت والترغيب بالثواب والتحذير بالعقاب ووصف الدنيا بالغرور الى غير ذلك ومن نظر
في مجمله ومفصله ومتشابهه فانه يجده على ذلك النحو العجاب ويتحقق بما امكنه من ادراك اعجازه لذوي الالباب
ويعلم انه المع واحسن ما نطقت به بلغاء العرب ومن دونه الانباء ولو نسبه الى الكلام الرباني وجد النسبة
بينهما على نحو ما بين اللسان العربي والعجمي الا ترى الى فصيح قول العرب في ايجاز القاتل القتل انفى للقتل والى قوله تعالى
ولكم في القصاص حيوة وما بينهما من الفرق في تحرير البلاغة والتفاوت في الحروف الدالة على المعنى ومن كان
اشد تدبرا ومعرفة بمذاهب العرب في اللغات وانواع البلاغات كان اشد معرفة ببلاغة القران واعجازه كما ان
من كانت معرفته بعلم الطبيعة في زمن ابرهيم وعلم السحر في زمن موسى والطب في زمن عيسى اشد كانت معرفته
باعجاز ما جاء به ابرهيم وموسى وعيسى اكثر واقوى ومنهم من قال وجه اعجاز القران ما اشتمل عليه من الاخبار عما
تحقق بعد ما اخبر به من الامور الغيبية كما في قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران
لا ياتون بمثله وكان كما اخبر وقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
اخبر عن امر واقع وهو غلبة الفرس الروم في ادنى ارض العرب وهو منقطع الشام وعن امر متوقع ووقع على وفق ما اخبر
وهو غلبة الروم الفرس في بضع سنين وهو ما بين الثلث الى التسع الى غير ذلك من الايات الدالة على ما اخبر به ووقع
على وفق ما اخبر به ومنها الاخبار عن قصص الماضين وسير الاولين على نحو ما ورد في الكتب السالفة والتواريخ
الماضية مع ما عرف من حال النبي عليه من الامية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسة وعدم معاشرة اهل الكتاب
وارباب العلم وذلك كله من المعجزات الخارقة للعادة على ما لا يخفى وليس المعجز هو نفس الاخبار عن الغيب ولا نفس وقوع المخبر
به اذا كان من الامور العادية كما ذكرناه من الاشتمال المعجز في ذلك على العلم بالغيب الذي دل عليه وقوع المخبر عنه ومنهم من
قال وجه الاعجاز في القران انما هو عدم اختلافه وتناقضه مع طوله وامتداده متمسكين في ذلك قوله تعالى ولو كان من

بيان معجزات النبي صلى الله عليه وآله غير القرآن

عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني
ومنهم من قال وجه الاعجاز فيه انما هو قدمه ومنهم من قال وجه الاعجاز كونه دالا على الكلام القديم ومنهم من قال
وجه الاعجاز انما هو مجموع الوصفين وهما النظم الغريب والبلاغة وهذا هو اختيار القاضي ابي بكر وذهب الكرخي
كالاستاذ ابي اسحق والنظام وبعض الشيعة وغيرهم الى ان العرب كانت قادرة على مثل كلام القرآن قبل البعثة وانه
لا اعجاز في القران وانما المعجز صرف بلغاء العرب عن معارضته اما بصرف دواعيهم كما قاله النظام والاستاذ ابو اسحق
واما بسلبهم العلوم التي لا بد منها في المعارضة كما قاله الشريف المرتضى من الشيعة واما ما هو المختار من ذلك
فسننبه عليه فيما بعد ومن معجزاته انشقاق القمر لما دل عليه قوله تعالى اقتربت الساعة وانشق القمر وقد
رواه ابن مسعود وغيره من الصحابة ومن ذلك كلام الجمادات والحيوانات العجماوات في زمنه وحركة الجمادات اليه
واكتفاء العدد الكثير بالطعام القليل ونبع الماء من بين اصابعه واخباره بالغيب ووقوعه على وفق ما اخبر الى غير ذلك
من المعجزات اما الكلام الجمادات فمن ذلك ما روي عن انس بن مالك رضه انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
فاخذ كفا من حصى فسبحن في يده حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر رضه فسبحن ثم في يد عمر رضه فسبحن ثم في يد
عثمان ثم في ايدينا واحدا بعد واحد فلم تسبح ومن ذلك ما روي جعفر بن محمد عن ابيه قال مرض رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فاتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فاكل النبي صلى الله عليه وآله وسلم منه فسبح العنب والرمان ومن
ذلك ما روي عنه رضه انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة فصبحهم رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل عليهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بملاءته وقال
هذا عمي وصنو ابي وهؤلاء اهل بيتي فاسترهم من النار كستري اياهم فامنت اسكفة الباب وحيطان البيت وقالت امين
امين ومن ذلك ما روي ابن عمر انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا منه قال له الى اين قال الى اهلي
قال هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد على
ما تقول قال له هذه الشجرة فدعاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي في شاطئ الوادي فاقبلت تخد الارض خدا حتى
قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي ومن ذلك ما اشتهر من كلام الذراع المسموم وغيرها
واما كلام الحيوانات العجماوات فمن ذلك ما روي عن ابي سعيد الخدري انه قال كان راع يرعى اغناما له بالحرة فعرض ذئب الى
شاة فاخذها واستنقذها فقال الراعي من الذئب والشاة واسرع بها فاقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي اما تتقي الله تحول
بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب مقع يكلمني بكلام الانس فقال له الذئب الا احدثك باعجب من ذلك
هذا رسول الله يحدث الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة واتى بها الى المدينة واتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فاخبره بالخبر فقال عليه السلم صدق الا ان من اقتراب الساعة كلام السباع ومن ذلك ما روي عبد الله بن عمر انه قال كنا
جلوسا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اذ جاء اعرابي على ناقة حمراء فاناخ بباب المسجد ودخل وسلم على النبي صلى الله عليه وسلم
وقعد فقالوا يا رسول الله الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال اثم بينة فقالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من

الاعرابي ان قلت عليه اليمين لم تقم فردوه الى فطرق الاعرابي فقال له النبي قم يا مرقص الاحاد الحجل فقال له
الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله ان هذا ما سرقني وما ملكني احد سواه فقال له النبي
بالذي انطقها بعد ما قلت الذي قلت قال قلت اللهم انك لست برب استحدثناك ولا معك اله اعانك على خلقنا
وشاركك في ربوبيتك [illegible] صل على محمد وان تبرئني [illegible] ومن ذلك ما قال [illegible] عليه
الخير اصابه من سهمه حمارا اسود قال فكلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحمار وقال له ما اسمك فاجابه الحمار وقال
يزيد بن شهاب اخرج الله تعالى من نسل جدي ستين حمارا كلهم لم يركبهم الا نبي ولم يبق من نسل جدي غيري ولا من
الانبياء غيرك كنت اتوقعك وكان يركبني قبلك يهودي وكنت اعثر به عمدا وكان يجيع بطني ويضرب ظهري فكان
النبي عليه السلام يركبه فاذا نزل عنه بعثه الى باب دار الرجل فياتي الباب فيقرعه براسه فاذا خرج اليه صاحب الدار اومأ
اليه ان اجب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله جاء الحمار الى بئر فتردى فيها جزعا على
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن ذلك ما روت ام سلمة ان النبي عليه السلام كان يمشي في الصحراء فنادته يا رسول الله
مرتين فالتفت فاذا هو بظبية موثقة مع اعرابي نائم فقالت له ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا
الاعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال انفعلين قالت نعم [illegible]
عذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت خشفيها ثم رجعت فاوثقها رسول الله صلى الله عليه وآله
فانتبه الاعرابي من نومه فقال يا رسول الله الك حاجة فقال نعم تطلق هذه فاطلقها فخرجت تعدو في الصحراء وهي تقول
اشهد ان لا اله الا الله وانك محمد رسول الله ومما من كلام الجمادات اليه قصة شجرة الوادي على ما سبق ومن ذلك
ما روي عن ابن عباس انه قال جاء اعرابي الى النبي صلعم فقال بم اعرف انك رسول الله فقال ارايت ان دعوت هذا
العذق من هذه النخلة اتشهد اني رسول الله فقال نعم قال فدعا العذق فجعل العذق ينزل من النخلة حتى سقط في الارض وجعل
حتى اتى النبي صلعم ثم قال له ارجع فرجع حتى عاد الى مكانه فقال الاعرابي اشهد انك رسول الله ومن ذلك ما اشتهر من حنين الجذع
الباب اليه واما اكثار الجمع الكثير من قليل الطعام فمن ذلك ما روي ان ام سليم كانت قد هيأت لرسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم اقراصا من شعير وعليها قليل من السمن وانها ارسلت ابا طلحة وقالت له ادع رسول الله ولا تدع معه احدا فلما اتى
وهو في جمع من الصحابة قال النبي صلعم لعلك ارسلتك ام سليم فقال نعم فقال رسول الله للقوم انطلقوا بنا فانطلقوا معه وهم
ثمانون رجلا فلم يزالوا ياكلون من ذلك عشرة بعد عشرة حتى تحولوا شبعا الى تمام الثمانين وروي انه بقي كما كان
واحدا ومن هذا الباب ما روت عائشة ان سائلا سال النبي عليه السلام فقال لعائشة اعندك شيء فقالت فلقة لقمة
فوضع يده عليها صلى الله عليه وآله وسلم وقال للسائل كل فاكل منها حتى شبع وبقيت اللقمة بحالها واما نبع الماء من بين اصابعه
فيدل عليها ما روى انس بن مالك انه قال اتي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقدح من زجاج وفيه ماء قليل وهي
تسع فوضع يده فيه فلم ادخل فادخل اصابعه الاربع ولم يستطع ادخال ابهامه وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس
فقد رايت الماء وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا منه وقد روي ان عدد الواردين كان ما بين

السبعين

السبعين الى الثمانين واما الاخبار بالغيب فمن ذلك ما روي عن زيد بن ارقم انه قال بعثني رسول الله صلى الله عليه
وآله وقال انطلق حتى تأتي ابا بكر فانك تجده في داره محتبيا فقل له ان النبي عليه السلام يقرئك السلام ويقول
لك ابشر بالجنة ثم انطلق حتى تأتي الثنية فتلقى عمر راكبا على حمار فقل له ان النبي عليه السلام يقرئك السلام ويقول
لك ابشر بالجنة ثم انطلق حتى تأتي عثمان على العقبة في السوق يبيع ويشتري فقل له ان النبي عليه السلام يقرئك
السلام ويقول لك ابشر بالجنة بعد بلاء شديد قال زيد فاتيتهم فوجدتهم كما وصفهم رسول الله صلى الله عليه وآله
ومن ذلك ما روت عائشة انها قالت اقبلت فاطمة عليها السلام تمشي كان مشيتها مشية رسول الله صلعم فقال
لها رسول الله مرحبا يا بنتي فاجلسها عن يمينه واسر اليها حديثا فبكت ثم اسر اليها حديثا فضحكت فسالتها عن
ذلك فقالت ما كنت لافشي سر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قالت فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
راجعتها في ذلك فقالت قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اولا ان جبريل كان يعارضني القرآن في كل سنة مرة
وانه عارضني العام مرتين ولا اراني الا وقد حضر اجلي وانك اول اهل بيتي لحوقا بي فبكيت فقال الا ترضين ان تكوني
سيدة نساء هذه الامة او نساء الامة فضحكت ومن ذلك اخباره صلى الله عليه وآله وسلم ان زينب اول من يموت من
ازواجه وكان كالخبر ومن ذلك اخباره عن خلافة خلفائه الراشدين بقوله الخلافة بعدي ثلثون ثم تصير ملكا عضوضا وعن قتل
الحسن والحسين وهدم الكعبة وعود الامر الى بني العباس ومن تتابع الفتن والاهواء الى مملكة الاكاسرة الى غير ذلك
مما ثبت واشتهر بالاخبار الصادقة عن الثقات ووقع المخبر به على وفق خبره ومن بحث عن هذا الجنس وجد كثيرا
لا يحصى الدعوى الثالثة انه تحدى وذلك انه تحدى بالقرآن وتعجيز الخلائق عن الاتيان بمثله بقوله تعالى قل لئن
اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقوله تعالى
فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله الى غير ذلك من
الآيات الدالة على تعجيز الخلق واظهار امتناع المعارضة عليهم وان ذلك مما شاع وذاع واشتهر اشتهارا لم يتعذر معه
الانكار كتعذر انكار ما علم وجوده بالتواتر كمكة وبغداد الدعوى الرابعة انه لم يوجد المعارض مع انه تحدى عليهم
بالقرآن وان العرب العرباء مع شدة باسها وعظم رتبتها ومنعتهم ان يدخلوا في حكم حاكم ونبوتهم عن قبول رسم راسم
من ايجاب القبول والاذعان بالدخول في احكامه ورسمه صلى الله عليه وآله وسلم ومنهم من ابى الا الحرب والقتال والنزال
فاستمر لهم الفحص [illegible] واحدة بالقهر مع نبوته ولو ان ذلك مع علمهم سبيل الى معارضته او ابداء سورة في مقابلته
مع انهم اهل اللسان وفصحاء الزمان لعدلوا الى القول في ذلك بما يجدون اليه سبيلا ولم يذهبوا اقرب الطرق الى الخلاص واسهلها
في رد عدوهم واذ لم [illegible] من الذل في طاعته والمصابرة اللازمة لهم بمخالفته من قتل الانفس ونهب الاموال و
استرقاق الاولاد الى غير ذلك وحيث استلزموا ما ذكرناه من المصابرة بالمخالفة دل على عجزهم قطعا نظرا الى العادة واذا
ثبتت هذه القواعد واستقرت هذه المقدمات لزم منه ان يكون محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسولا واعلم ان كل ما يتجه
من الشبه على جواز البعثة عقلا فهو متجه هنا او يختص بما نحن فيه ههنا شبه الشبهة الاولى لا نسلم ان محمدا كان موجودا

بالعنف

وابتداء في الرسالة فتقول لكم ذلك معلوم بالخبر المتواتر قلنا ماذكرتموه قضية تصديقية لمن تصور بها التواتر فلا بد
من تصوره وهو غير متصور لانه لا يخلو اما ان يكون مضبوطا بعدد خاص معين او بما يحصل العلم عنده او بشئ
آخر الاول ممتنع فانه ما من عدد معين يفرض الا ويجوز ان لا يحصل العلم بخبرهم وعند ذلك فاما ان يكون ذلك
تواترا او لا يكون تواترا فان كان الاول فقد بطل القول بان التواتر يفيد العلم وان كان الثاني فقد بطل ضبط التواتر
وان كان الثاني وهو ان يكون التواتر مضبوطا بحصول العلم به فهو دور من حيث انا لا نعلم حصول العلم بالتواتر الا
بعد تصور التواتر ولا نتصور التواتر الا بحصول العلم به وهو غير لازم عليه خبر الواحد اذا احتفت به القرائن فانه
مفيد للعلم عندكم وليس بتواتر وان كان الثالث فلا بد من تصويره والا لا يمكن الحكم عليه سلمنا ان المفهوم من التواتر متصور
ولكن لا نسلم لزوم حصول العلم به كما ذهب اليه السمنية لانه لو حصل العلم به فاما ان يكون حاصلا بخبر كل واحد من الاحاد
او بخبر بعضهم او بالمجموع لا جائز ان يقع بالاول لوجهين الاول انه معلوم البطلان الثاني ان العلم الحاصل بخبر
كل واحد اما ان يكون هو بعينه ما يحصل بخبر الآخر او غيره لا جائز ان يكون غيره والا لزم تعدد العلم بشئ واحد بالنسبة
الى شخص واحد وهو ممتنع فان العاقل اذا علم شيئا فانه لا يجد من نفسه تعدد علمه به وان كان عينه فاما ان يكون الخبران
متعاقبة او معا فان كان الاول فالعلم يكون حاصلا بالاول دون الثاني والثالث لان تحصيل الحاصل محال ويلزم
من ذلك حصول ما يفيد العلم مع عدم افادته له ولو جاز ذلك لجاز وجود خبر الاول والمجموع من غير ان يكون العلم
لازما له وان كانت اخبارهم واقعة معا فاما ان يكون خبر كل واحد مستقلا بتحصيل العلم او لا يكون مستقلا به
لا جائز ان يقع بالثاني لانه خلاف الفرض وان كان الاول فيلزم منه ان لا يكون واحد منها مستقلا لما سبق تقريره
غير مرة ولا جائز ان يقع بحصول العلم بالبعض من البعض لان ذلك البعض اما واحد او جماعة فان كان واحدا فهو
مع ما سبق ولانه ليس البعض بذلك اولى من البعض وان كانوا جماعة فالكلام فيهم كالكلام في الجماعة الاولى وهو
ممتنع وان كان العلم حاصلا بالمجموع دون الاحاد فاما ان يقع انه يحصل للجمع حالة زائدة على ما كان للاحاد او
فان كان الاول لزم ان يكون حكم الجمع حكم الاحاد ضرورة عدم الافتراق والعلم غير لازم لاخبار الاحاد فكذلك
في الجمع وان كان الثاني فالحالة الزائدة لما انضم البعض الى البعض او غيرها الاول مم والثاني مم ولكن لا نعلم انه اذا كان
خبر كل واحد على الانفراد يحتمل الكذب فانه لا يكون موجبا للعلم اذا انضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل الكذب يمتنع
سلمنا ان حكم الجملة مخالف لحكم الاحاد ولكن حصول العلم بخبر اهل التواتر انما يتصور بعد تمام الخبر وعند تمام الخبر
المفيد للعلم هو جملة الحروف التي منها يكون الخبر او احادها الاول مم اذ المفيد للشئ يجب ان يكون موجودا حالة وجود
معلوله وجملة الحروف غير متصورة الاجتماع في الوجود على ما لا يخفى والثاني ايضا معلوم بطلانه فان قيل
ما المانع ان يكون المؤثر هو الحرف الاخير مشروطا بتقدم باقي الحروف قلنا شرط تأثير الحرف الاخير في تحصيل العلم اما
ان يكون هو عدم باقي الحروف مطلقا او عدمها بعد وجودها فان كان الاول لزم حصول العلم عند عدم وجود تلك
الحروف اذ لم توجد تلك الحروف اصلا لانها معدومة وهو مم وان كان الثاني فوجود باقي الحروف داخل في الشرط

بل

۲۷۹

لابد وان يكون مع المشروط ولا وجود لباقي الحروف مع وجود الحرف الاخير فلا يكون وجودها شرطا سلمنا عدم اشتراط
مقارنة الشرط للمشروط غير ان افادة الخبر العلم صفة حقيقية والخبر غير مفيد للعلم لذاته والا لكان مفيدا له مع
قطع النظر عن المواضعة على جعله خبرا ودليلا وهو محال وان افاد فانما يفيد بالوضع والوضع فلا يفيد الامور الحقيقية
سلمنا امكان حصول العلم بخبر التواتر ولكن متى اذا امكن وقوع الغلط فيما اخبر عنه او اذا لم يكن الاول مم فانه يستحيل القطع
في موضع امكان الغلط والثاني مم ولكن لا نم امتناع الغلط فيما اخبروا به وبيانه ان شرط التواتر عند القائل به ان يكون
المخبر عنه محسوسا والغلط غير ممتنع في المحسوسات ودليله العقل والنقل اما العقل فمن وجهين الاول ما سبق
في العلوم الثاني انه من الممكن ان يكون ما اخبر عنه ليس هو هو بل هو شبيه بغيره والتشبيه ممكن في نفسه لا سيما
في زمان خرق العوائد على اصلكم واما النقل فقوله تعالى ولكن شبه لهم سلمنا امتناع الغلط في المحسوس ولكن متى يفيد خبر التواتر
العلم اذا كان المخبرون قد حملوا على ذلك بالسيف او اذا لم يكن الاول مم فان الخبر مع الحمل بالسيف عليه لا يكون مفيدا للظن
فضلا عن العلم والثاني مسلم غير ان مثل هذا الشرط غير معلوم التحقق فلا يكون الخبر مفيدا للعلم سلمنا امتناع حملهم عليه
بالسيف ولكن متى يفيد العلم اذا كان عدد المخبرين لا يحويهم بلد ولا يحصرهم عدد او اذا لم يكن كذلك الاول مم لاستحالة تواطؤهم
على الكذب عادة والثاني مم لان كل عدد محصور فالتواطؤ فيهم على الكذب غير ممتنع ومثل هذا الشرط غير معلوم في كل ما
يدعى كونه متواترا فلا يكون مفيدا للعلم سلمنا انه لا اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا اختلفت انسابهم واوطانهم واديانهم
او اذا لم يكن الاول مم لان مثل هؤلاء مما تحيل العادة تواطؤهم على الكذب بخلاف ما اذا لم يكن كذلك ومثل هذا الشرط ايضا
مما لا يعلم في كل ما يدعى فيه التواتر سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا كانوا اولياء مؤمنين او اذا لم يكونوا
كذلك الاول مم والثاني مم فانهم اذا كانوا مؤمنين فالعادة ايضا تحيل على جميعهم التواطؤ على الكذب بخلاف الفسقة وهذا
الشرط ايضا غير معلوم فيما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يفيد العلم اذا كان فيهم الامام المعصوم كما ذهب اليه
الشيعة او اذا لم يكن الاول مم لاستحالة الكذب على المعصوم واذا كان خبرهم موافقا لخبر المعصوم فالخبر الموافق للصادق
يكون صادقا والثاني مم اذ لا يمتنع تواطؤ الفسقة اذا لم يكن فيهم المعصوم على الكذب وهذا الشرط ايضا غير معلوم في كل
ما ادعي تواتره سلمنا عدم اشتراط ذلك ولكن متى يكون مفيدا للعلم اذا استوى طرفاه وواسطته في الصفات الموجبة
للعلم او اذا لم يكن كذلك الاول مسلم والثاني مم وذلك انه اذا لم يكن الشروط المعتبرة في افادة العلم متحققة في رواة بعض
الاعصار مع ان خبرهم مستقل بنفسه لم يكن العلم حاصلا به ومثل هذه الشروط غير معلومة فيما ادعي تواتره فلئن
قلتم اذا خلا الخبر من التواتر الدال على وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم وعلى دعواه الرسالة شرط من الشروط المانعة من التواطؤ
على الكذب في بعض الاعصار لا استحال مع كثرة الخصوم وشدة دواعيهم الى ابطال رسالته ان لا يشيع ولا يتحدث
مع كونه من الامور العظيمة والقضايا العجيبة فنقول وان كان ذلك من الامور العظيمة فلا يلزم ان يكون متواترا فان كون
البسملة اية من كل سورة وكون اقامة الصلوة مثنى من الامور العظيمة ولم يتواتر الخبر وايضا فان كثيرا من معجزات النبي
عظيمة ولم يتواتر سلمنا لزوم تواتر ذلك لكن اذا وجد المانع منه او اذا لم يوجد الاول مم والثاني مم فلم قلتم بعدم وجود

المانع وان سلمنا عدم المانع ولكن ما ذكرتموه منتقض باخبار النصارى عن صلب المسيح واخبار هم ... الاخاد
اليهود عن موسى بتكذيب كل ناسخ لشريعته واخبار الشيعة عن النص على امامة علي ع مع كثرة الناقلين لذلك ... منا
هذا كثرة لا يتصور معها التواطؤ على الكذب ومع ذلك فانكم لا تقبلون اخبارهم وقلتم ان اخبارهم لا يفيد العلم
وذلك لانه اما ان يكون الاختلال شرط فيها او انه لم يحصل فيها شرط فان كان الاول فما المانع ان يكون ما تدعونه من
التواتر كذلك وان كان الثاني فقد بطل القول بافادة التواتر العلم سلمنا افادته الاشخاص ولكن لا نسلم انه يقولون بان التواتر يفيد
العلم الضروري او النظري فان كان الاول فهو ممنوع لانا لما خالفناكم فيه وان كان الثاني كما ذهب اليه الكعبي من المعتزلة فهو ممنوع
لان العلم النظري لا يعلمه من ليس من اهل النظر كالصبيان والعوام من ترك النظر وهو معلوم عندكم ولان كل نظري فالناظر يجد
من نفسه انه شاك فيه قبل حصوله وانه طالب له وعاقل ما لا يجد من نفسه انه طالب لحصول العلم بمكة وبغداد ودون باطل
القسمان فقد بطل القول بافادته للعلم سلمنا افادة التواتر للعلم ولكن كل تواتر او التواتر المختص بالقران الاول ... الثاني
م وهذا فانه قد يحصل العلم ببعض المعجزات التواتر لبعض الناس ولا يحصل الا العلم بجزئيتهم بغير ذلك المخبر وليس الا التفات
في القران فلم قلتم بوجود مثل هذه القران سلمنا التساوي في القران ولكن لا يلزم من حصول العلم لبعض الناس حصول
العلم بغير ما ذا الناس مشغولون ... في الاطلاع على القران لحالة والمغالبة ولهذا فانه قد يحصل
العلم بخبر التواتر ببعض المعجزات لبعض الناس ولا يحصل العلم بالنسبة الى النوع تساويهم في السماع واتحاد المخبر و
ليس ذلك الا لتفاوتهم في القرائن والاحاطة والاطلاع عليها سلمنا الروم حصول العلم مطلقا ولكن بالنسبة الى
السامع لا بالنسبة الى غير السامع وعند ذلك فلا يلزم من كون ما ذكرتموه مفيدا للعلم لكم ان يكون مفيدا لغيركم
لجواز ان لا يكون قد سمعه سلمنا انه كان موجودا وانه ادعى الرسالة ولكن لا نسلم ظهور المعجزات على يديه وقولكم ذلك معلوم
بالتواتر لا نسلم وجود التواتر في احاد ما يقع ويدل عليه خمسة اوجه ا ان حفاظ القران في زمن النبي ع المحصورون من
سواهم لم يبلغوا عدد التواتر فانهم لم يزيدوا على ستة او سبعة على ما نقله الرواة ب ان عثمان رضي الله عنه عند جمع القران
كان يتلقى احاد الايات من احاد الناس وما كان يتوقف في كتابتها على نقلها اليه متواترة ج ان من جمع القران من الصحابة
اختلفت مصاحفهم ولم يتفق كمصحف ابن مسعود وابي بن كعب وزيد بن ثابت وعثمان وانكر كل واحد مصحف الاخر حتى
ان عثمان احرق مصحف ابن مسعود وقال ابن مسعود لو ملكت كما ملكوا لصنعت بمصحفهم كما صنعوا بمصحفي ولو كان
انه متواترا لما كان كذلك د هو ان اختلافهم في التسمية هل انها من القران في اول كل سورة ظاهر مشهور وذلك
يدل على عدم تواترها ه ما اشتهر من انكار ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القران مع ديانته وانفاق الصحابة
على تعظيمه وعلو رتبته وبقي على ذلك مستمرا الى زمن عثمان ولم يبد عليه احد من الصحابة ولا كفره ولو كانت متواترة
لبدعوه وكفروه واذا لم يكن الفاتحة والمعوذتان من القران مع شهرتهما فما ظنك بما سواها سلمنا ان القران واحاد
منقول عنه بالتواتر ولكن يحتمل انه كان يحفظه من غيره وسمعه منه ولم يظهره عليه احد بما سواه ومع هذا الاحتمال
فلا يكون ظهوره على يده دالا على صدقه سلمنا ان الهيئة الاجتماعية لم توجد من غيره ولكن لا نسلم ان احاد الايات في

الكلمات التي منها التي لم يصدق لا هو فيجوز ان يكون مع طول مدته قد تتبعها من كتب المتقدمين في اساطير
الاولين وما كان يسمعه من البلغاء والفصحاء في زمنه من الالفاظ الرائقة والكلمات الجزلة وركب بعضها
الى بعض ولهذا فانه لما املا قوله تعالى فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما
ثم انشأناه خلقا اخر قال الكاتب فتبارك الله احسن الخالقين فقال له النبي ع اكتب فهكذا انزل فارتد هذا
الكاتب وقال لو كان لا يخطر له هذا الاحتمال سلمنا انه لو نظهر القران ولا احاد اياته الامة على الفضل بعد الله
وسلم ولكن لا نسلم امكان الاستدلال به على صدقه وذلك لان القران قد يطلق بمعنى المقروء وقد يطلق بمعنى القراءة
فان كان المقروء وهو المعجز فهو عندكم صفة قديمة قائمة بذات الرب تعالى والصفة القديمة يستحيل ان يكون معجزة
اذ لا اختصاص لها بحادث دون حادث ولا يكون نازلا منزلة التصديق لمدعي الرسالة وان كان
المعجز هو القراءة التي هي فعله وكسبه فلا يكون معجزة فانها لا يكون من حيث هي فعله نازلة منزلة التصديق سلمنا
امكان الاستدلال على صدقه ولكن اذا كان خارقا للعادة ولا نسلم ان القران خارق للعادة ولا هو في نفسه معجز
اما ما ذكرتموه من وجه الاعجاز فانتم مختلفون على ما سبق والاختلاف في وجه اعجازه يدل على الخلاف وجه
اعجازه والمعجز يجب ان يكون وجه اعجازه ظاهرا بالنسبة الى كل من يستدل به عليه بحيث لا يخفى فيه ... شك
كيف وانه مما يتعذر الاعجاز فيه بكل وجه من الوجوه المذكورة اما القول بان وجه الاعجاز فيه النظم المخصوص والوزن
المخالف لاوزان العرب فهو ممتنع لوجهين الاول انا لا نسلم مخالفته وزن لسائر اوزان العرب فان كثيرا منه على وزن
ابيات العرب فمنها قوله تعالى ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه ومنها قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ... الى
ومنها قوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب ومنها قوله تعالى ولقد اتيناكم ... شيئا
... وهذه كلها موزونة من غير تغيير ومنها قوله تعالى ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم
مؤمنين او هو موزون بشرط الاشباع في كسرة الميم في قوله ويخزهم ومنها قوله تعالى ارايت الذي يكذب بالدين
فذلك الذي يدع اليتيم فانه اذا حذف منه اللام من فذلك كان موزونا الى غير ذلك من الايات التي لو تتبعها المتتبع
ولا سيما اذا اعتبر ادنى تغيير بحذف او اشباع لوجدوا من ذلك شيئا كثيرا الثاني وان سلمنا المخالفة وزنه لسائر الاوزان
لكن يمتنع ان يكون ذلك بمجرده معجزا والا لكان ما اتى به مسيلمة وغيره كما ليس بمعجز اذ هو على وزن او وزن لا يكون وزن
القران معجزا واما القول بان وجه الاعجاز في القران مجرد ما فيه من البلاغة فباطل من خمسة اوجه الاول انا اذا نظرنا
الى ابلغ خطب الخطباء واجزل قصائد الشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص وقابلنا سورة القران كان
الامر في التفاوت ملتبسا على البلغاء وربما كان الراجح في نظر معارضيها والمعجز لا بد وان يكون التفاوت بينه وبين
غيره قد انتهى الى حد ينتفي معه الشك والريبة في التشابه بغيره الثاني هو ان كلام القران غير خارج عن كلام العرب وما
من احد من بلغاء العرب الا وقد كان عالما بمفردات الكلمات وعالما بجهة تركيبها وكان مقدورا له الاتيان بالكلمة و
الكلمات والاية والايات ومن كان قادرا على ذلك كان قادرا على الكل الثالث ان الصحابة اختلفوا في بعض السور والايات حتى اثبتها

من القرآن ولو كانت بلاغتها بالنسبة الى غيرها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوها ولم يختلفوا فيها الرابع انّ
الصحابة عند جمع القرآن كان اذا اتى الواحد منهم منه بآية او آيتين ولم يكن مشهودا بالعدالة لا يضعونها في
المصحف الا ببينة ولو كانت بلاغتها منتهية الى حد الاعجاز لعرفوها بذلك ولم يعتبروا في وضعها في المصحف
عدالة الراوي لها الخامس انه وان تميز بنوع بلاغة على من في عصره غير ان ذلك مما لا يدل على الاعجاز والدلالة
على صدق مدعي النبوة اذ التفاوت بحسب ذلك فيما بين الناس واقع لا محالة وليس لاحد توقف عند ادنى من
فصيح الى اعلى غيره افصح منه ولا يمتنع ان ينتهي البلاغة والفصاحة في كل عصر الى فصيح لا افصح منه في زمانه
وذلك غير موجب للاعجاز ولا للدلالة على صدق مدعي الرسالة بحال اذ يكون ذلك الشخص هو الذي انتهت الفصاحة
اليه في زمانه بحيث يكون لا افصح منه في ذلك العصر واما القول بان وجه اعجاز القرآن ما اشتمل عليه من اخبار
الغيب فهو باطل من اربعة اوجه الاول انه لا يمتنع جواز الاصابة في المرة والمرتين وان كان ذلك ليس خارقا للعادة و
الحد الذي يصير الاخبار عن الغيب في الكرات المتعددة غير مضبوط ولو سلم ان يكون مضبوطا فلا يمتنع ان يكون ما اشتمل
عليه القرآن من الاخبار الغيبية غير معجز الثاني انه يلزم منه ان يكون اخبار المنجمين والكهنة عن الامور الغيبية
مع كثرة اصاباتهم معجزة الثالث انه يلزم منه ان يكون التوراة والانجيل من المعجزات لاشتمالهما على اخبار الاولين و
سير الماضين كما في كتابكم ولم يقولوا به الرابع انه اذا كان الاعجاز ليس الا في الاخبار عن الغيب فيلزم ان لا يكون ما خلا عن
ذلك من سور القرآن معجزا واما القول بان وجه الاعجاز في القرآن انما هو عدم تناقضه وعدم اختلافه مع طوله وامتداده
فباطل من وجهين الاول لا نسلم عدم التناقض والاختلاف فيه اما بيان التناقض فقوله تعالى وما علمناه الشعر وما
ينبغي له والقرآن يشتمل على الشعر على ما تقدم وايضا قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فالآية دالة على نفي الاختلاف فيه والاختلاف فيه واقع كما يأتي فيكون تناقضا وايضا قوله تعالى ما فرطنا
في الكتاب من شيء وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ومن المعلوم انه لا يشتمل على كثير من العلوم
الاصولية والرياضية والطبية والطبيعية واكثر المسائل الفروعية وايضا قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس
والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا دل على عظم شأنه وعلو رتبته
عن سمات النقص وهو غير خال عن النقص اذ هو مشتمل على اللحن والتكرار المستغنى عنه والتعريض لا للايضاح والانحراف عن الاعتدال
اما اللحن فقوله تعالى ان هذان لساحران مع ان من حقه ان يكون منصوبا ولهذا قال عثمان لما عرض عليه المصحف
ان فيه لحنا وان العرب ستقيمه بالسنتها واما التكرار فمن جهة اللفظ والمعنى اما من جهة اللفظ فكما في سورة الرحمن من
قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان واما من جهة المعنى فكما في القصص المكررة في السور المختلفة كقصة موسى وفرعون واما
التعريض لا للايضاح والانحراف فكما في قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة وقد
فان اكثر آياته متعارضة متقابلة كل واحد منها دالة على نقيض مدلول الاخرى واما الاختلاف فقد يكون في اللفظ وقد
يكون في المعنى والاختلاف في اللفظ قد يكون بتبديل اللفظ بغيره وفي تركيبه وقد يكون بزيادة فيه ونقصان منه والكل

محقق

محقق في القرآن اما الاختلاف بتبديل اللفظ فكقوله تعالى كالصوف المنفوش بدل قوله كالعهن المنفوش
وكقوله فامضوا الى ذكر الله بدل قوله فاسعوا الى ذكر الله وكقوله تعالى فكانت كالحجارة او اشد قسوة بدل
قوله فهي كالحجارة وكقوله والسارقون والسارقات بدل قوله والسارق والسارقة واما الاختلاف في
التركيب فقوله تعالى ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل قوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وكقوله وجاءت
سكرة الحق بالموت بدل قوله وجاءت سكرة الموت بالحق واما الزيادة فكقوله تعالى النبي اولى بالمؤمنين
من انفسهم وازواجه امهاتهم وهو اب لهم وكقوله تعالى ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة انثى واما في
المعنى فكقوله تعالى ربنا باعد بين اسفارنا بكسر العين وقوله باعد بفتح العين وكقوله هل تستطيع ربك
ان ينزل علينا مائدة من السماء بالياء المفتوحة ورفع الباء من ربك فانه يخالف في المعنى اذا قرئ بالتاء
المفتوحة ونصب الباء من ربك الوجه الثاني وان سلمنا سلامته عن التناقض والاختلاف غير ان ذلك
ليس بمعجز فانه معتاد من كثير من الخطباء والشعراء مع طول كلامهم بحيث لو تتبع اهل الناس لما وجد فيه سقطة
ولا زلة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك ظهورا كليا فيما يكون على مقدار بعض السور القصار التي وقع
التحدي بها واما القول بان وجه الاعجاز فيه موافقته لقضية العقل ودقيق المعنى فهو باطل ايضا فان ذلك
غير خارق للعادة بل هو معتاد في اكثر كلام البلغاء ثم ينتقض بكلام الرسول الذي ليس بمعجز فانه يدل على دقيق
المعاني وكذلك كلام التوراة والانجيل وليس بمعجز عندكم واما القول بان وجه اعجازه قدمه فباطل ايضا لانه
ان يريد بالقرآن ما هو المسموع من الاصوات والحروف المنتظمة فليس ذلك قديما على ما سبق في مسألة الكلام وان اريد
به المعنى فقد سبق بطلانه من قبل ثم انه لو جاز ان يجعل كلام الله القديم معجزة لجاز ان يكون كل صفة من صفاته
كعلمه وقدرته وغير ذلك معجزا وهو ممتنع واما القول بان وجه الاعجاز فيه الصرفة فهو ايضا باطل من اربعة اوجه الاول
ان اجماع المسلمين قبل وجود القائلين بهذه المقالة على ان القرآن معجزة الرسول الدال على صدقه فالقول بان الاعجاز
في القرآن بل الاعجاز والصرفة يكون خرقا للاجماع المسلمين قبل وجود المخالفين وانتم لا تقولون بخلق فلم الاجماع
الامة على كون القرآن معجزا انما كان باعتبار انه بعد الاتيان بمثله وكون الصرفة معجزة باعتبار انها على خلاف
العادة فلا اشتباه في كون القرآن معجزا وكون الصرفة معجزة بالتفسير المذكور في كون الدال على صدق الرسول
الصرفة لا القرآن في قول الاتيان بكلام القرآن اما ان يكون معتادا او غير معتاد فان كان غير معتاد فهو المعجز لا نفس
الصرفة وان كان معتادا فيمتنع تسميته معجزا بل المعجز ما هو خارق للعادة وهو الصرفة عن المعتاد ولهذا لو قال النبي
اني اقوم ولا يقدر احد منكم على القيام في وقتي فان قيامه لا يكون معجزا بل هو خلاف المعتاد وهو صرفهم
عن القيام الثاني انه تحدى بالقرآن على كل العرب فلو كان الاعجاز في نفس الصرفة لكانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة
الى كل واحد ضرورة تحقق الصرفة بالنسبة اليه ولو كانت الصرفة على خلاف المعتاد بالنسبة الى كل واحد لكان الاتيان
بمثل كلام القرآن معتادا بالنسبة الى كل واحد ولو كان معتادا بالنسبة الى كل احد لما كان المعتاد كذلك ليس هو الكلام الفصيح

اذ هو غير معتاد لكل احد بل المعتاد لكل احد انما هو الكلام الركيك المنحط المستغث ولم يلزم ان يكون كلام القران كالكلام
ركيكا مستغثا وليس كذلك باتفاق اهل الادب الثالث انه لو كان الاعجاز في الصرفة فكلام القران قبل الصرفة
يكون معتادا او لا لما كانت الصرفة معجزة لانها لا تكون على خلاف العادة ولو كان مثل كلام القران معتادا قبل
الصرفة لما ثبت صدقه لامكان معارضة القران بما وجد من كلامهم مثل القران قبل الصرفة لان المتحدي لم يكن
من جنس الكلام مثل القران بعد التحدي بل الاتيان بمثله سواء كان موجودا قبل التحدي او بعده الرابع وهو
خاص بمذهب المرتضى انه لو كان الاعجاز بفقدهم العلوم التي يتوقف عليها معارضة القران مع انهم كانوا
عالمين بها قبل ذلك لعلموا ذلك من انفسهم عند الصرفة ولو علموا من انفسهم ذلك لتناطقوا فيما بينهم ولو تناطقوا
فيما بينهم لشاع وذاع وكثرت الاسماع نظرا الى ان العادة جارية بالتحدث بخوارق العادات وحيث لم يكن ذلك
دل على فساد الصرفة بهذا المعنى فان قيل انما لم يشع ذلك عنهم لانهم كانوا حريصين على ابطال الحجة وفي اشاعة
ذلك تقرير لحجته وهو الحريص الى ابطال امر لا يسعى في تقريره وتصحيحه قلنا اعترافهم بذلك العجز لما ان يكون مقرر
الحجة ويلزم ما لم يصدقه او لا يكون كذلك لاعتقادهم اسناد ذلك الى سحره كما قال تعالى حكاية عنهم ان هذا
الا سحر يؤثر فان كان الاول استحال تواطؤ الخلق العظيم مع اعتقادهم صدق الرسول على تكذيبه اذ هو خلاف
العادة وان كان الثاني فلا يكون ذلك مانعا من اشاعته والتذاكر به واما القول بان جهة الاعجاز في النظم و
البلاغة فباطل ايضا لانه يلزم بان يستلزم كون كل واحد منهما معجزا وضم ما ليس بمعجز الى ما ليس بمعجز لا يوجب الاعجاز
فيه سلمنا ذلك لا ما ذكرتموه على كون القران معجزا ولكنه معارض بما يدل على عدم اعجازه لانه لو كان معجزا
لكان معجزا لكونه خارقا للعادة ولو كان معجزا لكونه خارقا للعادة لكان ما ظهر من العلوم الرياضية كالهندسة
والحسابية وغيرها من العلوم التي لم يكن معتادة قبل ظهورها معجزات وان يكون دالة على صدق من اتى
بها عند دعواه الرسالة وان لم يقولوا به سلمنا انه معجز ولكنه لم يظهر الا على يده ولكن لا نم دلالته على صدقه لانه
من الجائز ان يكون قد حصل لغيره ذلك قبل الرسالة ودعوى النبوة ولم يظهر منه اذ لا مانع على اصلكم من خرق
الخوارق على يد من ليس بنبي وعلى تقدير جواز تقدمه على التحدي يخرج عن ان يكون دالا على صدقه من حيث المعجزة
انما تدل من جهة كونها نازلة منزلة التصديق من الله تعالى له بالقول وما يكون موجودا قبل التحدي لا يتنزل هذا
المنزلة واما ما ذكرتموه في باقي المعجزة فكلها منقولة على لسان الآحاد فلا يكون حجة في القطعيات كيف و
انها لو كانت واقعة مع كونها من خوارق العادات لاشتهرت وشاعت وذاعت على لسان التواتر على ما جرت
به العادة في نقل كل ما يخالف العادة وحيث لم يكن كذلك دل على انها لم يقع سلمنا ظهور المعجزات على يده ولكن لا نم
التحدي وما ذكرتموه من الآيات فلا نم انه قصد بها التحدي فانه يحتمل انه قصد بذلك ما جرت العادة به من
البلغاء والخطباء والشعراء من تعظيم اقوالهم وتفخيمها والتعلي والترفع بما يقولونه ويختلقونه ومع هذا الاحتمال
فقد انتفى القطع بالتحدي سلمنا انه تحدى لكنه تحدى بكل القران او ببعضه ان قلتم انه تحدى بكل القران كقوله

تعالى

تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا
فلا يجوز فيه لانه خصص التحدي باجتماع الانس والجن واتحاد بعضهم لبعض ظهيرا ولم يلزم من ذلك انه لا يتحقق
وجه التحدي والتعجيز الا بتقدير اجتماع الثقلين وتمالئهما على مجادلته للمعارضة ولم يتحقق ذلك وان قلتم انه تحدى
ببعض القران فقد وقع الاتفاق على ان الاعجاز لا يقع بما دون الآية منه وما زاد على الآية فالآيات مختلفة
فمنها ما يدل على التحدي بعشر سور ومنها ما يدل على التحدي بسورة واحدة فان قلتم ان التحدي بسورة
واحدة فاما ان يكون معينة او غير معينة القول بالتعيين غير معلوم من القران فلا من غيره بل هو ترك
لظاهر لفظ السورة كيف وانه يلزم منه ان لا يكون باقي القران معجزا ولم يقولوا به وان كانت غير معينة بل التحدي
باي سورة كانت منه حتى انه يدخل فيها سورة الكوثر فكل عاقل يعلم بطلانه ضرورة بان سورة الكوثر لم يتبلغ مبلغا
يتعرض فيه عجز بلغاء العرب عن الاتيان بمثلها وعلى هذا التفصيل يكون الكلام في العشر السور سلمنا انه تحدى
كل القران على الانس خاصة فيرانا لا نم بلوغ خبر التحدي في زمانه ووقت تحديه الى كل الناس فانا نعلم انه من كان
في اطراف الارض لم يسمع به في زمانه فضلا عن تحديه بالقران وعلى هذا التقدير لا يدل ذلك على صدقه لتقدير عجز
المستمعين عن المعارضة لانهم بعض الناس وعجز بعض الناس لا يدل على صدقه والا كان كل من تفرد بصنعة عجز
عنها بعض الناس وادعى معه ذلك النبوة ان يكون صادقا في دعواه وهو محال سلمنا بلوغ التحدي الى كل الناس ولكن
لا نم ان المعارضة لم يقع فلئن قلتم لو وجدت المعارضة لظهرت وانتشرت لانها من الامور العظيمة والعادة تحيل
ان لا ينقل قلنا لا نم انها ما ظهرت وبيانه ما اشتهر وشاع وذاع مما عارض به مسيلمة والاسود العنسي وما عارضه به
العرب من القصائد السبع وما عارض به ابن المقفع المعري وغيرهم فلئن قلتم ان ذلك لا يقع معارضا للقران لركاكته
بالنسبة الى بلاغة القران فهي دعوى معارضة بنقيضها من الخصوم سلمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا نم ان كل ما كان
من الامور العظيمة لا بد وان يشتهر ودليله سائر معجزات النبي صلى الله عليه وآله وكذلك كون التسمية آية من القران في اول
كل سورة وكذلك التثنية في اقامة الصلوة عندكم من الامور العظيمة ولم يشتهر بحيث نقلت تواترا بل المنع من ذلك [illegible]
وكم من نبي لم يعرف ولم يشتهر سلمنا ان كل ما كان من الامور العظيمة لا بد وان يشتهر ولكن اذا وجد المانع او اذا لم يوجد
الاول مم والثاني مسلم وبيان احتمال وجود المانع انه من الجائز ان يكون المعارض قد اخفى ما عارض به اما لانه
لا يقدر على تحصيله بغير هذا الطريق او لخوفه من اتباع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واصحابه الذين اشتغلوا بطلب
الرياسة والملك والاغراض الدنيوية وان اصحابه توافقوا على كتم المعارضة وسترها واعدامها لاستيلائهم على
البلاد وعموم حكمهم العباد بحيث استاصلوها ولم يبق منها شيء ولا من ناقليها سلمنا ان المعارضة لم يوجد ولكن
لا نم ان ذلك دل على عجزهم عنها لجواز انهم لو كانوا قادرين عليها لاتوا بها اذ هي ابلغ الطرق واسهلها في افحامه ودفع
الضرر عنهم قلنا انما المانع ان يكون القادر على المعارضة عددا يسيرا وقد اتبعوه لظهور العجز عن المعارضة بحاله
على ما كانوا يتبعونه في معاضدته من الملك والاحتواء على امور الدنيا وعلى هذا فلا اعتراض عليهم في الموافقة حتى يقال

بدفعها بالمعارضة سلمنا عدم الموافقة من الكل ولكن لا نم مع ذلك ان عدم المعارضة يدل على عجزهم عنها
وبيانه من اثني عشر وجها الاول ان من المحتمل انهم تركوا المعارضة لعدم اكتراثهم به وظنهم ان ذلك من نمط الطرق
في احاديثه وخمول دعوته الثاني انه من المحتمل انهم ظنوا ان دفعه بالقتال والحرب افضى الى المقصود من المعارضة
الثالث انه لا يخفى على ذي ادب ما القران عليه من البلاغة والفصاحة والنظم الغريب وان المقتدر على ذلك بتقدير
فرضه ليس الا الاقلون وعند ذلك فمن المحتمل ان يكون تركهم المعارضة خوفا من سرايته بعض الناس في التفضيل
واستقرار اعجاز القران في نفوسهم الرابع هو ان العرب كما انهم دعوا الى النظر في ايات نبوة محمد صلى الله عليه
واله وسلم فقد دعوا الى النظر في ايات الوحدانية والمعاد وغير ذلك ومع ذلك فانهم لم ينظروا فيها مع تحديهم
عليها فعدم نظرهم في معجزاته لا يدل على عجزهم عنها الخامس هو ان القران يشتمل على النظم الغريب والبلاغة و
الاخبار عن الغيب وغير ذلك من العجائب ولعلهم لم يعلموا وجه التحدي هل هو النظم او البلاغة او الاخبار بالغيب
او بالمجموع فلذلك عدلوا عن المعارضة الى غيرها السادس انه من المحتمل انهم ظنوا الضعف منه صلى الله عليه واله في خموله
في اول ابتداء امره وقلة المعين له ان امره لا ينتهي الى ما انتهى اليه من الاستيلاء على البلاد وعموم حكمه وتكليفه للعباد
فلذلك لم يعارضوه لعدم اعتقادهم توجه المحذور نحوهم منه وبعد ان قويت شوكته وعلت كلمته امتنعوا من
المعارضة خوفا كما جرت عادة الرعايا مع الملوك السابع انه من المحتمل انهم كانوا يعتقدون ان ما كان لهم من النظم والنثر
افصح وابلغ من القران وان ذلك مما يشكل فيه الحدس لبلغائهم فلذلك لم يتعرضوا للمعارضة الثامن انه من المحتمل
انه وجد لهم مانع من تعاطي المعارضة اما من رشوة او خوف فتنة مما يفضي الى فساد المعيشة من هلاك اصحابه
وانتشار القتال بسبب ذلك بين قبائل العرب كما هو المعتاد منهم او لاشتغالهم بمعايشهم وما هو اهم في نظرهم من
المعارضة التاسع انه من الجائز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد تأتى له القران في مدة مديدة لا يتاتى لاحد بلغ مثل القران في
دونها حيث لم يثبت لبلغاء العرب المعارضة لم يكن ذلك لعجزهم عن الاتيان بمثل القران في مثل تلك المدة العاشر
هو ان القران مشتمل على تواريخ المتقدمين وسير الاولين والعلم بالله تعالى وصفاته والعلم بهذه غير معجوز عنه
بالنسبة الى المتعاطي له ولا يخفى ان العرب لم يكونوا من اهل النظر وعلوم الحكمة والمعارضة انما تكون بان ياتوا بكلام مشتمل
على كل ما اشتمل عليه القران ولم يكونوا عالمين بكل ما اشتمل عليه القران وان كان ذلك مقدورا لهم بتقدير تعاطيه
فلذلك تركوا المعارضة لما فيه من عسر الاشتغال بالعلوم النظرية والعقلية وترك ما هو المهم لهم من معيشتهم اما
ان يكون ذلك معجوزا عنه فلا الحادي عشر انه عليه السلم لم يطلب منهم ان ياتوا بمثل القران فقط والا لما عجزوا
عنه بل انما كان يطلب منهم ان ياتوا بمثله من عند الله على ما قال تعالى فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى منهما ولا يخفى
ان الاتيان بمثله من عند الله غير مقدور ولا يلزم ان يكون نفس القران غير مقدور الثاني عشر انه يحتمل انهم
تركوا المعارضة مع القدرة عليها غفلة وذهولا لا لعلة ولا يمتنع مثل ذلك في حق من هو من اهل المعارضة
فانهم لا يزيدون على اثنين او ثلثة وتطرق مثل ذلك اليهم غير مستبعد منهم عادة سلمنا عجزهم عن المعارضة للقران

بمثله ولكن لا نم دلالته على صدقه لانا اذا فرضنا شخصا حفظ خطبة ومضى الى بلد لم يسمعوا
بمثله ولا يمكن ورود على يد من ادعى النبوة وتحدى به عليهم فاما ان يوجب ذلك التصديق اولا يوجبه فان اوجب
التصديق فهو معلوم كذبه وان لم يوجب مع ما ظهر على يده من الخارق فضل ذلك الى افحام الرسول الذي لم يظهر
الا على يده لامكان ان يقال من المحتمل انه حفظه من كان قبله ونقله الينا فاذن لا سبيل الى القول بان ما نقل
يكون دليلا واية على صدق المدعي وان كان خارقا للعادة بل المعجز الذي يستدل به على صدق الرسول يجب ان يكون
من قبيل ما لا ينقل كفلق البحر وقلب العصا حية وابراء الاكمه والابرص الى غير ذلك مما لا سبيل الى دعوى امكان ظهوره
على يد غير من ظهر على يده سلمنا دلالته على صدقه ولكنه معارض بما يدل على انه غير صادق في دعواه وبيانه ان موسى
الكليم كان نبيا صادقا بما ظهر على يده من المعجزات كشق البحر وقلب العصا حية وسلخ يده الى غير ذلك من الايات وقد نقل
عنه نقلا متواترا الخلف عن السلف من اليهود انه قال لقومه هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السموات
والارض فقد كذب كل من ادعى نسخ شريعته وتبديل ملته فلو قلنا ان محمدا كان نبيا صادقا وان شريعته ناسخة لشرع موسى
لزم ان يكون موسى الكليم فيما قاله كاذبا وهو محال وهذه هي شبهة العنانية من اليهود وزادت الشمعونية على ذلك انكار
النسخ عقلا وقالوا لو كان محمد نبيا لجاز القول بنسخ الشرايع والنسخ في نفسه ممتنع لانه اذا امر بشيء فذلك يدل على حسنه
وكونه مرادا وان فيه مصلحة فلو نهى عنه فالنهي عن الشيء يدل على قبحه وكونه غير مراد وانه لا مصلحة فيه فيلزم من ذلك
قلب الحسن قبيحا والمراد غير مراد والمصلحة مفسدة ويلزم منه ايضا البداء على الله تعالى لانه ظهر له ما لم يكن ظاهرا قبل والبداء
بعد الامر والطلب وكل ذلك ممتنع في حق الله تعالى وايضا فالنسخ في اللغة عبارة عن الرفع والازالة ومنه نسخت
الريح اثار القوم اي ازالتها وذلك مما يمتنع تحققه فيما امر به ونهي عنه لانه اما ان يكون الرفع لما وقع او لما لم يقع والاول
محال وان كان الثاني فلا يخفى ان رفع ما لم يقع ايضا محال سلمنا جواز نسخ الشرع ولكن لا نم انه ادعى الرسالة
الى الامم كافة بل الى العرب خاصة وقد نطق كتابكم بذلك حيث قال وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم
اختصاص رسالته باهل لسانه ولغته وهذه شبهة العيسوية من اليهود والجواب قولكم لا نم ان محمدا كان موجودا
وانه ادعى الرسالة قلنا ان ذلك معلوم ضرورة بخبر التواتر ومن انكر ذلك فقد ظهرت مجاحدته وسقطت مكالمته كمن انكر
وجود مكة وبغداد وليس يصح في الافهام شيء اذا احتاج النهار الى دليل قولهم معنى التواتر غير معلوم وليس كذلك لانه هو
عبارة عن خبر جماعة مفيد اليقين بمخبره قولهم ان ذلك يفضي الى العدد انما يصح لو وقفنا العلم الحاصل من التواتر على
التواتر وليس كذلك بل على ما ذكرناه في الحد من العدد وهو خبر جماعة يخرج خبر الواحد اذا احتفت به القراين وافاد العلم
من ان يكون داخلا في الحد قولهم لا نم الى حصول العلم بخبر التواتر قلنا هذا جحد لما هو معلوم ضرورة فان عاقلا لا
ينكر حصول العلم بوجود مكة وبغداد مع انه لم يشاهدهما وليس العلم بذلك مستندا الى مدرك من المدارك المفيدة للعلم
غير الخبر وكان هو التواتر قولهم لو حصل العلم بخبر التواتر فاما ان يحصل بخبر كل واحد او بخبر بعضهم او بخبر المجموع قلنا لو لم
نشكك على ما هو معلوم ضرورة فلا نقبل كيف وانا نقول المختار من الاقسام انما هو القسم الثالث وهو حصول العلم

المجموع قولهم اما ان يكون قد حصل المجموع الزائد او لم يحصل قلنا بل حصل فان الهيئة الاجتماعية من الآحاد
مما لا ينكرها عاقل الا من عاند قولهم اذا كان خبر كل واحد على انفراده يحتمل الكذب فضم ما يحتمل الكذب الى ما يحتمل
الكذب لا يكون مانعا من الكذب فهو مكابرة للضرورة وما يجد كل عاقل من نفسه عند ما اذا اخبر بالواحد بخبر من
حصول اصل الظن وتزايده بالثاني والثالث والرابع الى ان ينتهي الى اليقين الذي لا يتشكك معه كما يجد من العلم بوجود
مكة وبغداد فانه لا مستند له غير الخبر ولو قدرنا انفراد الواحد والاثنين من جملة الجماعة المخبرين لنا بذلك لما حصل
لنا العلم به وعلى هذا فقول الكذب وان تطرق احتماله الى كل واحد من الآحاد بتقدير الانفراد عادة فهو غير متطرق اليه
عادة بتقدير فرض الاجتماع وان كان محتملا عقلا وليس الحكم على الجملة بما يحكم به على الآحاد لازما قولهم الخبر المفيد للعلم
اما جملة الحروف او آحادها قلنا هذا ايضا تشكيك على ما هو معلوم قطعا فلا يقبل ثم يجب عنه من ثلاثة اوجه الاول
ما المانع ان يكون العلم بالخبر عنه حاصلا عن العلم بوجود جملة الحروف المتعاقبة ما فقد منها وما هو موجود لا نفس الحروف
المتعاقبة وعلى هذا فلا نسلم ان العلم بجملة الحروف غير موجود وان كان بعض الحروف غير موجود الثاني ما المانع ان يكون
العلم حاصلا بالحرف الاخير مشروطا بسبق ما وجد من الحروف الاخر قولهم الشرط لا بد وان يكون مقارنا للمشروط قلنا لم
ذلك مطلقا وما المانع من انقسام الشرط الى ما لا يكون متقدما والى ما يكون مقارنا وذلك لان الحادث من حيث هو
حادث مشروط بسبق عدم نفسه على وجوده مع عدم الحادث غير مقارن لوجوده نفسه الثالث انه يلزم مما ذكروه في الظن
الحاصل بخبر الواحد وما زاد فانه حاصل بالضرورة من غير نكير وكل ما اوردوه على العلم الحاصل بخبر المتواتر فهو لازم في الظن
الحاصل بخبر الواحد وما هو جواب لهم في الظن هو جواب لنا في العلم قولهم الخبر انما يفيد بالوضع والوضع لا يفيد الصفات
الحقيقية عنه جوابه من ثلاثة الاول انه يقدح في الضروريات فلا يقبل الثاني انه ما المانع ان يكون حصول العلم عند خبر
التواتر بالعلم الخبر الوضعي لا من نفس الخبر الوضعي الثالث انه ما المانع ان يكون المفيد هو نفس الخبر مشروطا بالوضع لا ان
الوضع هو المفيد للعلم وعلى هذا فلا يكون ما ذكروه متجها قولهم شرط التواتر ان يكون الخبر عن المحسوس والغلط غير ممتنع
في المحسوسات قلنا عقلا او عادة الاول مسلم والثاني ممنوع ولا يلزم من الاحتمال العقلي امتناع القطع العادي كما سبق
تحقيقه مرارا او نحن في هذا المقام انما ندعي العلم العادي دون غيره كيف وان ما ذكروه ايضا تشكيك في العلوم الضرورية
فلا يقبل قولهم انما يكون مفيدا للعلم ان لو حملوا عليه بالسيف قلنا هذا الاحتمال وان كان ممكنا عقلا فهو غير قادح مع
وجود ما نعلمه من العلم الضروري باخبار التواتر قولهم انما كان التواتر مفيدا للعلم ان لو كان المخبرون لا يحصرهم عدد ولا يحويهم
بلد ليس كذلك فان اهل بلد من البلاد لو اخبروا عن واقعة وقعت بهم وثابت حلت فيهم فان العلم الضروري يحصل
لنا بذلك وان حواهم بلد وكان عددهم محصورا قولهم شرط ذلك ان يختلف انساب المخبرين واوطانهم واديانهم ليس كذلك
ايضا فانه اما ان يبلغ عدد المخبرين الى حد يمتنع معه تواطؤهم على الكذب عادة او لا يكون كذلك فان كان الاول فلا حاجة الى هذه
الشروط وان كان الثاني فالعلم غير حاصل بخبرهم سوا وجدت هذه الشروط او لم يوجد قولهم شرط ذلك ان يكونوا
مؤمنين ليس كذلك ايضا فان اهل قسطنطينية لو اخبروا بموت ملكهم حصل العلم الضروري بذلك وان كانوا كفرة بل

بل الخبر بذلك العدد الكثير الذي يمتنع معه التواطؤ على الكذب عادة يحصل العلم بذلك وان لم يكونوا
بوجود الاله تعالى وبهذا يبطل قولهم شرطه ان يكون فيهم الامام المعصوم قولهم انما يكون مفيدا للعلم اذا استوى
طرفاه ووسطه قلنا اذا انضبط الخبر المتواتر بما يحصل منه العلم فيما حصل العلم بخبره علما ضروريا تحقق التواتر
وجميع شروطه وانما يلزم الاشكال ان لو استدللنا على حصول العلم من التواتر بصحة التواتر وبيان شروطه وليس
كذلك بل انما نستدل على صحة التواتر بحصول العلم به وعلى هذا فالعلم بوجود رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وبادعائه الرسالة حاصل نص على ما حققناه من اخبار الجمع الكثير فكان تواترا فلا يلزم القول بوجود جميع شروطه
وعلى هذا يخرج الجواب ايضا عما اورده من اخبار اليهود والنصارى والشيعة حيث انا لم نستدل بكثرة العدد
على حصول العلم منه بل بالعكس قولهم التواتر اما ان يفيد العلم ضروريا او نظريا قلنا بل ضروريا وقول من قال بكونه نظريا
فهو محصور بما سبق في ابطاله قولهم لو كان ضروريا لما خالف فيه قلنا المخالفة اما في اصل العلم او في كونه
ضروريا لا سبيل الى الاول اذ هو خلاف ما يجده كل عاقل من نفسه من العلم بوجود مكة وبغداد وان كان الثاني
فهو تسليم العلم والمنازعة في كونه ضروريا انما سلموا ما هو المقصود وهو كون التواتر مفيدا للعلم اذ المقصود ليس الا
اثبات نفس العلم لا من جهة الضرورة كيف وان العلم اذا سلم وجوده فلا يخرج عن كونه ضروريا او نظريا والقدح في
كون العلم الحاصل بالتواتر نظريا بما سبق فتعين ان يكون ضروريا قولهم سلمنا افادة التواتر العلم لكن لا كل تواتر بل
التواتر المحتف بالقرائن قلنا اذا عرف ان ضبط التواتر انما هو بما يحصل به العلم فلا التفات الى ما قيل وبه يندفع
ما قيل من اختلاف قرائح الناس في الاطلاع على القرائن قولهم التواتر انما يفيد العلم بالنسبة الى من سمعه مسلم
ان ما يدعى التواتر فيه من وجود رسول الله صلى الله عليه وآله وادعائه للرسالة لا يتقاصر عن التواتر المفيد للعلم بوجود
مكة وبغداد ولو انكره منكر في وقتنا هذا ممن نشأ في خطتنا او في خطة تجاور خطتنا وجود مكة وبغداد لكان
منسوبا الى المكابرة والعناد فكذلك وجود رسول الله صلى الله عليه وآله وادعائه للرسالة كيف وان المنكر لذلك ان كان
يهوديا او نصرانيا وبالجملة من يتدين بشريعة بعض الانبياء فكلما يحتج به من انكار وجود محمد صلى الله عليه وآله وسلم
وادعائه للرسالة وانكار التواتر بذلك فهو لازم عليه في اثبات نبيه وادعائه للرسالة والجواب ان ذلك يكون متحدا
قولهم لا نعرف ظهور المعجزات على يديه قلنا دليله ظهور المعجزات على يديه والقران معجزة قوم كما انه ظهر على يديه قلنا فذلك معلوم
بالتواتر كالعلم بوجوده وادعائه الرسالة قولهم لا نعرف وجود التواتر في آحاد آياته قلنا دليله انه ما من آية الا وهي منقولة
الينا على لسان جماعة يفيد خبرهم العلم القطعي بصحة نقلهم عمن نقلوها عنه حتى انه لو اراد مريد تغيير آية او كلمة منه
بزيادة او نقصان في عصرنا هذا لم يجد اليه سبيلا وكان ذلك مردودا عليه من جماعة لا يتصور منهم التواطؤ على
الكذب وكان نقلها متواترا عمن نقلت عنه الينا ونعلم ايضا علما ضروريا ان حكم الناقلين الينا في ذلك بالنسبة
الى الناقلين اليهم كحكمنا بالنسبة اليهم وكذلك في كل عصر الى ان ينتهي ذلك الى النبي عليه السلام كيف وان القران لا
يتقاصر في العلم بنقل آحاد آياته عن آحاد ابيات ديوان بعض الشعراء المشهورين كامرئ القيس ونحوه وما من واحد منها

الا وهو معلوم نقله عن شاعره حتى انا نعلم لو وضع واضع من نسبة احاد ابياته الى ذلك الشاعر ولو في اي عصر كان
في عصرنا او فيما تقدم عليه لرد عليه جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب ولا يخفى ان محافظة المسلمين على نقل القرآن
وحفظه عن التبديل والتغيير في كل عصر اشد من محافظة النقلة على ديوان امرئ القيس وغيره فكانت احاد ايات
القرآن اولى ان يكون متواترة قولهم ان الحفاظ للقرآن في زمن النبي عليه السلم لم يبلغوا حد التواتر مسلم لكن
ليس في ذلك ما يدل على ان احاد الايات غير متواترة لجواز ان يكون الحفظة لكل آية والسامعون لها وان لم يكونوا
حافظين لغيرها قد بلغوا حد التواتر قولهم ان عثمن عند جمع القرآن كان يتلقى احاد الايات من احاد الناس وما
كان يتوقف فيها على حد التواتر قلنا ما كان يتوقف في كل آية على حد التواتر في اصل نقلها عن النبي عليه السلم او في
وضعها او ترتيبها وطولها او قصرها او تقديمها او تاخيرها الاول لم فان ما من آية من ايات القرآن الا وكان نقلها عن النبي
عليه السلم متواترا والثاني م ولا يمتنع ان يكون اصل الاية متواترا او ترتيبها في القرآن وتقديمها وتاخيرها اثباتا بالظن
قولهم ان مصاحف الصحابة مختلفة وكل واحد خالف مصحفه الاخر قلنا المصاحف المشهورة عن الصحابة كلها كانت متواترة
عن النبي عليه السلم والاختلاف في حروفها وكلها كانت مقروءة على النبي صلى الله عليه وآله ومعروضة عليه وحيث اتفقت الصحابة على
مصحف عثمن دون غيره لم يكن لان ما عداه ليس قرانا متواترا عن النبي عليه السلم بل لانه اخر ما عرض على النبي عليه السلم
وكان يصلي الجماعة به وقصد اتفاقهم على اعدام ما سواه وحسم ما كان يخوف فيه من وقوع الاختلافات في روايات القرآن
وخروج القرآن بسبب ذلك فيما بعدهم عن التواتر في كل حرف منه قولهم ان الاختلاف في التسمية يدل على انها ليست
متواترة قلنا لم يقع الاختلاف في كونها من القرآن وانما وقع الاختلاف في وضعها اية في اول كل سورة ولا يمتنع
ان يكون متواترة ووضعها مجتهدا فيه قولهم ان ابن مسعود انكر ان يكون الفاتحة والمعوذتان من القرآن من غير تبديع
ولا تكفير قلنا انكر كون الفاتحة والمعوذتين منزلة على النبي عم او ان حكمها ليس حكم القرآن الاول لم والثاني م ولا يلزم
من ذلك الستر وجهانه عن كونها متواترة وانها داخلة في المعجز وان لم يكن حكمها حكم القرآن قولهم القرآن لا يدل على صدق
الرسول لجواز ان يكون قد نقله عن غيره بعد تحفظه ولم يظهر الا منه قلنا هذا ممتنع لان القرآن من اوله الى آخره مشتمل على
ذكر وقايع واحوال جرت له ولصاحبه معه ووقعت على وفق ما اخبر به اما قبل خبرها او بعده وذلك كما روي ان بعض الصحابة
قال يوم حنين لن نغلب اليوم عن قلة وان الناس تو قعوا عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك اليوم وبقي معه نفر
يسير فانزل عليه يوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم الى قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين وغير ذلك من الوقايع
ومن ذلك ما روي ان النبي عم اسر الى بعض ازواجه حديثا فاظهرت عليه صاحبتها فانزل قوله واذ اسر النبي الى بعض
ازواجه حديثا الاية ومن ذلك ما نزل من القرآن في قصة براءة عايشة وقصة زوجة زيد وذم ابي لهب وقصة عم
ابي بكر في الغار والايات الواردة في يوم بدر ويوم احد الى غير ذلك من الوقايع الكثيرة وعند ذلك فاما ان يكون هذه
الامور الدالة على اختصاصه بالقرآن ولم يظهر الا على يديه او لا يدل عليه فان كان الاول فهو المطلوب على ان كل عاقل ناظر في هذه
الاحوال يعلم ضرورة اختصاص القرآن به دون غيره وان كان الثاني فيمتنع بعد ما تقدم فلا تم قصود لظهاره لدعم التحدي به دهره

النبوة

النبوة بل لو كان كاذبا في دعوى الرسالة فالله تعالى طمس على قلبه ولسانه بحيث لا يقدر على الاتيان بآية منه وان
اقدره الله على اظهاره فلا بد وان يقيض له من يكذبه اما ان يكون ذلك الشخص حافظا للقرآن فيبادر الى تلاوته
واظهار تكذيبه او بالمعارضة بمثله بل المنع من ذلك وهو ان هذا الواحد حجر المغناطيس الجاذب للحديد نجا
ومضى به الى بلد لا يعرف في ذلك الحجر فيه ولا سمع به وادعى النبوة وجعل آية صدقه جذب الحجر للحديد كما جعل
موسى آية بلع عصاه للعصي فقد قال القاضي ابو بكر والائمة من اصحابنا انه لا يمكنه بل لا بد وان يذهب الله بخاصيته
عن حجر المغناطيس في ذلك الموضع وان يقيض الله له امثال ذلك الحجر مع شخص اخر في ذلك الموضع يظهر تكذيبه و
افتراه قولهم ان الهيئة الاجتماعية صادرة عنه دون مفردات الكلمات واحاد الايات عنه جوابان الاول
انه لو كان الامر كما ذكروه لاستحال عادة مع تحديه على العرب وتعجيزهم عن الاتيان بمثله ان لا يبادروا الى الرد عليه
بان احاد الايات ليس من كلامك وانما هي لغيرك ولو وجد ذلك لاشتهر كما اشتهر ارتداد كاتب الوحي عند قوله
فتبارك الله احسن الخالقين وقول النبي عم له اكتب هذا فهكذا انزل لان العادة تقتضي ذلك ويحيل عدم اشتهاره
الثاني هو ان اكثر ايات القرآن دالة على ما جرى له ولاصحابه مما وقع وما كان متوقعا ووقع على ما بيناه في ذلك
مما يمنع كونه كلاما لغيره الثالث ان الهيئة الاجتماعية مشتملة على النظم الغريب والبلاغة والاخبار عن الغيب
وسنبين ان ذلك هو المعجز قولهم القرآن قد يطلق بمعنى المقروء وبمعنى القراءة وعلى كلا التقديرين فلا يكون معجزا
فندفع اذ ليس المعجز هو المقروء وهو الصفة القديمة بل المعجز انما هو العبارات الدالة على المعنى القديم قولهم انها
مقدورة له لا نم ذلك بل المقدور له ولغيره منها انما هو الحفظ والتلاوة اما ما فيها من النظم والبلاغة وتضمن
الاخبار عن الغايبات فلا نم انه مقدور له ولا لغيره من المخلوقين على ما سياتي قولهم لا نم كون القرآن معجزة قلنا
القرآن بجملته وما اشتمل عليه من النظم الغريب والبلاغة والاخبار بالغيب لا يخفى على كل عاقل ومن له ادنى حظ
من الادب والمعرفة مع تحدي النبي عم وتوفر دواعي بلغاء العرب على معارضته مع ما ظهر منهم من المنازعة وكثرة
المشاجرة ولظهار النبوة حتى ان منهم من مات على غيه وكفره ومنهم من دخل في الاسلام اما مع طمأنينة نفسه وانشراح
صدره بصدق النبي عليه السلم واما مع نفرة واستنكار ملتزما للذل والصغار وحكم الاسلام كالمنافقين ومنهم
من شغل نفسه بالمعارضات الغثة التي هي مضحكة للعقلاء على ما سياتي ايضاحه ولم يقدر احد منهم على الاتيان
بمثله ولا بمثل سورة منه ان القرآن معجز قولهم ما ذكرتموه في وجه اعجاز القرآن انتم فيه مختلفون قلنا الاختلاف في
والخفاء وان وقع في احاد وجوه الاعجاز التي ذكرناها لاختلاف نظر الناظرين وتفاوتهم في الاطلاع على جهة
اعجازه فلا اختلاف بيننا ولا خلاف عندنا ان القرآن بجملته وبالنظر الى نظمه وبلاغته واخباره عن الغيب معجزة
وعلى هذا فلا يلزم من كون القرآن لم يظهر كونه معجزا بالنظر الى احد ما بيناه من وجوه الاعجاز ان لا يكون معجزا بالنظر
الى جملتها او جملة منها فانا قد نجد بعض العقلاء قد يقوى على البلاغة في النثر دون النظم والبعض يقوى على
النظم دون البلاغة وما لزم من كون كل واحد بانفراده مقدورا ان يكون الجمع مقدورا ولا ان ما ثبت للافراد

عنده

يكون إتيانا بالمثل قولهم لا نسلم أن وزن القرآن مخالف لأوزان العرب إذ هو مشتمل على أوزان الشعر على ما أورد
عليه جوابان الأول أن ما ذكروه من الآيات ليست موزونة إلا مع تغيير وتكلف من إشباع حركة أو حذف
أو زيادة أو نقصان وعند ذلك يخرج عن وزن القرآن ولا يعد قبله موزونا والا شعرا الثاني أن ما ذكروه وإن
كان بعضه موزونا على وزن الشعر غير أنه لا يعد شعرا ولا قائله شاعرا لأن الشعر ما قصد وزنه ومناسبة مصارعه
والتحدي بما ذكروه ليس كذلك بل من قبيل ما يقع للبلغاء على الشذوذ في درج كلامهم وخطبهم ومن لا يعرف
بالقدرة على وزن الشعر من الكلمات المرتبة كما لو قال السيد لعبده أغلق الباب واحضر الطعام أو قال السقا
الكوز يا غلامي وما أشبهه فإنه مرتجل من علم الشعر وحرفه مذهبه ولا خطر بباله عروضه من الأدباء لم يقض على ذلك
بكونه شعرا ولا أن قائله شاعر ولهذا قال الوليد بن المغيرة بعد أن طالت محاولته على معارضة القرآن وتوقع الناس منه
ذلك لقد عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أجد منها قولهم وإن كان وزنه مخالفا لأوزان
العرب فلا يمكن أن يكون معجزا بانفراده مسلم ولكن لا يلزم أن لا يكون مع البلاغة والإخبار عن الغيب معجزا كما سبق
هذا قد خرج الجواب عن قولهم إن بلاغته لا يكون معجزة كيف وأن ما ذكروه في تقرير هذه الوجوه الخمسة باطل
أما الوجه الأول فإنه وإن التبست البلاغة بين قصار السور وغيرها من كلام البلغاء فلا يلزم الالتباس في الثاني والطوال
منها وأما الثاني فلا يلزم أيضا من كان قادرا من العرب البلغاء على الكلمة والكلمات منه أن يكون قادرا على مثله أو مثل
سورة من سوره الطوال ولهذا فإنا نجد كثيرا من الناس يقدر على الكلمة والكلمات البليغة والبيت والبيتين من
الشعر ولا يقدر على وضع خطبة أو رسالة ولا نظم قصيدة وأما الثالث فباطل فإن الصحابة وإن اختلفوا في بعض
السور والآيات أنها من القرآن فلم يختلفوا في أنها ما أنزله على النبي عليه السلام ولا في بلاغتها المعجزة وأما الرابع فجوابه
جوابان الأول أن طلب البينة الطيبة على ذلك لم يكن لأن الآية ليست من القرآن بل لوضعها وترتيبها الثاني أنه
وإن التبس عليهم بلاغة بعض الآيات ببلاغة بلغاء العرب فغايته أن الآية لا يكون معجزة ولا يلزم من ذلك كون
بلاغة جملة القرآن أو بلاغة سورة مطولة منه معجزا وأما الخامس فباطل أيضا فإنه وإن كان في مقدور الله تعالى
خلق كلام هو أبلغ من كلام القرآن فذلك مما لا يخرج بلاغة القرآن عن كونها خارقة للعادة وأنها غير معتادة في وقتهم
إنه يمتنع أن يكون الإخبار عن الغيب معجزا قلنا هذا مكابرة ومباهتة فإن الإخبار عن الغائبات مع التكرر والإصابة
غير معتاد ولا معنى لكونه معجزا إلا هذا وما ذكروه في إبطاله من الوجوه الأربعة فضعيف أما الوجه الأول فلأنه
لا يلزم من كون الإصابة في الكرة والكرتين معتادة أن يكون الإصابة في الكرات الكثيرة معتادة قولهم إنه لا ضابط
للكثرة الغير المعتادة ثم قلنا ضابطها ما يعده أهل العرف كثيرا ولا يخفى ما ورد من أخبار الغيب في القرآن مما يعد في
نظر أهل العرف كثيرا لا يعتاد الإصابة فيها بجملتها قولهم في الثاني إنه يلزم منه أن يكون أخبار المنجمين والكهنة عن الغيوب
مع كثرة إصابتهم معجزا قلنا أما أخبار المنجمين فما كانت منها كاذبا مضطربا فلا احتجاج به وما كان منها قطعي
الإصابة فيه كالحكم بالخسوف والكسوف وغير ذلك من أبواب الحساب المعتاد لآحاد من يتعاطى صناعة التنجيم في كل

عصر

عصر وعصر ولا كذلك ما ذكرناه من أخبار القرآن عن الغيوب وأما أخبار الكهنة عن الغيوب فالقول فيها كما في
السحر وقد عرف ما فيه قولهم في الوجه الثالث يلزم من ذلك أن يكون ما في التوراة والإنجيل من الأخبار عن الغيب
معجزا قلنا إذا كان ذلك كثيرا خارقا للعادة ووقع التحدي به فهو أيضا آية يصدق من أتى به قولهم يلزم من ذلك أن لا
يكون ما خلا من سور القرآن من الإخبار بالغيب معجزا دالا على صدق الرسول قلنا من قال من المتكلمين إن جهة الإعجاز
في القرآن الإخبار بالغيب دون ما عداه فما لا يكون مشتملا عليه من سورة القرآن يقول إنه ليس بمعجز قولهم على
من قال بأن جهة الإعجاز في القرآن إنما هو عدم تناقضه واختلافه مع طوله وامتداده إن القرآن مشتمل على
التناقض من قوله تعالى وما علمناه الشعر لأنه مناقض لما ذكروه من اشتمال القرآن على الشعر فقد سبق
جوابه قولهم القرآن مشتمل على الاختلاف وهو مناقض لقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا قلنا لا نسلم اشتمال القرآن على الاختلاف المنفي بمفهوم الآية فإن المراد من قوله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا أحد أمرين الأول الاختلاف المناقض للبلاغة ومباينة اللفظ والنظم الغريب كما هو الجاري من عادة
من ألف كتابا مطولا أو نظم قصيدة ورتب خطبة الثاني اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عنه من قصص الأنبياء
وسير الأولين مع أميته وعدم دراسته للعلوم ومطالعته للكتب ولا يخفى أنه لم يوجد في القرآن شيء من
هذه الاختلافات وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فالمراد
بالكتاب ليس هو القرآن بل هو اللوح المحفوظ وهو كذلك قولهم إنه مشتمل على اللحن لا نسلم ذلك وقوله تعالى إن هذان
لساحران وإن كان موافقا لكتابة المصحف غير أن القراء قد اختلفوا فيه فقرأ أبو عمرو وغيره إن هذين لساحران
بتشديد إن ونصب هذين وخالف في ذلك كتابة المصحف وزعم أن ذلك من غلط الكاتب محتجا على ذلك بقول عثمان
إن فيه لحنا وإن العرب ليقيمه بألسنتها وقرأ ابن كثير وعاصم في رواية إن هذان بتخفيف إن ورفع هذين وساعدهما
على ذلك الخليل وقرأ أهل المدينة وأهل العراق إن هذان بتشديد إن ورفع هذان على موافقة كتابة المصحف لكن
من النحاة من قال إن ذلك لغة كنانة وبني الحرث بن كعب وخثعم وقبائل من اليمن فإنهم يجعلون ألف الاثنين في الرفع
والنصب والخفض على لفظ واحد فيقولون جاءني الزيدان ورأيت الزيدان ومررت بالزيدان وضربته بين أذناه
ومنه قول الشاعر إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها ومنهم من قال إن بمعنى نعم وتقديره نعم هذان
لساحران ومنه قول الشاعر ويقلن شيب قد علاك وقد كبرت فقلت إنه أي نعم وسأل سائل لابن الزبير فلم يعطه
شيئا فقال السائل لعن الله ناقة حملتني إليك فقال ابن الزبير إن وراكبها أي نعم ومن النحاة من قال الهاء مضمرة والمعنى
إنه هذان لساحران والهاء كناية عن الأمر والشأن وتقديره إن الأمر هذان لساحران ومنه قوله تعالى إنه من يأت ربه
مجرما أي أن الأمر من يأت ربه مجرما ويجوز دخول اللام في خبر الابتداء ومنه قول العرب
قول الشاعر خالي لأنت ومن جرير خاله ينل العلاء ويكرم الأخوال ومنهم من قال إنهم زادوا النون في التثنية وتركوا
لها الألف على حالها في الرفع والنصب والخفض كما فعلوا في الذي فقالوا الذين وعلى كل تقدير فلا لحن في الآية المذكورة

وقول عثمان لم يثبت ولم يصح وبتقدير صحته فهو محمول على اللحن في الكتابة وما في القرآن من تكرير المعاني و
الالفاظ فليس بخال عن فائدة لا تحصل من غير تكرار اما البيان اتساع العبارة ومواطئها البلاغة واما لزيادة
التاكيد والمبالغة في التقرير الى غير ذلك مما افاده المفسرون في تحقيقه وبيانه وما يتوهم فيه انه من
قبيل ايضاح الواضحات فليس يخلو عن دفع احتمال وخيال مناقض لما هو المطلوب من اللفظ كما في قوله فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم فانه لو لم يقل تلك عشرة كاملة لتوهم متوهم ان المراد به وتمام سبعة
اذا رجعتم وتوهم ان اكثر ايات القرآن متعارضة متناقضة فليس كذلك فانه ما من اية يتوهم التعارض بينهما القاضي
الا ويمكن الجمع بينهما بتاويل احديهما وخفا التاويل وتحقيق الجمع على بعض غير موجب للتعارض بينهما
في نفس الامر وما ذكروه فيه من الاختلاف اللفظي والمعنوي فما كان منه من اخبار الشواذ فليس من القرآن
وما كان منه متواترا فهو من القرآن على ما قال عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف وذلك غير ممتنع
ولا مناقض للمعجز وما ذكروه من الدلالة على ان وجه الاعجاز في القرآن ليس هو سلامة القرآن من التناقض و
الاختلاف ولا موافقته لقضية العقل ودقيق المعاني ولا قدمه ولا دلالته على الكلام القديم ولا الصرفة
فهو حق ونحن مساعدون عليه وما ذكروه في امتناع الاعجاز في اجتماع وصفي البلاغة والنظم فقد ظهر بما
اسلفناه من ان حكم الافراد غير لازم ان يكون ثابتا للجملة ولا حكم الجملة للافراد قولهم لو كان القرآن معجزا لكونه
خارقا للعادة لكانت العلوم الهندسية والحسابية عند ابتداء ظهورها معجزة لكونها خارقة للعادة
قلنا لا نسلم اما ان يكون ما ظهر من العلوم معتادا او غير معتاد فان كان الاول فالاشكال مندفع وان كان الثاني
فلا يمتنع ظهورها على يد من لا يدعي النبوة او على يد من يدعيها اذا كان صادقا ويكون ذلك دليلا على صدقه وان كان
كاذبا في دعوى النبوة فلا نسلم تصور ظهورها على يده وبتقدير التصور فلا بد وان يقيض الله تعالى من يعارضه
ويكذبه كما سبق تقريره في كل ما هو من هذا الجنس قولهم يحتمل ان يكون قد حصل له القرآن قبل دعوى الرسالة قد
سبق جوابه وما ذكروه على باقي المعجزات من انها ثابتة باخبار الاحاد قلنا كل واحد منها وان كان نقل خبره احاد
فان جملتها تنزل منزلة التواتر ويكون موجبا لحصول العلم بصدور المعجزات عنه وظهورها على يده كما نعلم
بعض شجاعة عنتر وسخاوة حاتم لكثرة النقل عنهما الحكايات المختلفة الدالة على كرم هذا وشجاعة هذا وان كان عنتر
نقل كل حالة واحدة منها على لسان الاحاد لا التواتر قولهم سلمنا ظهور الخارق على يده ولكن لا نسلم انه تحدى به قلنا
ذلك معلوم بالتواتر على ما سبق قولهم يحتمل انه قصد بذلك التعظيم والترفع والدعوى كما جرت به عادة البلغاء في
نظمهم ونثرهم قلنا شهرة تحديه معلومة بنص في الايات المذكورة مع دعوى الرسالة ودعائه الناس الى الاجابة
والتصديق له فيما يدعيه حتى ان منهم من سارع الى تصديقه والدخول في ملته ومنهم من غلب عليه الشقاوة و
استحكمت منه الطغاوة واشتغل بالمحاربة والمعارضة الفاسدة حتى تحقق فيهم حكم قهره ولا كذلك ما ذكروه من
احوال المدعين ومن قصد التعظيم والترفع بالانشاء وابداعه قولهم التحدي بكل القرآن او بعضه قلنا نختار كل القرآن

وعلى

على كل واحد من القسمين فتارة يقول التحدي بكل القرآن لا بمعنى ان بعضه متحدى به كما ذهب اليه المعترض ابتدا
هو بعد الايات الدالة على التحدي بعشر سور وبسورة واحدة بل بمعنى ان التحدي وقع تارة بكل
القرآن وتارة ببعضه فقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله انما هو التحدي على المخاطبين والدلالة على عجزهم عن الاتيان بمثله بطريق الكناية بالاعلى عن
الادنى وانه اذا عجز الثقلان عن الاتيان بمثله وبتقدير تقدم المعارضة فلان يعجز بعضهم كان بطريق الاولى
وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه على الاية كيف وان التحدي بكل القرآن قد ورد في اي من القرآن غير مقيد بما ثبت
به الخصم كقوله تعالى فلياتوا بحديث مثله وتارة يقول التحدي ببعض القرآن اي وقع التحدي تارة بعشر سور وتارة
بسورة واحدة وما ذكروه من الاشكال على السورة الواحدة فقد التزم القاضي ابو بكر في احد جوابيه في دفعه
الاعجاز في سورة الكوثر وامثالها تمسكا بقوله تعالى فاتوا بسورة مثله غير ان ما تمسك الخصم به من الاشكال
على ذلك ربما ظهر في نظر بعض الناس او انه تردد فيه فلم يثلج دفع الاشكال بصدره فالاولى ما ارتضاه
في الجواب الاخر وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق وجماعة من اصحابنا ان التحدي بسورة تبلغ في الطول مبلغا تتبين
فيه رتب ذوي البلاغة فانه قد يصدر من غير البليغ وممن هو ادنى رتبة في البلاغة من غيره من كلام البليغ ما
يماثل بعض الكلام البليغ الصادر ممن هو ابلغ منه ومما زاد في البلاغة ولو اراد مماثلة جملة ما يصدر عن
الابلغ لم يجد اليه سبيلا ولا يمكن ضبط الكلام الذي يظهر فيه تفاوت البلغاء بكلام مقدر محدود بل انما
ضبط ذلك المتعارف المعلوم بين اهل الخبرة والبلاغة وما ذكرناه وان كان فيه ترك لظاهر الاطلاق في قوله
تعالى فاتوا بسورة مثله غير ان تقييد المطلق بالدليل واجب فان حمل التحدي على ما لا يتفاوت فيه بلاغة البلغاء
ولا يظهر فيه التعجيز يكون ممتنعا قولهم لا نسلم بلوغ خبر التحدي الى كل الناس قلنا الاشكال فيه لو وقع الى فصحاء
فاذا كان القرآن معجزا بالنسبة اليهم فلان يكون معجزا بالنسبة الى غيرهم اولى فان قيل يحتمل ان يكون بعض بلغاء
العرب ومن هو مقتدر على الاتيان بمثل القرآن قد سافر الى مكان لم يسمع النبوة وتحديه بالقرآن فيه قلنا فاما
اما ان يكون قد انتهى الى حد الاعجاز بالنسبة الى الحاضرين المستمعين مع كثرتهم وعدم انحصارهم او لا يكون كذلك
لا جائز ان يقال بالثاني والا لما تعذر عليهم ابطال دعواه بان يقولوا القرآن الذي اتيت به ليس معجزا بالنسبة الى كلامنا
بل كان ما ذكر معارضا بالمعهود من كلامهم وان كان قد انتهى الى حد الاعجاز فالفصيح الغائب ان لم يكن كلامه
منتهيا الى حد الاعجاز فقد ثبت اعجاز القرآن وكونه اية على صدق المدعي وان كان كلامه معجزا فذلك مما لا يقدح في
تكذيب النبي عليه السلام اذ لا يمتنع ظهور الخارق على يد من ليس بنبي الا ان يظهره لقصد تكذيب المدعي للرسالة وذلك
غير محقق قولهم لا نسلم ان المعارضة لم تقع قلنا دليله ما سبق وما نقل من ترهات مسيلمة من قوله الفيل وما ادراك
ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل والزارعات زرعا فالحاصدات حصدا والطاحنات طحنا وقوله يا ضفدع بنت
ضفدعين نقي ما تنقين لا الماء تكدرين ولا الشارب تمنعين الى غير ذلك من كلامه الغث ... فلا يخفى

ماقيه من الدلالة على جهل قائله وضعف عقله وسخف رايه حيث ظن ان مثل هذا الكلام النازل الذي هو مضحكة
العقلاء وسخرية الادبا معارض لما اعجز الفصحا معارضته واعيا الالبا مناقضته من البعثة الى زمننا هذا وانما
ظن المعارضة بما القصايد العربية فظن من المحصل لما انا بينا ان وجه الاعجاز في القران انما هو مجموع النظم البديع
والبلاغة وما اشتمل عليه من الاخبار عن الغيب وما قيل من القصايد فانها وان قدر اشتمالها على البلاغة مع الاحالة
غير مشتملة على مثل نظم القران والاخبار عن الغيب ولا يخفى ان من يتحدى بقصيدة بليغة تعوق غيره بنثر يساوي القصيدة
في البلاغة دون النظم بان اتى بخطبة او رسالة فانه لا يعد معارضا له في نظر احد من ارباب اهل الادب واما ما نقل
من المعارضات لابن المقفع والمعري وغيرهما من المتاخرين فانه ابلغ من البلاغة وتناسب الكلام مبلغ القران وبتقدير
بلوغه ذلك في النظم والبلاغة فغير مشتمل على اخبار الغيب وبتقدير اشتماله على ذلك مع الاحالة فليس من شرط دلالة
المعجزة على صدق الرسول ان لا يوجد مثلها فيما الا يستقبل في الازمنة المتاخرة عن زمان الرسول بل شرط دلالتها
اعجاز من تحدث معها الاعجاز فهو لم لمنا ان المعارضة ما ظهرت ولكن لا يلزم من عدم ظهورها عدمها قلنا لو
وجدت لظهرت على ما قررناه في الاصل الثالث واما ما ذكروه من انه قد اتى بمعجزاته صلى الله عليه وسلم … والتسمية والتنبيه
في الاهلة … ادعيا الروم اشتهار الامور العظيمة اشتهار الاخلاف بل المدعي لو لم نسلم الاشتهار
وان كان مختلفا فيه وما ذكروه من الالزامات فلا يخفى اشتهارها ونقلها في الجملة فوهم لم لا يحتمل وجود المانع من
الاشتهار موجود على ما قرروه فقد سبق جوابه في الاصل الثالث فوهم سلمنا ان المعارضة لم توجد ولكن لم
دلالة ذلك على عجزهم عن الاتيان بمثل القران قلنا لو لم يعجزوا لاتوا بالمعارضة لما سبق تحقيقه فوهم لم لا يجوز ان
يكون اظهارهم للعجز لما كانوا يتبعونه من الملك والاستيلا مسبوق جوابه ايضا في الاصل الثالث فوهم يحتمل انهم
تركوا المعارضة لعدم اكتراثهم به وظنهم ان ذلك المع في ابطال دعوته ليس كذلك فانه ما زال عليه السلم يقرعهم بالعجز عن
الى العجز عن مثل ما اتى به فما ذكر من الايات التحدي مع ان العرب كانت في محافلها يتفاخرون بمعارضة الشعر
في مجالسها بمقابلة النثر ولا محالة ان القران في نظر من له ذوق من العربية ونصاب من الامور الادبية لا يتقاصر عن
فصيح اقوال العرب وبديع فصوصهم في النظم والنثر والخطب فكيف يخطر بعقل عاقل او يتوهم متوهم ان المتوهم مع ذلك
عقولهم ومعرفتهم انهم تركوا المعارضة لعدم الاحتفال به واهمالهم وسواه كان الاحق بينهما بينهم او خاملا لا يحتفل
وان النبي لم يزل قبل ظهور دعوته وانتشار دعوته معظما بينهم معروفا بالصدق والعفاف والصون عن الرذايل
حتى كانوا يسمونه الامين اسيما وقد كان من اصل الاصل وعنصر النبل في كل وقت يزيد شانه ويعظم ومن هذا
شانه فلا يخطر في العقل ترك معارضته لعدم الاحتفال به فوهم يحتمل انهم ظنوا ان دفعه بالقتال اقضى الى مطلوبهم
ليس كذلك لوجهين الاول انا بينا ان كل من يتحدى بامر يريد به التمييز على اقرانه وابناء زمانه ان العادة تحيل ان لا يعارض
بمثل ما اتى به على تقدير ان يكون ذلك مقدورا حتى ان مثل ذلك جار بين الصبيان في ملاعبها او ارباب الحرف في حرفها
فالظن لمن يدعي امرا عظيما وخطبا جسيما يروم به انقلاب الدول وتبديل الملل والاستيلا على الممالك وهو خير الناس

فيه

مخالفة الى المهالك وبموافقته الى لذة العيش والاحتكام على الخاص والعام وفي معارضته بمثل ما جاء به دفع
هذه المضار ودرء هذه الاخطار الثاني ان الحرب مع ما يشتمل عليه من مقاساة الشدايد وممارسة الاهوال
وبذل المهج والاموال واحتمال الخطر وعدم الظفر غير مبطل لحجته ولا آيته الدالة على صدقه في دعوته وحمل
الناس على كلمته واعتقادهم صدقه ورسالته بخلاف معارضة كلام بكلام ولا سيما في حق بلغاء العرب الذين صرفت
قرايحهم وتدفقت ينابيع بلاغتهم … في حقهم العدول الى تحصيل غرضهم ودفع الضرر عنهم من المعارضة
بالكلام مع القدرة عليها الى ما هو اشد منه واقل افضاء الى تحصيل مقصودهم وهو خلاف المالوف المعروف من
عادة العقلاء واهل العرف في العدول عن معارضة من يتحدى بامر الى مقاتلته ومخاصمته فوهم يحتمل ان يكون
عدولهم عن المعارضة خوفا من ان يسترب بعض الناس في الاعجاز عنه جوابه ان الاول ان مراتب البلاغة معلومة لارباب
الالباب مضبوطة عند ذوي الاداب والمقصر في المعارضة ليس لا يتحقق المماثلة عند صدور اهل الادب وبلغاء
العرب لا عند الهمج والرعاع ومن هو معدود من الجهالة والاتباع فلو كانوا قادرين على المعارضة لا تولها لعطل
الى حصول هذا النقص بالنسبة الى بلغاء العرب اذ هو غاية المطلوب من المعارضة وما كلف به وسواء حصل اللبس
عند من لا يؤبه لهم لا يكف به ان اطراف الناس ومن لا خطر له من العرفية تبع لاشرافهم ظاهرا ولو … الاشراف على
الحكم بالمماثلة كانوا اتبعا لهم في ذلك فلا يحصل لهم الاسترابة في تفضيل القران الثاني ان العادة تجاريه بحمل
هذه الامور المبادرة الى المعارضة على ما قررناه وبتقدير الاتيان بالمعارضة غايته وقوع الاسترابة لبعض الناس
في تفضيل القران دون البعض وبتقدير ان لا يعارض فعجزهم يكون ظاهرا بالنسبة الى كل احد نظر الى مقتضى
العادة والعاقل لا يهرب من ادنى المحذورين ويقع في اعلاهما فوهم ان العرب كما دعوا الى النظر في معجزاته فقد
دعوا الى النظر في ايات الوحدانية وغير ذلك ولم يدلهم تركهم النظر في دلايل الوحدانية على العجز عن معرفتها والنظر
فيها فكذلك المعجزة قلنا ما ظهر هذا القياس والتسوية بين البابين ممتنع اذ العادة جارية على ما حققناه في باب
التحدي المبادرة الى المعارضة مع القدرة عليها بخلاف المسايل العقلية مع الامور النظرية فان العادة غير جارية
بالتوافق على الحق فيها بل العادة جارية بالاختلاف ومخالفة الحق بناء على شبهة او تقليد وعند ذلك فلا يلزم
من القول بعدم التعجيز فيما كان تركه على العادة فوهم لم يعلموا وجه التحدي هل هو بالبلاغة او النظم وغيره
ليس كذلك فان النبي عليه السلم تحدى عليهم بالقران وتعجيزهم عن الاتيان بمثله فاذا كان القران مشتملا على صفات
فالمماثل لا بد وان يكون على صفات المثل والا لما تحقق المماثلة ولهذا فان من تحدى بقصيدة من الشعر وعجز الناس عن
الاتيان بمثلها وكانت مشتملة على البلاغة والنظم الخاص فمن عارضه بخطبة او رسالة وان كانت مساوية للقصيدة
في البلاغة لا يكون مماثلا لها ولا معارضة وكذلك لو عارضه بقصيدة مساوية لنظمها … مساوية لبلاغتها
ويدل على ذلك ان النبي عم اطلق التحدي بالقران والتعجيز ليتبين النبي عليه السلم ولا استفهمت عنه العرب مع طول
المدة وتعريفهم بالتعجيز فوهم انما لم يعارضوه في ابتداء امره لضعفه وشدة شهامته خوفا منه ومن اصحابه قلنا الامر

المعارضة في ابتداء امره لضعفه فقد سبق الجواب عنه واما عدم معارضته بعد قوته وظهور شوكته
فباطل لانه لو امكن وجود المعارضة لوقعت بالنظر الى العادة ومقتضى الطباع ولو وقعت لنقلت واشتهرت
في غير محل ولاية فان بلاد الكفار كانت يومئذ مستقلة وكلمة الكفر شايعة كما اشتهر غير ذلك من سبق
ومحاربته مع كيفية ما ذكره مسيلمة من ترهاته وهذا بالنسبة الى المنع من ذلك اشاعة كلمة الكفر والشرك اعتقادا
ثم ذلك قولهم انما لم يعارضوه لاعتقادهم انما كان لهم من النظم والنثر افصح من القرآن قلنا اعتقادهم ان كلامهم
افصح من القرآن وانه كفصاحته وان كان لا يعتقده من شد طرفا من الادب فانما يقنع ان لو كان التحدي بالبلاغة
والفصاحة لا غير وليس كذلك لما بيناه من المعلوم وان ما وجد من كلام العرب وان توهم فاسد التوهم انه يشتمل
على بلاغة مضاهية لبلاغة القرآن فلا ريب في عدم اشتماله على النظم الغريب والاسلوب المخالف لسائر الاوزان
والاساليب والاخبار عن الغائبات قولهم يحتمل وجود مانع منعهم من المعارضة قلنا العادة فيما ذكرناه تمنع
وجود المعارضة فيما هو مقدور على ما سلف تقريره والاحتمال العقلي لا يمنع من العلم العادي الضروري
كما عرف مرارا فلئن قالوا ان المانع كان موجودا حقيقة وهو اشتغالهم بالمحاربة بعد عن المعارضة فهو باطل
لوجوه ثلثة الاول انه انما حاربهم بعد ان اظهر المعجزة وتحداهم بها وعجزوا عن الاتيان بمثلها مع الاصرار على
الكفر وعدم الدخول في الايمان بمدة مديدة الى بعد الهجرة وقبل فلم يكن المانع الذي تخيلوه موجودا الثاني
ان الحروب وان كانت مانعة فلا تكون مانعة في جميع الاوقات لعدم دوامها ولا بالنظر الى جميع الناس
لعدم عمومها لهم الثالث انه لو كانت الحروب مانعة لهم عن المعارضة لاحتجوا عليه بذلك وهو غير منقول عنهم قولهم
من الجائز ان يكون ذلك قد اتى النبي عليه السلام في مدة مديدة لا يتاتى للبليغ الاتيان بمثله في دونها قلنا
جوابان الاول انه لو كان كما ذكروه فيعلم انه قد مضى على العرب من وقت بعثة النبي صلعم وتحديه بالقرآن الى حين
وفاته ما ينيف على عشرين سنة وهذه المدة وان تعذر على البليغ الاتيان بمثل جملة القرآن فيها فلا يمتنع ان ياتي
فيها بمثل عشر سور منه او بسورة من سورة مع تحديه عليهم بمثل ذلك قولهم يحتمل انهم لم ياتوا بذلك لعدم اصطبارهم
على مكابدة ما يلزم من معاناته من المشقة قلنا هذا خلاف المعلوم من العادة فلا يقدح فيه الثاني انه لو كان كما ذكروه
لكان ذلك ابلغ حجة للعرب في ابطال التحدي ولقالوا لو انك قد اتيت به في مدة لا يتسع للبليغ ان ياتي بمثله فيما دونها
فامهل علينا مثل ذلك لنعارضك بمثله ولا يخفى ما فيه من افحامه الى تمام تلك المدة وابطال الحجة فيها ولم ينقل عنهم
شيء من ذلك قولهم انما لم يعارضوه لانهم ما كانوا عالمين بما اشتمل عليه القرآن من سير الاولين والمسائل الالهية
النظرية ليس كذلك فان اكثر العرب كانوا يهودا او نصارى وما كانوا جاهلين بهذه الامور وبتقدير ان يكونوا
جاهلين بذلك فتحديه عليهم بالقرآن مع عدم اتيانهم بمثله دليل على عجزهم عنه والا لو كانوا قادرين على ذلك لاستحال
الى العادة ان لا يعارضوه كما سبق قولهم انما طلب منهم الاتيان بمثله من عند الله تعالى ليس كذلك فان ايات التحدي على
ما عرف لم يتعرض فيها لشيء من ذلك وبتقدير ان يكون المطلوب منهم ان ياتوا بمثل القرآن من عند الله فلو كانوا قادرين

وعجزه

على الاتيان بمثله لامكن ان يدعوا انه من عند الله كما ادعاه انه اتى به من عند الله قولهم يحتمل انهم تركوا المعارضة
غفلة وذهولا قلنا العادة تحيل ذلك مع معرفتهم بتحديه عليهم وتعجيزهم عن الاتيان بمثل القرآن ودوام الاستيلاء
والاحتكام عليهم بتقدير عجزهم وبتقدير الذهول والغفلة فالعادة تحيل ذلك على الكل مع كثرة بلغاء العرب
وبتقدير التعميم فالعادة ايضا تحيل استمرار ذلك مدة تضاهي عشرين سنة قولهم ان القرآن خارق للعادة الا انه
كان
ان يكون الدال على صدق الرسول من قبيل ما يحفظ وينقل لما ذكروه فقد سبق جوابهما فيما تقدم واما الرد على العنانية
فيما نقلوه فهو انهم مع عجزهم عن صحة السند يختلفون في نفس متن الحديث فمنهم من قال الحديث قوله اطيعوني فيما
امرتكم به ونهيتكم عنه يثبت ملككم كما ثبتت السموات والارض وليس في ذلك ما يدل على احالة النسخ ودوام الملك
بدوام السموات وان سلم ان لفظه ما يدل على احالة النسخ غير انه مشروط بطاعتهم والايتمار بما امروا به والانتهاء عن
وذلك مما لم يتحقق في حقهم بعد ولو كانوا ابعد على ما وصف لدام ملكهم ولم يدم وان سلمنا ان المنقول قوله هذه الشريعة
لازمة لكم دائمة عليكم فلا مانع ان يكون ذلك مشروطا بعدم ظهور نبي اخر ويكون هو المراد اللفظ ومع تصور هذه الاحتمالات
فيمتنع الجزم باحالة النسخ واما استبعاد الشمعنية جواز النسخ عقلا فبعيد عن مذاق العقل كما ياتي قولهم انه يلزم من ذلك
ان يكون الشيء الواحد حسنا قبيحا طاعة معصية مصلحة مفسدة مرادا غير مراد فقد اومانا الى ابطال ذلك في التعديل
والتجوير كيف وانه لا يبعد صدور الامر من الله تعالى للمكلف بفعل شيء مطلقا او وقت ويكون ذلك محدودا في علم الله تعالى
الى حين ما علم انه ينسخ عنه لعلمه بان مصلحة المكلف في ذلك الامر لاعتقاده موجبة وكفه نفسه عما نهى عنه ثم يقطع
التكليف في الوقت الذي علم انه ينسخ عنه لعلمه بما فيه من المصلحة ودفع المفسدة ويكون ذلك الفعل بعينه بالاضافة
الى وقت متعلق المصلحة والحسن والارادة وبالاضافة الى غيره متعلق القبح والمفسدة والكراهة وعلى هذا فيندفع ما ذكروه
من البداء والندم فان ذلك انما يكون ان لو انكشف للباري تعالى في الحال ما اوجب له المنع من الفعل والنهي عنه
ما لم يعلمه قبله وليس كذلك قولهم النسخ في اللغة عبارة عن الرفع قلنا وان كان كذلك الا انا انما نريد بالنسخ الخطاب القاطع
خطاب شرعي سابق على وجه لولا الخطاب الاخر لاستمر ذلك الحكم ولذا من اطلق من اصحابنا لفظ الرفع على النسخ فلم يرد
غير ما ذكرناه وذلك غير ممتنع وليس قطع الاستمرار راجعا الى الكلام القديم الذي هو صفة الرب تعالى لاستحالة العدم
عليه بل انما هو عائد الى قطع تعلقه بالمكلف وكف الخطاب عنه وذلك غير مستحيل واما العيسوية فيمتنع عليهم بعد التسليم
بصحة رسالته وصدقه وقيامه بالمعجزة القاطعة تكذيبه فيما ورد به الخبر المتواتر القاطع عنه بدعوى البعثة الى
الامم كافة لا الى العرب خاصة وعلم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة فمن ذلك ما ورد به الكتاب العزيز وتواتر
الخبر كقوله يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس وقال في وصف
ما انزل عليه هذا هدى للناس وقال وهدى ورحمة للعالمين وانما يكون كذلك ان لو حكم على الجميع وقد ورد عنه
اخبار في ذلك تنزل منزلة التواتر وان كانت احادها احادا فمن ذلك قوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله بعثت الى
الناس كافة وقوله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة ويدل عليه ما اشتهر عنه

تواتر من دعائه طوايف الجبابرة وغيرهم من الاكاسرة وشعيده الى اقاصي البلاد وملوك العباد الى الدخول تحت ملته وطاعته
دعوته وقبل من جحد نبوته من اهل الكتاب وغيرهم ممن هو خارج عن قبائل العرب فكذلك بقي على سنن الصدر الاول
من المسلمين مع علمنا بان ذلك الجمع الكثير والجم الغفير مما لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الباطل عادة ولا سيما مع ما كانوا عليه
من شدة اليقين ومراعاة امر الدين فلولا انهم يعلمون بالضرورة انه مبعوث الى الناس كافة والامم عامة لما اطلقوا ذلك
المدعين مع انه رسول الله الذين وكذلك ايضا ما جاء بعدهم على سنتهم وهلم جرا الى زماننا هذا ولو لم يكن رسولا الى العموم لزم
ان يكون قد كذب في دعواه وافك فيما اتاه وذلك ممتنع في حق من ثبت عصمته عن الكذب في الرسالة بالمعجزة القاطعة
ثم ولو جاز ذلك عليه مع عدم ظهور المعجزة على يده لجاز ذلك في حق موسى عليه السلام وهو محال اذ ثبت صدقه بالمعجزات
والايات الواضحات فقد قال النبي عليه السلام لا نبي بعدي ونزل الكتاب العزيز مصدقا له في ذلك بقوله تعالى وخاتم
النبيين واشتهر ذلك فيما بين اهل عصره ومن بعدهم كما يعلم نزول القرآن فيما بين الامم في جميع الاعصار والامصار نقلا موجبا
للعلم به وذلك يدل على امتناع نبي اخر بعده سمعا وان كان غير ممتنع عقلا ومن نظر فيما بيناه وحقق ما حققناه
كان ناظرا بل متطلعا على المطولات من كتب المتكلمين عارفا بمباحثهم عرف بما انتهينا اليه من امر النبوة انه قد بلغنا
في حسن الترتيب والتحرير وجمع المعاني الغريبة الشاردة المتبددة في كتبهم مع زيادات فاضلة شذت عنهم مضافا الى
الايجاز المعجز بلغا ما لم يبلغه احد من المتكلمين

المقصد الخامس في عصمة الانبياء عليهم السلام

اما قبل النبوة فقد قال القاضي ابو بكر لا يمتنع عقلا ولا سمعا ان يصدر من النبي قبل نبوته معصية سواء كانت صغيرة او كبيرة اذ لا دلالة
للمعجزة على عصمته فيما قبل ظهورها على يده بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم بعد كفره ووافقه عليه اكثر اصحابنا وكثير
من المعتزلة وقالت الروافض واكثر المعتزلة لا يجوز ان يبعث الله تعالى من صدر منه كبيرة وان تاب عنها لان ذلك مما يوجب
في النفوس عصمة واحتقارا مع النفرة عن اتباعه وهو خلاف ما يقتضيه الحكمة من رعاية الصلاح والاصلح وزادت
الروافض على ذلك حيث قضوا بوجوب عصمته عن الصغائر ايضا والاصح ما ذكره القاضي اذ لا سمع ولا دلالة على العصمة
قبل البعثة ودلالة العقل فمبناه على الحسن والقبح ووجوب رعاية المصلحة وقد سبق ابطاله واما بعد البعثة فقد اتفق
اهل الملل وارباب الشرايع على وجوب عصمة الانبياء عليهم السلام عن الكذب عمدا فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقهم فيه وذلك
في دعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى الامة بطريق التبليغ عنه ولولا ذلك لجاز عليهم التقول والتحريف في ذلك عقلا
لافضى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال وهل يجوز عليهم الغلط في ذلك على سبيل الذهول والنسيان فقد اختلف فيه فذهب
الاستاذ ابو اسحق وكثير من الائمة الى امتناعه نظرا الى ان المعجزة دالة على الصدق وملازمة الحق في التبليغ فلو تصور
الخلف في ذلك كان ذلك نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وذهب القاضي ابو بكر الى جواز ذلك مصيرا منه الى ان المعجزة
انما تدل على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا يدخل تحت التصديق
المقصود بالمعجزة ولا المعجزة دالة على نفيه وعلى هذا فلا يكون صورة النسيان نقضا لدلالة المعجزة واما ما يتعلق
بافعالهم واقوالهم فيما لا دلالة على صدقهم فيه بالمعجزة فاما ان يكون كفرا او لا يكون كفرا فان كان كفرا فلا نعرف خلافا

بين

بين الامة في وجوب عصمة الانبياء عنه الا ما نقل عن الازارقة من الخوارج فانهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر
بعد نبوته وكل من قال بجواز صدور الذنوب عن الانبياء وحكم بالكفر على كل ذنب فيلزمه القول بجواز الكفر على الانبياء
واما ما ليس بكفر فاما ان يكون من الكبائر او لا يكون منها فان كان من الكبائر فقد اتفق المحققون والائمة على وجوب
عصمتهم عنه تعمدا من غير نسيان ولا تاويل ولم يخالف في ذلك غير الحشوية ومن جوز الكفر عليهم فانه اذا جوز الكفر
عليهم فما دون الكفر اولى بالتجويز ثم اختلف القائلون بوجوب العصمة عن الكبائر هل ذلك مستفاد من العقل او السمع
فذهب القاضي ابو بكر والمحققون من اصحابنا الى ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة للمعجزة
عليه وانما هو مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين على ذلك وذهبت المعتزلة الى امتناع ذلك منهم
عقلا مصيرا منهم الى ان صدور الكبائر منهم مما يوجب سقوط هيبتهم وانحطاط رتبتهم في اعين الناس وذلك مما
يوجب النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى الحكمة
والعقل وما ذكروه مبني على فاسد اصولهم في التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الصلاح والاصلح وقد ابطلناه
ثم لو قيل بوجوب العصمة عن الكبائر للانبياء عقلا حتى لا يفضي ذلك الى انحطاطهم في النفوس والنفرة عن اتباعهم
لم يجب ان يكون النبي ابدا مؤيدا منصورا وان لا يكون مخذولا ولا مقهورا اذ لو كان بالعكس لزم من
احتقارهم في الاعين والنفرة عنهم كما ذكروه وليس ذلك لجائز واجبا فان قيل انه يكفي في ظهور المعجزة على يده عن
جميع ما ذكرتموه قلنا فليكتف به عما ذكروه ايضا واما ان كان فعل الكبيرة على النسيان او التاويل او الخطأ فقد اتفقوا
على جوازه خلافا للروافض واما ما ليس بكبيرة فاما ان يكون من قبيل ما يلحق فاعله بالاراذل والسفلة والحكم عليه بالخسة
ودناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة حبة او كسرة ونحوهما فالحكم فيه حكم الكبيرة واما ما لا يكون من هذا
القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة في خصام ونحو ذلك فهذا مما اتفق اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة على جوازه عمدا
او سهوا خلافا للشيعة وذهب الجبائي الى ان ذلك لا يجوز الا بطريق السهو والخطا في التاويل وذهب النظام
وجعفر بن مبشر الى ان ذلك لا يجوز منهم الا بطريق الغفلة والسهو غير انهم يؤاخذون بذلك وان لم يؤاخذ امتهم
به لعلو رتبتهم وقوة معرفتهم بالله تعالى وعدم تحفظهم وهل يجوز ان يخلع الله تعالى نبيا من نبوته فقد اتفق اصحابنا
على جوازه عقلا غير ان المسلمين اتفقوا على ان ذلك لم يقع وما روي ان بلعام بن باعوراء كان نبيا وخلع من نبوته فلم
يصح وبالجملة فالكلام فيما ليس بكبيرة ولا هو نازل منزلة الكبيرة نفيا واثباتا فغير بالغ مبلغ القطع بل هو من باب
الظنون والاجتهادات والاعتماد فيه انما هو على ما يساعد من الادلة الظنية والكلام في طرفين الاول في جواز
ذلك بطريق النسيان الثاني في بيان جوازه بطريق العمد [illegible] في بيان جواز النسيان على الانبياء
عليهم السلام اما من جهة العقل فانا لو فرضنا وقوعه منهم لم يلزم عنه المحال لذاته ولانه لا فرق بين النبي وغيره الا في
المعجزة الدالة على صدقه في دعوى الرسالة وما فرض الكلام فيه فلا دلالة للمعجزة على عصمته فيه فكان صدوره
عنه كصدوره من غيره واما من جهة السمع فما اشتهر من نسيانه في الصلوة وتحلله عن ركعتين في الرباعية حتى قصة

ذي اليدين وقول ذي اليدين له اسهوت يا رسول الله ام قصرت الصلوة فقال النبي عم احق ما يقول ذو اليدين
فقالوا نعم يا رسول الله صلعم وايضا ما اشتهر عنه عليه السلم وهو يقرا في الصلوة والنجم اذا هوى انه قال تلك
الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى ولم يكن ذلك الا عن غفلة ونسيان لاستحالة تعمد كلمة الشرك في
حقه ويدل عليه من الكتاب قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله عليه انما انا بشر مثلكم انسى كما تنسون فاذا
نسيت فذكروني فان قيل لو جوزنا تطرق النسيان الى الانبيا في اقوالهم وافعالهم لادى ذلك الى اللبس في مواضع
الشرع وتبيين الاحكام وهو مخل بمقصود البعثة وذلك ممتنع عقلا وان سلمنا الجواز العقلي غير ان ذلك ممتنع سمعا ويدل
عليه قوله اما اني لا انسى ولكني انسى لاشرع وعلى هذا يجب حمل النسيان في قصة ذي اليدين على التشبه بالناسي للتشريع
واما القصة الاخرى فلا نسلم ان المسموع كان صوت النبي عم بل المسموع كان صوت الشيطان مشبها بصوته لاجماع
منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من النبي عم ويدل على ذلك قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي
الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ومعناه اذا تلا القى الشيطان في تلاوته سلمنا ان المسموع كان صوت
النبي عليه السلم لكن يجب حمله على التشبه للتشريع وما ذكرتموه من النصوص يجب حملها ايضا على التشبه
بالناسي لما ذكرناه من الخبر وان سلمنا دلالته على حقيقة النسيان فلا عموم لها بالنسبة الى النسيان في المعاصي
بل هي مطلقة في النسيان وكما امكن حملها على نسيان المعاصي امكن الحمل على النسيان في المباحات وليس احد الامرين
اولى من الاخر بل الحمل على النسيان في المباحات اولى لدلالة المحذور فيه قلنا لا نسلم ان القول بتطرق النسيان الى الانبيا
فيما لا يتعلق بالرسالة مفض الى اللبس في مواضع الشرع فانه وان تصور منه فعل ما لا يجوز او ترك ما يجب ناسيا فذلك مما
يمكن اسناده وكونه معرفة وقوعه سهوا اذ هو غير واجب الدوام وقرائن الاحوال مع صريح المقال مميز بين الحالين وما ذكروه
من الحديث غير صحيح في متنه والا كان النبي عم متعمدا لترك ما يجب وفعل ما يحرم تشبها بالناسي لقصد التشريع ولا يخفى
ان نسبة النسيان الى النبي مع ما لا بشاعة فيه على الناسي اولى من نسبة ترك الواجب او فعل المحرم عليه مع لزوم البشاعة فيه كيف وانه
اذا قيل بجواز ان يكون النبي عليه السلام مخالفا للعصمة عمدا فالقول بامتناع ذلك ناسيا خروج عن المعقول وقول لم يقل به قائل
بل الصحيح المنقول فيه انه قال اما اني انسى وانسى لاشرع وذلك ظاهر في تعيين النسيان حقيقة ولا يجوز ترك الظاهر من غير
دليل قولهم المسموع من قوله تلك الغرانيق العلى انما كان صوت الشيطان قلنا الحال في ذلك على تمام صوت الشيطان مع
القراءة لم يسمع في اعتقاد كل من كان حاضرا الا من النبي عم مما يوجب انخراق العادة وذلك لا يجوز الا بدليل قاطع والاصل عدمه
او راجح عنه وسياق لم يرد بتقرير وما اعتمده قولهم الاجماع منعقد على امتناع صدور كلمة الشرك من الانبيا قلنا في
العمد او النسيان الاول مم والثاني مم واما قوله القى الشيطان في امنيته فالمراد به انه وسوس اليه في قلبه وشغله وحمل
حتى نسي قولهم يجب حمله على التشبه بالناسي قلنا هذا هو الكفر الصريح اذ فيه تشبه بتعمد النطق بالشرك او بلا قوم بما
ليس من القران في الصلوة لقصد التشريع وهو ممتنع قولهم يجب حمل النسيان في النصوص على التشبه بالناسي قلنا هذا ترك
لحقيقة لفظ النسيان من غير دليل فلا يقبل قولهم لفظ النسيان مطلق مسلم غير انه تقييد بالمعاصي ايضا من غير دليل

ممتنع كما ان تخصيص العموم من غير دليل ممتنع **الطرف الثاني** في بيان عصمة الانبياء عن تعمد الصغائر التي لا
تلحق فاعلها بالاخسا الارذال وقد احتج اصحابنا بحجج كثيرة غير انا نقتصر من ذلك على ما هو الاقرب والاشبه وهي
حجج متفاوتة في القوة والرتبة **الحجة الاولى** ان ادم عم عصى وارتكب الذنب وذلك لا يخلو اما ان يكون في حالة
النبوة او قبلها فان كان في النبوة فقد ثبت ان النبي غير معصوم وان كان قبل النبوة وهو الاظهر لقوله تعالى ثم اجتباه
ربه فتاب عليه وهدى مرتبا على قوله وعصى ادم ربه فغوى فدل على ان الاجتبا انما كان بعد المعصية لكنه
حجة على الروافض حيث قضوا بوجوب عصمة النبي قبل نبوته وبيان انه عصى وارتكب الذنب من خمسة اوجه ا قوله
تعالى وعصى ادم ربه فصرح بعصيانه واكد ذلك بقوله فغوى ب انه نهي عن الشجرة بقوله تعالى ولا تقربا هذه
الشجرة وبقوله تعالى الم انهكما عن تلكما الشجرة فخالف النهي واكل منها بدليل قوله تعالى فاكلا منها فبدت لهما
سواتهما ومخالفة النهي معصية ج انه سمى نفسه ظالما حيث قال ربنا ظلمنا انفسنا وسماه الرب ظالما
حيث قال تعالى ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وقد قرباها واكلا منها فكانا من الظالمين والاصل
الاطلاق الحقيقة والظلم معصية لا محالة د قوله تعالى حكاية عنه وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
وذلك من غير ذنب محال ه انه تاب لقوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وقوله ثم اجتباه ربه فتاب عليه
وهدى والتوبة تستدعي الذنب اذ هي حقيقة في الندم على الذنب فان قيل المعصية عبارة عن مخالفة الامر والنهي
ولا يخفى ان الامر ينقسم الى امر ايجاب يستحق بمخالفته اللوم والتوبيخ والى امر ندب لا يستحق بمخالفته اللوم والتوبيخ و
كذلك النهي ينقسم الى نهي تحريم يستحق بمخالفته اللوم والى نهي كراهة وتنزيه لا يستحق بمخالفته اللوم والتوبيخ فاطلاق
اسم العصيان صحيح بمخالفة كل واحد من الامرين سواء كان المخالف مستحقا اللوم او لم يكن ومنه يقال امرتك فلا
فعصيتني وان لم يكن ما امره به واجبا او نهيته عن كذا فعصيتني وان لم يكن ما نهاه عنه محرما وعند ذلك فيحتمل ان
تسميته عاصيا لانه خالف امر الندب او نهي التنزيه ويجب حمله عليه اذ هو المتيقن وما زاد عليه من استحقاق العقاب
واللوم بالمخالفة فانه متردد فيه وقوله تعالى فغوى معناه فخاب ولم يحصل على ما كان يستحقه من الثواب على فعل ما امر
الامر والنهي ومنه قول الشاعر ومن يلق خيرا يحمد الناس امره ومن يغو لا يعدم على الغي لائما اي خاب وقيل معنى غوى
لم يصب وقيل معناه فسد عليه عيشه ومنه يقال الغوا لسوء الرضاع والغذاء وعلى تقدير من هذا التقدير
ام لا يقال انه ارتكب ذنبا يستحق به عقابا ولا لوما وعلى هذا فقد خرج الجواب عن مخالفة النهي ايضا واما قولهما
ظلمنا انفسنا معناه انا بخسناها حقها وحرمناها ما كانت تحصل عليه من الثواب بموافقة الامر والنهي ولهذا
قد يصح ان يقال لمن فوت على نفسه منافعها بترك تعاطي الاسباب الموجبة لها اذا كان متمكنا منها وان لم يكن مستحقة
انه ظالم نفسه وهو المراد من قوله تعالى فتكونا من الظالمين وقوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين
معناه ان لم تصلحنا فان المغفرة قد يطلق بمعنى الاصلاح ومنه قول العرب اغفروا هذا الامر اي اصلحوه بما ينبغي
ان يصلح وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب الجريمة وقوله فتاب عليه فان التوبة في اللغة بمعنى الرجوع ومنه يقال تاب اليه

فلان اذا رجع فمعنى توبة آدم انه رجع الى الله تعالى والى الانقطاع اليه ومعنى توبة الرب تعالى عليه العود عليه
بالتفضل والانعام وليس في ذلك ما يدل على ارتكاب الجريمة ولا على الذنب قلنا اما قولهم ان المعصية عبارة عن مخالفة
الامر والنهي مسلم قولهم ان الامر ينقسم الى امر ايجاب وندب والنهي ينقسم الى نهي تنزيه وكراهة وتحريم قلنا المسلم انه يلزم
من اطلاق اسم العصيان على مخالفة الامر والنهي مجتمعين وان سلمنا انقسامه اصلا ولا نقول الى ما ذكرتم من الاقسام
فلا نم انقسام الامر الى امر ايجاب وندب بل الامر على الاطلاق لا يكون الا للايجاب كما ذهب اليه كثير من اصحابنا ويدل عليه
غير ملوم بعد دليل العرف والنص اما العرف فهو ان السيد اذا امر عبده بامر فخالفه فانه يحسن في العرف لومه وعقابه ويعد عاصيا
كل عاقل عرف العرف ولحظ ذلك وليس ذلك مبنيا على قرائن الاحوال فانه قد يحكم بذلك كل من كان غايبا عن مجلس الامر
وان لم يشاهد قرينة اصلا واما النص فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حذر عن مخالفة امره وذلك لا يكون في الامر اذا لم يكن للوجوب وقوله عن امره يعم كل امر ولهذا لو قال السيد لعبده
من خالف امري فهو معاقب ظن ان يحسن ان يعاقب على مخالفة اي امر كان وان كان امر النبي محمولا على الايجاب مطلقا
فامر الله تعالى اولى وايضا قوله عليه الصلوة والسلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك عند كل صلوة يدل على ان السواك
غير مامور به وان كان مندوبا بالاجماع وكذلك النهي فانه لا يكون عندنا الا للتحريم ولهذا فان الامة لم تزل في كل عصر
ترجع في ايجاب العبادات وتحريم المحرمات الى الاوامر والنواهي ويقضون بالايجاب والتحريم بالامر والنهي ويحتجون
على المخالفين بذلك لا بالقراين فدل على ان الامر والنهي لا يكون الا للايجاب والتحريم وعند ذلك يلزم من كون آدم مخالفا
للامر والنهي ان يكون مذنبا مستحقا للعقاب واللوم وان سلمنا انقسام الامر والنهي الى ما ذكرتم غير ان خروجه من الجنة
وسلب لباسه كان عقوبة له وانما قلنا ان ذلك عقوبة لانه ضرر وكل ضرر ايقع فهو عقوبة عرفا وانما قلنا انه ضرر لان
كل عاقل يتضرر بسلب ما كان فيه من النعم كالتضرر بحلول الالام والاوجاع بل ربما كان ذلك عند المترفهين وارباب
المروات اعظم من الاضرار بالالام ولهذا فان كثيرا من العقلاء قد يتمنى الهلاك عند زوال نعمه واذا كان ذلك عقوبة
له دل على صدور الاساءة والذنب منه نظرا الى ان العقوبة انما تحسن عن ظلم وهو الذنب ومن ليس بمذنب كيف وان
العقوبة من غير سابقة ذنب عند الخصوم ظلم وقد قال تعالى لا يظلم مثقال ذرة ثم ان اطلاق لفظ المعصية عندهم على
ما ليس باساءة ولا ذنب من باب المجاز والحقيقة في الاساءة ولا يخفى ان ترك الحقيقة والعدول الى المجاز من غير دليل ممتنع
ثم ان حمل الامر على الندب والنهي على الكراهة يشتمل على خلاف الايجاب والحظر وليس كذلك فان الوجوب والندب مشتركا
في اصل الامر فليس الوجوب ضد الندب بل زيادة حتى يكون الحمل على الندب مقابل كل واحد مختص بخاصية لا توجد في الآخر
والمشترك انما هو القدر المشترك وهو الامر وعند ذلك فليس القول بوقوع الشك في خاصية الوجوب اولى من وقوعه في
خاصية الندب وعلى هذا يكون الكلام في النهي المشترك بين التحريم والكراهة ويدل على ما ذكرناه ان لله المعصية والغي
بقوله تعالى فغوى وظلم الغوى هو الخيبة وليس كذلك بل هو الجهل كما قال صاحب المجمل وقال مقاتل الغوي هو الضلال
عن طاعة الله تعالى وكذا للغي اسماء الذم ولا ذم على ما لا يكون اساءة وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الوجه الثاني

في قوله

من مخالفة النهي ويدل على ما ذكرناه تسميته ظالما قولهم المراد منه انه نقص نفسه ما كان بصدد تحصيله من الثواب بتقدير
الطاعة قلنا فيلزم منه ان يكون جميع الانبياء ظلمة لانه ما من نبي الا ويمكن عليه ترك بعض المندوبات ويكون بذلك
قد حرم نفسه الثواب الحاصل من فعله ولا يخفى ما فيه من البعد وان سلمنا صحة اطلاق الظلم بهذا المعنى فانه مجاز
وحقيقة في المعصية وفعل المحرم ولهذا فانه لا يتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ الظلم غير الاساءة والمعصية
فلهذا قالوا الطلاق اسم الظلم على فعل المحرم يطلق من فسق وارتكب فعلا محرما فانه لا يسمى ظالما فقد سبق جوابه
في الفصل العشرين من خلق الاعمال ويدل على ما ذكرناه قوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا قولهم المغفرة قد تطلق
بمعنى الاصلاح مسلم غير ان المشهور في اللغة ان المغفرة ماخوذة من الغفر والغفر قال صاحب المجمل وغيره هو
الستر ومن المعلوم انه لم يرد به ستر الطاعة وتغطيتها والا لما حسن قوله لنكونن من الخاسرين فلم يبق الا ان يكون
المراد ستر الذنب وتغطيته ويدل على ما ذكرناه اطلاق اسم التوبة عليه قولهم التوبة بمعنى الرجوع قلنا وان كان
كذلك الا ان المتبادر من اطلاق لفظ التوبة انما هو الندم على الذنب ومنه قوله عليه السلام الندم توبة فيكون لفظ التوبة
ظاهرا فيه ولا يجوز العدول عن الظاهر الى غيره من غير دليل **الحجة الثانية** قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة
وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشيها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله ربهما لئن
آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتيهما فتعالى الله عما يشركون ووجه
الاحتجاج بالآية ان المراد من قوله خلقكم من نفس واحدة آدم عليه السلام ومن قوله وجعل منها زوجها ليسكن
اليها حوا والضمير في قوله جعلا عائد الى آدم وحوا لانه لم يسبق ما يعود اليه ضمير التثنية غيرهما وفي قوله
له شركاء عائد الى الله تعالى وذلك يدل على وقوع المعصية من آدم وهو اما ان يكون في حالة النبوة او قبلها وعلى
كل تقدير فهو خلاف مذهب الشيعة تعالى فعل آدم وان جوزتم الشرك على الانبياء عقلا فالاجماع منعقد منا
ومنكم على امتناع ذلك في حقهم سمعا وعند ذلك فلا بد من التاويل والتاويل من وجوه الاول ان الضمير في قوله جعلا
شركا غير عائد الى آدم وحوا بل الى الذكور والاناث من ذريتهما فيكون تقدير الكلام فلما آتيهما آدم وحوا
الولد الصالح الذي طلباه منه في دعائهما جعل كفار اولادهما ذلك مضافا الى غير الله تعالى ويدل على صحة هذا
التاويل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون فانه يشعر بان المراد من التثنية في جعلا انما الجمع من جنس من اولاد آدم وحوا
فلئن قلتم اذا كان الضمير في قوله تعالى فلما تغشيها وفي قوله دعوا الله ربهما وفي قوله فلما آتيهما صالحا عائدا الى آدم
وحوا فيستحيل ان يكون الضمير في قوله جعلا عائدا الى آدم وحوا حتى لا يكون الكلام مضطربا مختلفا وان سلمنا جواز ان لا
في عود الضمير في الكلام غير ان شرط الضمير ان يعود الى مذكور والمذكور انما هو آدم وحوا دون اولادهما قلنا اما
الاول فغير ممتنع لان الفصيح المصقع قد ينتقل من خطاب الى غيره ومن كناية الى خلافها ومنه قوله تعالى انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه يعني الرسول عليه السلام قال وتسبحوه يعني مرسل
الرسول فالكنايات مختلفة وان كان الكلام جملة واحدة ومنه قول الشاعر فدى لك ناقتي وجميع اهلي ومالي انه

الا ان ولم يقل منك واما الثاني فلانه عدم ذكر اولاد آدم وحوا لهم مذكورون في قوله خلقكم من نفس واحدة والمراد
جميع اولاد آدم واذا تقدم مذكوران وعقبا بضمير لا يليق باحدهما وجب اضافته الى من يليق والشرك غير لائق
بآدم فوجب عوده الى الكفار من اولاده وان سلمنا عدم ذكر الاولاد غير ان عود الضمير في الكلام الى من ليس مذكورا غير
ممتنع ومنه قوله تعالى حتى توارت بالحجاب يعني الشمس ولم يسبق لها في الكلام ذكر ومنه قول الشاعر لعمرك ما يغني الثراء
عن امراة اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر والضمير في حشرجت عائدا الى النفس وهي غير مذكورة الوجه الثاني في
التاويل ان الضمير في قوله جعلا له غير عائد الى الله تعالى بل هو عائد الى ابليس وتحقيق ذلك انه قد روي ان حوا لما
اثقلت بالحمل عنده توسوسها لاولادها عرض لها ابليس في غير صورته وقال لها يا حوا لعل ما في بطنك بهيمة فقالت
ما ادري ثم انصرف عنها فلما ازداد ثقل الولد في بطنها رجع اليها ابليس فقال كيف تجدينك فقالت اني اخاف
ان يكون الذي خوفتني به فاني لا استطيع القيام اذا قعدت فقال ارايت ان دعوت الله فجعله انسانا مثلك او
مثل آدم اتسميه باسمي وكان اسمه الحرث قالت نعم ثم انصرف عنها فقالت لآدم لقد اتاني آت فزعم ان الذي في بطني
بهيمة واني لاجد له ثقلا وقد خفت ان يكون كما ذكر فجعلا يدعوان الله تعالى لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين
اي ولدا سويا في الخلق فولدت ولدا سويا فجاءها ابليس وقال لها لم لا تسميه باسمي كما وعدتني قالت وما اسمك
قال عبد الحرث فسمته عبد الحرث ورضي بذلك آدم فهو معنى قوله تعالى جعلا له شركاء اي لابليس في تسمية
سموا ولدهم عبد الحرث ثم انقطع الكلام وقال فتعالى الله عما يشركون يعني كفار مكة المذكورين في اول الاية لا
يمتنع الانتقال من خطاب شخص الى خطاب غيره كما سبق من قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا الوجه الثالث
في التاويل ان الضمير في قوله جعلا له شركاء عائد الى الولد لا الى الله تعالى ولا الى ابليس ومعناه انهما طلبا من الله امثالا
للولد الصالح الذي آتاهما وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون عود الضمير من اول الكلام الى آخره عائدا الى آدم وحوا وقوله
فتعالى الله عما يشركون غير عائد الى هذا الاشراك المذكور فانه غير ممتنع ان يطلب من الله مثل الولد الصالح بعد الحول ولما المراد
بالاشراك به تعالى ويكون الكلام منقطعا عن الاول كما سبق والجواب قولهم الاجماع منا ومنكم منعقد على امتناع
الشرك بالله تعالى على الانبياء مطلقا في حالة النبوة او قبل النبوة الاول مم والثاني مم فانا ذكرنا ان مذهب القاضي ابي
بكر ان ذلك غير ممتنع لا عقلا ولا سمعا ولم يثبت انه حالة اضافة الاشراك اليه كان نبيا وان سلمنا امتناع الاشراك
بالله تعالى على الانبياء مطلقا غير انه لم يرد بقوله جعلا له شركاء شركا في الالهية بل اراد به شركا في الطاعة لانهما
اطاعا ابليس في تسمية ولدهما عبد الحرث على ما سبق في التاويل الثاني وطاعة ابليس في غير الشرك بالله فهو ذنب
معصية فانه لا يأمر بغير الشر والباطل قولهم الضمير في جعلا له شركاء عائد الى الذكور والاناث من اولادهما الكفار
قلنا اولادهما وان كانوا مذكورين غير ان التثنية غير مذكورة والاصل في ضمير التثنية ان يعود الى المذكور لا الى غير
المذكور اذ هو ابعد عن اللبس والخلل وان سلمنا ان ضمير التثنية مذكور غير ان الاصل عود الضمير الى اقرب مذكور ولا
يخفى ان آدم وحوا اقرب مذكور الى الضمير من اولادهما فكان عوده اليهما اولى لان الضمير في قوله تعالى فلما تغشاها

وتشد عود الضمير اليهما في قوله آتيتنا صالحا وفي قوله فلما آتاهما صالحا عائد الى آدم وحوا فكان عود الضمير
في جعلا الى آدم وحوا اولى اذ هو اقرب الى ضبط الكلام وحفظه من التخبط والتخليط وان كان عوده الى غيرهما
جائزا لما ذكروه وقوله فتعالى الله عما يشركون عائد الى كفار مكة المذكورين في اول الاية قولهم في التاويل الثاني
الضمير عائد الى ابليس ومعناه انهما جعلا لابليس شركا في اسمه حيث سميا ولدهما باسمه فهو ممتنع لوجهين الاول
ان اسم ابليس لم يكن عبد الحرث بل كان اسمه حارثا فلم يكن الشريك في اسمه واقعا الثاني وان كان ذلك شركا
لابليس في اسمه غير انه غير مذكور في الاية والرب تعالى مذكور فيها ولا يخفى ان عود الضمير في قوله الى المذكور
اولى من عوده الى ما ليس بمذكور قولهم في التاويل الثالث ان الضمير في قوله جعلا له شركاء عائد الى الولد لا
الى الله تعالى على ما ذكروه فهو ممتنع لوجهين الاول ان طلب امثال الولد الصالح لا يكون جعلا للشريك للولد فان
طلب الشيء غير جعل الشيء الثاني ان المفهوم من قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما اي جعلا الشركاء لمن آتاهما الولد الصالح
فان آتاهما وليس من آتاهما هو الولد فيمتنع عود الشركاء اليه **الحجة الثالثة** قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب
ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك ووجه الاحتجاج بالاية ان الله
تعالى كذب نوحا في قوله ان ابني من اهلي بقوله انه ليس من اهلك فدل على كونه كاذبا والكذب على الانبياء
عند الخصوم غير جائز مطلقا لا بطريق العمد ولا السهو ولا التاويل فان قيل الباري تعالى لم يكذبه في دعواه
انه من اهله وانما نفى انه من اهله الذين وعدهم الله بنجاتهم على ما قال ابن عباس وذلك لانه تعالى كان قد وعد
نوحا بنجاة اهله واستثنى منهم من اراد الله تعالى اهلاكهم بالغرق في قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك
الا من سبق عليه القول ويحتمل ان يكون المراد به على ما قال اهل التفسير انه ليس من اهلك بمعنى انه لكفره لم يجب ان
يكون حكمه حكم اهلك ولهذا قال تعالى على طريق التعليل انه عمل غير صالح وان سلمنا انه لم يكن ابنه ولا من اهله على الحقيقة
لكن قال بعض المفسرين انه ولد على فراشه وقول نوح ان ابني من اهلي انما كان بناء على الظاهر وما يقتضيه الحكم
الشرعي وقوله تعالى انه ليس من اهلك ليس تكذيبا له فيما اخبر عنه في ظاهر الشرع بل اخبار بالغيب الذي لا يعلمه
خيانة امراته له والجواب قولهم لم يكذبه في اخباره ان ابنه من اهله وانما اخبر انه ليس من اهله الذين وعدهم بنجاتهم
قلنا قوله تعالى ليس من اهلك اما ان يكون المفهوم منه سلب الكون مناقضا لما اخبر به نوح او لا يكون كذلك فان كان
مناقضا له فهو تكذيب وان لم يكن مناقضا فقوله بنجاته ذنب ومعصية ويدل عليه امران الاول انه نقل اهل التفسير انه
تعالى عاتب نوحا في ابنه بقوله اني اعظك ان تكون من الجاهلين فبكى نوح بعد عتابه على ذلك اربعين عاما حتى صار
تحت عينيه مثل الجدول من البكاء وقال رب اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم بعد النهي وذلك يدل على انه
الذنب والاساءة بسؤاله والثاني انه قال والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين وذلك ايضا يدل على سابقة الجريمة
في سؤاله وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التاويل الثاني والثالث **الحجة الرابعة** قوله تعالى حكاية
عن ابرهيم عليه السلم فلما جن عليه الليل راى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين الى قوله فلما راى الشمس

بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ووجه الاحتجاج به أنه لا يخلو إما أن قال ذلك معتقدا أو غير معتقد فإن كان الأول
فقد اعتقد إلهية غير الله تعالى وهو غير جائز عند الخصوم لا قبل النبوة ولا بعدها وإن كان الثاني فقد كذب في قوله
هذا ربي والكذب أيضا غير جائز عندهم على الأنبياء مطلقا فإن قيل لا نسلم أنه في قوله هذا ربي يحتمل أن يكون كاذبا وذلك
بأمرين وجهين الأول أنه إنما ذكر ذلك بطريق الاستفهام وإسقاط حرف الاستفهام جائز للاستغناء عنه قال
الأخطل كذبتك عينك أم رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا وقال ابن أبي ربيعة ثم قالوا تحبها قلت بهرا
عدد الرمل والحصى والتراب وقال الشاعر لعمرك ما أدري وإن كنت داريا بسبع رمين الجمر أم بثمان وقد روي
عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى فلا اقتحم العقبة أفلا اقتحم العقبة الثاني أنه ذكر ذلك على طريق الفرض والتقدير
في حالة نظره وفكره لينظر ما يؤدي إليه فعلا القول من صحة أو فساد فلا يكون بذلك مخبرا وإن سلمنا أنه مخبر بقوله هذا ربي
لكن لا يكون فيه كاذبا لوجهين الأول أنه إنما أخبر بذلك على مذهب قومه واعتقادهم وتقديره هذا ربي على مذهبكم
واعتقادكم الثاني أنه أخبر بذلك عن ظنه في حالة فكره ونظره ومن أخبر عن شيء في حالة فكره ونظره ثم رجع عنه لأدلة
الحق لا يوصف بكونه كاذبا ولا بعد ما أخبر به فيصل الجواب قولهم أنه ذكر ذلك بطريق الاستفهام قلنا الأصل إجراء ما ورد
على صورة الأخبار أن يكون خبرا فإن حمله على الاستفهام يستدعي إضمارا في الكلام بحرف الاستفهام ولا يخفى أن الإضمار في
الكلام على خلاف الأصل وإنما يصار إليه بدليل ولا دليل ولا يمكن حمله على الاستفهام لنفي الكذب عنه لأن الاستفهام
الدور من حيث أنه يتوقف حمله على الاستفهام على انتفاء الكذب عليه وانتفاء الكذب عليه متوقف على حمله على الاستفهام
وهو ممتنع وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من التأويل الثاني قولهم أنه أخبر بذلك على مذهب قومه فهو زيادة إضمار
فيما أخبر به والأصل عدمه إلا أن يدل الدليل عليه ولا دليل على ما سبق في التأويل الأول قولهم أنه أخبر بناء على ظنه قلنا إذا كان
ظانا أن الكوكب ربه فقد اعتقد في حالة الظن إلهية غير الله تعالى وهو شرك لا محالة وإن لم يعتقد في الغرض كاذبا الحجة الخامسة
قوله تعالى حكاية عن إبرهيم عليه السلام لما قال قومه وقد كسر الأصنام أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبرهيم قال بل فعله كبيرهم هذا وعنى به
أكبر أصنامهم وأضاف الكسر إليه فكان كاذبا وذلك إما أن يكون قبل النبوة أو في حالة النبوة وعلى كل تقدير فهو
خلاف مذهب الخصم فإن قيل لا نسلم أنه أضاف التكسير إلى الصنم بل المراد من قوله بل فعله كبيرهم هذا الله لأن الله
أكبر من الأصنام وإن سلمنا أنه أضاف التكسير إلى الصنم لا نسلم أنه أضافه إليه مطلقا بل معلقا بشرط وهو قوله إن كانوا
ينطقون ومعلوم أنهم لا ينطقون ولا يخفى أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط وإن سلمنا أنه أضاف التكسير
إلى الصنم غير مشروط بالنطق فغايته أنه الحامل لإبرهيم على تكسير الأصنام لموضع تعظيمه بسبب ما رأى من تعظيم
قومه له والفعل كما يضاف إلى المباشر يضاف إلى الحامل عليه والجواب قولهم لا نسلم أنه أضاف التكسير إلى الصنم قلنا
دليله قوله بل فعله كبيرهم هذا الذي على عنقه الفاس فإنه قد وضع الفاس الذي كسر الأصنام على عنق الصنم ففهم
القوم ذلك من إشارته والأصل حمل اللفظ على ما هو صريح معناه ولا يجوز ترك ظاهر اللفظ من غير دليل قولهم أنه أضاف التكسير
إلى الصنم مشروطا بالنطق لا نسلم ذلك بل الشرط متعلق بالسؤال وهو قوله فاسألوهم إن كانوا ينطقون

قولهم

قولهم أنه أضاف التكسير إليه لأنه الحامل على التكسير لموضع تعظيمه فليس كذلك لأن تعظيمه يجب أن يكون مانعا
عن كسره لا حاملا على كسر غيره كيف وأن هذه التأويلات على خلاف ما روى الحسن عن النبي عم أنه قال لم يكذب إبرهيم عليه
السلام إلا ثلاث مرات كلهن يجادل بهن عن دينه وهي قوله إني سقيم وقوله بل فعله كبيرهم هذا وقوله لسارة هذه أختي
[illegible] الحجة السادسة قوله تعالى أيضا حكاية عن إبرهيم عليه السلام فنظر نظرة في النجوم فقال إني
سقيم ووجه الاحتجاج به ما روى أهل التفسير أن إبرهيم كان من أهل بيت ينظرون في النجوم وكان إذا أراد
أحدهم أمرا نظر إلى السماء فقال إني أرى كذا فيصيبون كذا وكذا وكان ذلك معروفا عند أهل بيته ثم أنه كان لقومه عيد يخرجون
إليه ولا يخلفون بعدهم إلا مريضا فلما هم إبرهيم عليه السلام بكسر أصنام قومه نظر إلى السماء قبل ذلك العيد
وقال لأهله إني أراني أشتكي غدا وذلك قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم أي مريض وأصبح
من الغد معصوب الرأس ليتمم ما في نفسه من كسر الأصنام وكان كاذبا فيه ويدل عليه قوله عم لم يكذب إبرهيم
إلا ثلاث مرات على ما بيناه وبعد ذلك فلا يخلو إما أن يقال هو ذلك إما أن يكون قبل النبوة أو في حالة النبوة وعلى كلا
التقديرين فهو حجة على الخصوم الحجة السابعة قوله تعالى حكاية أيضا عن إبرهيم رب أرني كيف تحيي الموتى
قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي ووجه الاحتجاج به أنه لا يخلو إما أن يكون مطمئنا بأن الله تعالى قادر على
إحياء الموتى أو لا يكون مطمئنا بذلك لا جائز أن يكون مطمئنا وإلا لما حسن قوله ولكن ليطمئن قلبي فإن
طلب تحصيل الحاصل محال وإن لم يكن مطمئنا بذلك فهو شاك متردد في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى والشك
في ذلك عند الخصوم غير جائز على الأنبياء مطلقا قبل النبوة وفي حالة النبوة كيف وأن ذلك إنما كان في حالة
نبوته على ما نقله الرواة فإن قيل إبرهيم عم لم يكن شاكا في قدرة الله تعالى على إحياء الموتى ولا في الآية دلالة على ذلك
بل سؤاله يحتمل وجوها الأول تكثير الدلائل ليكون أبعد في اعتراض الشبه وأنفى للخواطر والوساوس الثاني
أنه روى جعفر الصادق أن الله تعالى أوحى إلى إبرهيم إني أتخذ إنسانا خليلا وعلامته أني أحيي الموتى بسبب
دعائه فوقع في نفسه أنه ذلك الخليل فسأل الله تعالى ليطمئن قلبه أنه الخليل الثالث أنه لما قال النمرود لعنه الله
لإبرهيم عم أنت تزعم أن ربك يحيي الموتى وأنه أرسلك إلي تدعوني إلى عبادته فسله أن يحيي لنا ميتا إن كان قادرا
على ذلك وإن لم يفعل قتلتك فيحتمل أن يكون قد سأل الله تعالى إحياء الموتى ليطمئن قلبه من القتل لا ليطمئن قلبه
بقدرة الله تعالى على إحياء الموتى وأنه كان شاكا في ذلك الرابع أنه يحتمل أن يكون قد سأل ذلك لأجل قومه ليرفع الشك
والشبه عنهم فيكون معنى قوله تعالى ليطمئن قلبي من جهة قومي والجواب قولهم إنما سأل تكثير الدلائل لقصد
دفع الشبه قلنا إما أن يكون عالما مستيقنا بقدرة الرب تعالى على إحياء الموتى أو لا يكون مستيقنا بذلك فإن كان الأول
فعروض الشبه والتشكيكات ممتنع وإن كان الثاني فهو المطلوب وما ذكروه عن جعفر الصادق فهو لا تقوم بصحته نقل وما
ذكروه من التأويل الثالث فهو بعيد لأنه لو كان المقصود ما ذكروه لقال إبرهيم كيف تحيي الموتى ولم يقل أرني إذ لا غرض له
من رؤيته ذلك ورؤيتهم ولا يكون محذور القتل مندفعا أصلا وما ذكروه من التأويل الرابع فبعيد أيضا ولأنه

ادهم ولم يقل ايى كيف وان ما ذكره من هذه التأويلات فعلى خلاف ما روى اهل التفسير انهم رووا ان ابليس
سؤال ادم حيث بذلك انه مهبوط بحيث يضعفه في البحر ويضعفه في البر ودواب البحر والبر يأكل منه فخاطر الشيطان
بالاستبعاد رجوع ذلك حيا مع تفرق اجزائه وانتقال اعضائه في بطون حيوانات البحر والبر فقال الله تعالى
ما تضمنته الاية الحجة الثامنة قوله تعالى حكاية عنه ايضا عليه والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين
اثبت له خطيئة وصرح بها وهو اما ان يكون قد اقترفها في حال النبوة او قبلها وعلى كلا التقديرين فهو
حجة على الخصوم الحجة التاسعة قوله تعالى عنه ايضا رب واجنبني وبني ان نعبد الاصنام ووجه الاحتجاج
انه لا يخلو اما ان يكون عبادة الاصنام عليه جائزة عقلا او غير جائزة فان كان ذلك غير جائز فلا معنى لطلب دفع
ما هو ممتنع الوقوع عقلا وان كان جائزا فهو خلاف مذهبهم في امتناع وقوع الكفر من الانبياء عقلا وسواء
كان في حال النبوة او قبلها الحجة العاشرة قوله تعالى حكاية عنه ايضا رب اجعلني مقيم الصلوة ووجه الاحتجاج
بهذه الاية كوجه الاحتجاج من الذي قبلها الحجة الحادية عشرة قوله تعالى حكاية عن يوسف عم وامراة العزيز ولقد
همت به وهم بها ووجه الاحتجاج بهذه الاية وصفه بالهم بها والهم بالشيء في اللغة هو العزم عليه ومنه
قوله تعالى اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم قال اهل التفسير اراد بذلك انهم عزموا ومنه قول الشاعر هممت ولم
افعل وكدت وليتني تركت على عثمن تبكي حلائله والمراد به عزمت وقال الحارث الطائي وقد يصعلول نساؤه
ويمضي على الايام والدهر مقبلا واراد بذلك عزمه ولان المتبادر الى الفهم من قول القائل هم فلان بكذا انه عزم عليه
وعلى هذا فيكون معنى قوله تعالى ولقد همت به وهم بها العزم على الفاحشة والعزم على الفاحشة من اعظم المعصية
وذلك اما ان يكون قد وقع منه قبل النبوة او في حالة النبوة وعلى كل حال فهو خلاف مذهب الخصوم فان قيل وان
سلمنا ان الهم قد يطلق بمعنى العزم غير انه قد يطلق ايضا على خطور الشيء بالبال من غير عزم عليه ويدل عليه قوله تعالى
اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا ولم يرد به العزم على الفشل لانه معصية وقد قال والله وليهما والله تعالى لا يكون
ولي العاصي ومن عزم على الفرار من نصرة نبيه عم ويدل على ذلك قول كعب بن زهير فكم فيهم من سيد متوسع ومن
فاعل للخير ان هم او عزم وفرق بين الهم والعزم وهو دليل الافتراق في المعنى وقد يطلق الهم بمعنى المقاربة وتقول هم
فلان بكذا او كذا اي كاد بان يفعله قال ذو الرمة اقول لمسعود بجرعاء مالك وقد هم دمعي ان يلج اوائله و
الدمع لا يهم واراد به انه كاد وبان يخرج لاستحالة العزم على الدمع وقد يطلق الهم على الشهوة وميل الطبع ولهذا
صح ان يقول القائل هذا الشيء همي اي مشتهى لي وهذا ليس من همي اي هو غير مشتهى لي وعلى هذا فليس القول
بحمل الهم في الاية على العزم اولى من غيره من الاحتمالات وليس باقي الاحتمالات معصية سلمنا ان الهم في الاية بمعنى
العزم غير ان ما به الهم في الاية ليس هو نفس ذاتها لان الذوات حال بقائها لا يتعلق بها الارادة بل بفعل في
ذاتها وهو غير معين ولا مذكور وعند ذلك فليس حمل الهم على الفاحشة اولى من حمله على غيرها من ضربها اعراض العزيز
ودفعها عن نفسه او غيره ذلك من ضروب الافعال التي ليست معصية سلمنا ان الهم كان بالمعصية غير ان الكلام

و

فيه تقديم وتأخير وتقديره ولقد همت به ولولا ان رأى برهان ربه لهم بها وليس في ذلك ما يدل على وقوع العزم
على الزنا وان سلمنا دلالته على وقوع العزم على الزنا غير ان معنا ما يدل على عدمه ودليله قوله تعالى كذلك لنصرف
عنه السوء والفحشاء وايضا قوله تعالى حكاية عن يوسف ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب يعني العزيز ولو كان
قد عزم على المعصية لكان خائنا له وايضا قوله تعالى حكاية عن امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم
وايضا قول العزيز لما راى القميص قد قد من دبر انه من كيدكن ان كيدكن عظيم اضاف الكيد اليها وايضا قوله رب السجن
احب الي مما يدعونني اليه والا تصرف عني كيدهن اصب اليهن واكن من الجاهلين فاستجاب له ربه
فصرف عنه كيدهن وذلك يؤذن ببراءته من كل معصية وايضا قوله تعالى قلن حاش لله ما علمنا عليه
من سوء والجواب قولهم ان الهم قد يطلق بمعنى خطور الشيء بالبال من غير عزم عليه قلنا قد بينا ان الهم
عبارة عن العزم بما ذكرناه واما الاية فلا نسلم ان المراد بالهم فيها على الفشل غير العزم واذ هو غير ممتنع بطلتهم الاحتجاج
وقوله تعالى والله وليهما فغير مناف للمعصية من الطائفتين والا كانوا معصومين عن الذنوب وهو خلاف
الاجماع منا ومن الخصوم وقولهم ان الشاعر فرق بين الهم والعزم قلنا لفظا او معنى الاول مسلم والثاني
ممنوع وما المانع من ان يكون ما ذكره من نوع الترادف في الالفاظ والاصل عند اختلاف الالفاظ اختلاف معانيها
قلنا ويلزم من اختلاف المعنى ان يكون لفظ الهم مشتركا في مدلولاته او مجازا في بعضها حيث قيل باطلاقه
بازاء العزم وخطور الشيء بالبال وكل واحد من الامرين على خلاف الاصل ايضا وعند التعارض فيسلم لنا
ما ذكرناه من دليل اطلاق الهم على العزم وان سلمنا صحة اطلاق الهم بمعنى خطور الشيء بالبال غير انه حقيقة فيما
ذكرناه بدليل تبادره الى الفهم عند اطلاقه على ما سبق ويلزم ان يكون مجازا فيما عداه والا كان لفظ الهم
مشتركا وكل واحد منهما وان كان على خلاف الاصل لكونه مخلا بالتفاهم المقصود من وضع الالفاظ من جهة
توقف فهم المدلول منهما على القرائن المضطربة غير ان محذور ذلك في الاشتراك اعظم منه في التجوز للزوم
ذلك في اللفظ المشترك دائما وفي جميع محامله بخلاف المجاز من حيث انه لا يفتقر الى القرينة في جميع محامله
ولا دائما ولذلك كان استعمال اهل اللغة للالفاظ المجازية اكثر من استعمالهم للالفاظ المشتركة ولولا انها
اوفى في تحصيل مقصودهم لما كان كذلك ووجه التجوز انه لما كان خطور الشيء بالبال قد يفضي الى العزم عليه في
الاكثر سمي باسم ما يؤول اليه كما في قوله تعالى انك ميت وانهم ميتون ونحوه واذا ثبت انه حقيقة في العزم مجاز
في غيره فيمتنع ترك الحقيقة من غير دليل وعلى هذا يكون الجواب عما ذكره من الاحتمال الثاني والثالث كيف وانا
وان سلمنا ان الهم عبارة عن العزم غير ان المعزوم عليه غير معين فامكن حمله على دفعها او ضربها فهو ممتنع لوجهين الاول
انه لو اراد به العزم على غير المعصية لما يكون في انتفاء المعصية مدخل في قوله تعالى لولا ان رأى برهان ربه فائدة اذ
البرهان لا يكون صارفا عنه وكل ما يقع في ذلك من الاحتمالات فبعيد عن مذاق العقول فلا يمكن الحمل عليها
الثاني هو ان الكلام في قوله تعالى ولقد همت به وهم بها خرج مخرجا واحدا وذلك يشعر باتحاد المفهوم منهما نظرا

الى سياق الكلام والهم في حقها محمول على العزم على الزنا فكذلك في حقه والا يصار الى خلاف ما يظهر من اللفظ
الا لدليل ولا دليل الثالث هو ان لفظ الهم في المراة هو ظاهر بعرف الاستعمال في الوطي لا في غيره من الاعمال
ولهذا لو قال القايل هم فلان بفلانة فانه لا يتبادر منه الى الفهم غير الاهتمام بوطيها الرابع قال ابن عباس رضي الله عنه
في تفسير همه بها انه حل هميان سراويله وجلس منها مجلس الخاتن وقال مجاهد اما همها به استلقت على قفاها وقعد بين
رجليها ونزع ثيابه فهم في الكلام تقديم وتاخير على ما ذكروه فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم مما ذكروه تقديم جواب
لولا عليها وهو غير جائز ولهذا فانه لا يحسن ان يقال قام زيد لولا عمرو وقصدتك لولا بكر الثاني هو ان جواب لولا لا يكون
الا باللام كما في قوله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه كيف وان ما ذكروه يوجب نفي همه بها وهو خلاف ما
نقله ارباب التفسير فان قيل لو لم يكن ما ذكروه من همه بها جوابا لقوله لولا ان راى برهان ربه لكان جواب لولا محذوفا وليس
القول بامتناع تقديم جواب لولا عليها اولى من امتناع حذف جوابها قلنا ليس كذلك فان حذف الجواب جائز في اللغة
ومذكور في القران وشعر العرب اما القران فقوله تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته وان الله رؤف رحيم معناه
ولولا فضل الله عليكم ورحمته لهلكتم او غير ذلك واما الشعر فقول امرئ القيس فلو انها نفس تموت سوية
ولكنها نفس تساقط انفسا واراد فلو انها نفس تموت لاستراحت غير انه حذف الجواب اعتمادا على اقتضاء الكلام له ولم
يصح تقديم ورود جواب لولا عليها فكان ممتنعا وعلى هذا فجواب لولا ان راى برهان ربه لخالطها
معناها يدل على عدم ذلك منه وقوله تعالى وكذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء فالمراد به ما سوى الهم بها والا كان
جواب لولا متقدما عليها ومن غير لام وهو ممتنع كما سبق كيف وان ما ذكرناه يدل على الهم بها بخصوصه وما ذكروه
يدل على نفيه بعمومه ولا يخفى ان دلالة الخاص مقدمة على دلالة العام من حيث انه يلزم من العمل بعموم العام ابطال دلالة
الخاص ولا يلزم من العمل بالخاص ابطال دلالة العام بالكلية والجمع بين الادلة اولى من تعطيل الواحد منها والعمل بعموم الاخر
وقوله ليعلم اني لم اخنه بالغيب ليس هو كلام يوسف بل كلام امراة العزيز وهذا وقع منسوقا على كلامها حيث قالت
امراة العزيز الان حصحص الحق انا راودته عن نفسه وانه لمن الصادقين ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب والضمير في لم اخنه عائد الى
يوسف لا الى زوجها لانها في زوجها قد خانته في الحقيقة بالغيب وقول امراة العزيز ولقد راودته عن نفسه فاستعصم
يعني في عدم مراودته لها وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها وقوله انه من كيدكن يعني به تلك المراودة ولا شك انها
لم توجد من يوسف عليه السلام وقوله رب السجن احب الي مما يدعونني اليه يعني الزنا فانه الذي دعا اليه وقوله والا تصرف
عني كيدهن يعني الوقوع في الزنا وليس في ذلك ما يدل على عدم همه بها وقوله قلن حاش لله ما علمنا عليه
من سوء ليس فيه ما يدل على عدم الهم والعزم عليها في نفس الامر **الثانية عشرة** قوله تعالى حكاية عن يوسف وابويه
واخوته ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا ووجه الاحتجاج ان يعقوب سجد ليوسف ويوسف رضي بسجود
ابويه واخوته له والسجود لغير الله معصية فيكون يعقوب عاصيا وكان نبيا والرضى بالمعصية معصية لان الرضى
بالمعصية معصية فيكون يوسف عاصيا وكان نبيا فان قيل يحتمل ان يكون المراد من ذلك انهم سجدوا لله شكرا على

حيث انهم داموا على الكمال من الوصلة في الدنيا والاخرى وجمع شمله بابويه واخوته ومن فعل فعلا لاجل غيره يصح ان
يقال انه فعله له كما يقال انما صليت لشفائي من مرضي وصليت لقدومي ولنحو ذلك ويحتمل انهم سجدوا لله شكرا وكان يوسف قبلتهم
وسجودهم الى جهته كما يقال صلى فلان للقبلة وسجد لها اي الى جهتها وان كان السجود ليس الا لله تعالى قلنا اما ذكروه من
التاويل ممتنع لوجوه ثلاثة الاول انه على خلاف الظاهر من اللفظ فلا يصح المصير اليه الا بدليل وسيقدح في كل ما
يخيلوه دليلا الثاني انه على خلاف ما ذكره ارباب التفاسير من ان سجودهم كان تعظيما له لا سجود العبادة له كما
عادة الناس في ذلك الزمن تعظيم ملوكهم بالسجود له عند دخولهم عليه وكذلك في زمننا هذا الثالث انه
خلاف ما فسر به يوسف رؤياه في قوله اني رايت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين فان
الكواكب اخوته والشمس امه والقمر ابوه وذلك في قوله هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا
الثالثة عشرة قوله تعالى حكاية عن موسى ودخل المدينة على حين غفلة من اهلها الى قوله فوكزه موسى
فقضى عليه ووجه الاحتجاج ان قتله اما ان يكون معصية او لا يكون معصية فان لم يكن معصية فلا معنى
لندمه وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله اني ظلمت نفسي فاغفر لي وان كان معصية فهو المطلوب وسواء كان
ذلك في حالة النبوة او قبلها اذ هو خلاف مذهب الخصوم فان قيل الكلام على هذا من وجهين اجمالا وتفصيلا
اما الاجمال فهو انه لا يخلو اما ان يكون قتله له عمدا او خطا فان كان عمدا فاما ان يكون بحق او بغير حق فان كان
الاول فليس معصية لا صغيرة ولا كبيرة وان كان الثاني فهو ممتنع لان القتل العمد بغير حق كبيرة وذلك ممتنع
من الانبياء وان كان خطا فليس معصية اصلا وسواء كان بحق او بغير حق واما التفصيل فهو انه لم يقصد قتله
وانما قصد التخليص ودفع الظالم وذلك جائز عن الغير كما هو جائز عن النفس واتفاق الوكزة والقتل كان خطا والخطا
ليس معصية وان سلمنا انه قصد قتله غير انه من الجائز ان يكون الله تعالى قد عرف موسى استحقاق ذلك القبطي القتل
لكفره وتمرده الى حالة التمكن فلما راى موسى منه الاقدام على رجل من شيعته تعمد قتله وترك المندوب
وتعمد قتل من يجوز له قتله ليس معصية وترك المندوب ليس معصية وعلى هذا فندمه كان على ترك ما ندب اليه وهو
المراد من قوله ظلمت نفسي وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله فاغفر لي والمراد منه طلب قبول الاستغفار وهو
الثواب عليه والجواب عن الاجمال انما المانع ان يكون القتل الصادر منه عمدا لكن بغير استحقاق وقولهم انه كبيرة
قلنا نحن وان وافقناكم على امتناع صدور الكبيرة حالة النبوة فلا نسلم امتناع صدوره ههنا فان قتل موسى
حالة قتل القبطي لم يكن نبيا بدليل قوله تعالى حكاية عن قول فرعون لما ارسل اليه الم نربك فينا وليدا ولبثت فينا
من عمرك سنين وفعلت فعلتك التي فعلت يعني قتل القبطي وانت من الكافرين اي جاحدين نعمتي فقال موسى
فعلتها اذا يعني قتل القبطي وانا من الضالين اي من الجاهلين والنبي لا يكون جاهلا ثم قال ففررت منكم لما
خفتكم فوهب لي ربي حكما وجعلني من المرسلين فدل على انه لم يكن حالة قتل القبطي نبيا وان سلمنا امتناع صدور
الكبيرة من الانبياء مطلقا فان القتل الصادر منه كان خطا فلا يلزم من ذلك امتناع صدور الصغيرة منه حالة

قتلها بنفس الوكزة ولا فيها او يدل على ما ذكرناه من ندمه وقوله هذا من عمل الشيطان وقوله ظلمت نفسي
وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه في الوجه الاول من التفصيل فوهم في الوجه الثاني من التفصيل يحتمل ان يقتضيها فقد اعرف
موسى استحقاق القبطي القتل باطل بما بيناه من ان موسى في ذلك الوقت لم يكن نبيا ولا اوحي اليه بعد ولا كان رسولا
وعلى هذا فقد بطل ما فرعوه عليه من تخريج الالزامات على ترك المندوب من لم يقتل القبطي **الرابعة عشرة**
قوله تعالى حكاية عن موسى ع والقى الالواح واخذ برأس اخيه يجره اليه ووجه الاحتجاج به انه لا يخلو اما ان يكون
قد صدر من هرون ذنب يستحق به ايقاع ذلك الفعل به او انه لم يصدر منه ذلك فان كان الاول فقد اذنب هرون
وان كان الثاني فموسى مذنبا بايذائه هرون وتعديه بما قد ذكرنا فهو نبي فان قيل انما يلزم ما ذكرتموه ان لو كان موسى
اخذ برأس هرون على طريق الغضب والضرب وليس كذلك بل انما كان اخذ برأس اخيه وجره اليه لا لايذائه على
امر عظيم لما رأى من قومه من عبادة العجل على سبيل التوجع له والتسكين لقلقه كما يفعل الواحد منا عنده
اذا اراد اصلاح غضبان وتسكين من اصابته مصيبة ويحتمل ان موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء
الفكر لما احدثه قومه من بعده اخذ برأس اخيه يجره اليه لا على طريق الايذاء له بل كما يفعل الانسان بنفسه
عند حدوث مصيبة من عض يديه وشفته وقبضه على لحيته ولحق موسى في ذلك هرون مجرى نفسه
لانه كان اخاه وشريكه فيما نابه من خير وشر وبتقدير هذه الاحتمالات فلا يلزم شيء مما ذكرتموه ويحتمل انه اخذ
براسه اليه ليجره ليسر اليه ما حدد الله تعالى من الامور كما جرت به العادة قلنا لا يخفى على كل عاقل بعد هذه التاويلات
وخروجها عن مذاق العقل ومع بعدها يمتنع القول بها واما ما ذكروه في التاويل الاول فهو ممتنع لثلثة
اوجه الاول انه اخذ بلحيته وراسه لقوله تعالى حكاية عن هرون لا تاخذ بلحيتي ولا براسي والعادة غير جارية بجر
اللحية من الانسان عند قصد تسكين غضبه وحزنه الثاني قوله اني خشيت ان تقول فرقت بين بني اسرائيل
وهذا العذر غير لائق من طلب من موسى عن الاخذ براسه على سبيل الاشفاق واذالة الغيظ عنه الثالث
قوله ولا تشمت بي الاعداء والاخذ بالراس واللحية على سبيل الاشفاق وتسكين الحزن والغيظ لا يقتضي
شماتة الاعداء فدل على ان ذلك انما كان على سبيل الغيظ وقصد الايذاء وبهذه الوجوه الثلثة يبطل ما ذكروه
من الاحتمال الثاني ايضا ويخصه وجه اخر وهو ان ما ذكروه على خلاف العادة اذ العادة عند استيلاء
الفكر والحزن على الانسان ان يفعل ما ذكروه بنفسه لا بغيره ولا سيما اخذه براس الغير ولحيته وبما ذكرناه
ايضا يبطل ما ذكروه من الاحتمال الثالث **الخامسة عشرة** قوله تعالى في قصة داود ع وهل اتاك نبؤ الخصم
اذ تسوروا المحراب الى قوله وخر راكعا واناب ووجه الاحتجاج من ذلك ان المفسرين باجمعهم رووا ان
داود كان يوما في محرابه فرأى قرينه فراعه ذلك وقال من ايما فقال لا تزعج فريتك الذي يحفظك من ان
تخطئ او تعصي فقال اللهم لا تكلني الى نفسي بعض الايام اليوم فلا يدخل علي احد ولا اخرج الى احد ولا
ابرح اصلي واقرأ الى الليل فبينما هو كذلك اذ نظر الى كوة فرأى فيها طائرا احسن شيء يكون بعضه ذهبا

وبعضه

وبعضه ياقوتا فاعجبه ثم لم يزل ينظر اليه فوقع الطائر في البيت فقال داود في نفسه لو قبضت ولاخذت هذا الطائر
واريته الناس لكان احسن فقام اليه فجعل يطير الى ان وقع في الكوة فاهوى اليه الى الكوة فاذا بامرأة تغتسل فلما راها
نسي صلوته وقرائته وجعل يطيل النظر اليها فلما رأته نفضت شعرها فزاده ذلك اعجابا بها ونظره اليها مع الاطالة
معصية فلما تمالك ثم انه عرض لها في نفسه فقالت زوجي غائب وانت الملك والنبي وما ادري ما اقول لك وكانت امرأة
اوريا بن حنان فاستدعاه من غيبته ثم انه قدمه على بعض الجيوش ثم ما زال يبعث الجيوش لقصد قتله فرمي من الحصن بحجر فقتله
فتزوج بامرأته ولا يخفى ان قصده لذلك معصية فارسل الله اليه ملكين في صورة خصمين ليبكتاه على خطيئته
وهو قوله وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب الى قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وقد قيل انه
اذا اخطأ في المبادرة الى قوله لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه قبل سماع كلام الخصم الاخر ثم انه لما قضى بينهما
نظر احدهما الى الاخر وضحك ثم صعد الى السماء وهو يراهما فعلم داود ذنبه وما صنع فخر ساجدا يتضرع ويبكي الى
ان نبت العشب حول راسه من دموعه ولم يرفع راسه حتى جاءه ملك وامره برفع راسه وقال له ان الله تعالى قد غفر لك ذنبك
وذلك قوله تعالى وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعا واناب فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب
وقد روي ان الله تعالى لما غفر له اوحى اليه اما الذنب فقد غفرته لك ولكن ذهبت المودة التي كانت بيني وبينك
وروي انه لما اصاب الخطيئة نفرت الوحوش من حوله فقال الهي رد علي الوحش لآنس بهم فردهم عليه فرفع صوته يقرأ
فاصغين لاستماعهن اليه ثم نادته هيهات يا داود ذهبت الخطيئة بحلاوة صوتك فان قيل ما ذكرتموه من امرأة اوريا بن
حنان من قصد النظر اليها وقصد قتل اوريا والتزوج بها لم يثبت ولم يصح وقوله تعالى وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا
المحراب فقد قيل في تاويله ان المتسورين على داود انما كانوا من البشر وان لفظ النعاج محمول على حقيقته لا على الكناية عن
النساء وفزعه منهم انما كان لانهم دخلوا عليه في غير وقت الدخول عليه بغير اذنه وذلك لا يدل على معصية ويحمل
على هذا التاويل اولى من تقدير صدور المعصية من النبي وتقدير تبكيته من الله تعالى بالملائكة وبقولهم خصمان بغى بعضنا
على بعض الى قوله واهدنا الى سواء الصراط حيث يلزم منه كذب الملائكة في قولهم خصمان بغى بعضنا على بعض ولم يكن
كذلك او الاضمار في كلامهم وتقدير ارأيت لو كنا كذلك وكل واحد من الامرين بعيد ويلزم منه الكذب في قولهم
ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها ان حمل على الملائكة حيث لم يكن لهم نعجة ولاخيه
نعاج ولا مال لشطاطاه او ان يقدر في الكلام ما ذكرناه ولا يخفى امتناع الكذب على الملائكة وبعد الاضمار والتقدير
في الكلام وان سلمنا ان المتسورين عليه كانوا ملائكة لقصد تعليمه فليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا فانه روي
ان اوريا بن حنان خطب امرأة وكان عادة اهل ذلك الزمان انه اذا خطب واحد امرأة لا يتزوج من الخاطب الثاني الا بعد
تزويجها من الخاطب الاول فخطبها داود بعد اوريا فزوجها اهلها منه لميلهم اليه وروي ايضا انه بعث عينه
على امرأة اوريا فاعجبته فسأل ان ينزل عليها ليتزوجها لان ذلك كان معتادا لهم فنزل الملكان يعاتبانه على كثرة
نسائه وعلى رغبته لامرأة اوريا وان كان ذلك مباحا وليس بمعصية وهو ظن انه اخطأ بالمبادرة الى الجواب قبل سماع كلام الاخر

ليس كذلك فانه انما حكم بذلك بتقدير ان يكون الامر على ما ذكره وقوله تعالى وظن داود انما فتناه اي اختبرناه
وامتحناه وقوله تعالى فاستغفر ربه وخر راكعا واناب فلم يكن عن سابقة ذنب صدر منه بل انما كان على سبيل
الانقطاع الى الله تعالى والخضوع له والتذلل بين يديه تعظيما له وشكرا وقوله فغفرنا له ذلك معناه انما قبلنا منه
ذلك وكتبنا له ثوابه لانه لما كان المقصود من الاستغفار انما هو الثواب قيل في جوابه غفرنا اي حصلنا له ما هو المقصود من
الاستغفار والذي يدل على صحة ما ذكرناه وان داود لم يذنب قوله تعالى مرتبا على القصة المذكورة مع ما هي فيه من قوله
وهل اتاك نبؤ الخصم اذ تسوروا المحراب يا داود انا جعلناك خليفة في الارض وقوله تعالى وان له عندنا
لزلفى وحسن مآب ولو كان في القصة المذكورة عاصيا ومذنبا لما كان ترتيب الاكرام والتعظيم له ملائما
للقصة بل كان من قبيل الترتيب على العلة ضد ما يقتضيه والجواب اما انكار صحة ما ذكرناه من القيل فهو خلاف
المشهور بين جماعة المفسرين بمجرد التشهي واتباع الهوى فلا يقبل من غير دليل وقولهم ان المتسورين عليه كانوا
من البشر فهو ايضا من مجرد ضلال الخصوم واحتمال الاتهام البعيد وهو على خلاف اتفاق الرواة والمشهورين الثقات
العارفين بالتفسير وما ذكروه من الترجيح على ما ذكرناه من القصة وبين ما ذكروه من الاحتمال فهو فرع كون ما ذكروه
منقولا وليس كذلك بل ما ذكروه انما هو مجرد احتمال والمنقول ما ذكرناه فلا ترجيح لغير المنقول على المنقول قولهم
سلمنا ان الداخلين عليه كانوا ملائكة ولكن ليس في ذلك ما يدل على كونه مذنبا قلنا دليله ما اسلفناه من الرواية
عن الثقات مع كثرة بكائه وتضرعه ونوح الوحوش من حوله وقوله تعالى فغفرنا له ذلك وقد بينا انه لا تقدر
ان المغفرة تستدعي سابقة الذنب وعلى هذا فما ذكروه من الاحتمال الثاني اما ان يكون مشتملا عليه او لا فان كان
الاول فهو المطلوب وان كان الثاني كان الترجيح لما ذكرناه من الرواية لما فيها من موافقة الظاهر الدال على كونه مذنبا قولهم
انه رتب على القصة ما يلائمها بتقدير كونه مذنبا قلنا ما ذكروه وانما كان مرتبا على استغفاره وسجوده وخضوعه
وبكائه وندمه على ذنبه لا على نفس الذنب فيكون ملائما **السادسة عشرة** قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان نعم العبد
انه اواب الى قوله فطفق مسحا بالسوق والاعناق ووجه الاحتجاج بالآية ما روى المفسرون ان سليمان عليه السلام
صلى الاولى فجلس على كرسيه ليعرض عليه خيلا كان قد ورثها من ابيه ولم يزل على ذلك حتى غابت الشمس وفاته صلوة
العصر وذلك قوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس الصافنات الجياد الخيل وقوله اني احببت حب الخير عن
ذكر ربي فمعنى قوله احببت اي قعدت ملتزما من احباب البعير اذا برك ولصق بالارض ومنه يقال احب البعير واحب
اذا برك وكل من ترك شيئا يحتاج ان يفعله فلم يفعله يقال قعد عنه ومعنى قوله حب الخير اي من اجل حب الخير وذلك
تضجر والمراد من الخير الخيل وقد قرأ ابن مسعود حب الخيل والمراد من قوله عن ذكر ربي اي الصلوة وتقديره فعدت
عن الصلوة حب الخيل وقوله حتى توارت بالحجاب اي الشمس على ما قاله المفسرون ولا يخفى ان ترك الصلوة معصية
فان قيل لا نسلم امكان عود الضمير في قوله توارت بالحجاب الى الشمس اذ هي غير مذكورة بل هو عائد الى الخيل كما قاله ابو مسلم
محمد بن بحر وان سلمنا امكان عوده الى الشمس غير ان عوده الى الخيل اولى اذ هي مصرح بذكرها والشمس غير مصرح بذكرها

وعود الضمير الى المصرح به اولى ولانها اقرب مذكور الى الضمير في الشمس وعلى هذا فلا يصح ما ذكروه سلمنا عود
الضمير الى الشمس ولكن لا يمتنع ان يكون قوله حتى توارت بالحجاب غاية لعرض الخيل لا لفوات الصلوة وان سلمنا
انه غاية لفوات الصلوة غير انه قد ذكر ابو علي الجبائي وغيره ان ذلك كان غاية لفوات عبادة مندوبة فلذلك كان قد اعتادها
سليمان في العشي فنسيها لاشتغاله بالخيل فقال ما قال على سبيل الاهتمام بما فاته من الطاعة ولا يخفى ان ترك المندوب
ليس معصية والذي يدل على انه لم يعص امران الاول هو ان الله تعالى ابتدأ الآية بمدح سليمان والثناء عليه
بقوله تعالى نعم العبد انه اواب اي رجاع بالطاعة الى الله تعالى ولا يحسن عند الثناء على شخص ثم يعقبه من غير فصل
باضافة فعل القبيح والمعصية اليه الثاني ان قوله ردوها علي فطفق مسحا بالسوق والاعناق اما ان يحمل
المسح على انه مسح اعرافها واطرافها بيده محبة لها كما ذهب اليه مجاهد واما ان يحمل ذلك على انه عرقبها ومسح
اعناقها وسوقها بالسيف كما قاله قوم آخرون فان كان الاول فظاهر لان عرضها لم يكن سببا للمعصية لصلوة
الا كان مسحها وارتباطها امرا بعودها اليه لذلك غير ملائم لكونها سببا للمعصية وان كان الثاني فهو ممتنع
لوجهين الاول ما قاله ابو مسلم من انه لم يجر للسيف ذكر حتى يمكن اضافة المسح اليه ولان العرب لا تسمي الضرب بالسيف
مسحا الثاني انه يمتنع على نبي من انبياء الله تعالى ان يعاقب الخيل لانها شغلته عن الطاعة والجواب قولهم لا نسلم
امكان عود الضمير في قوله توارت بالحجاب الى الشمس اذ هي غير مذكورة قلنا وان لم يكن مصرحا بذكرها ففي
الكلام ما يدل عليها وهي قوله اذ عرض عليه بالعشي اي بعد زوال الشمس والضمير كما يمكن عوده الى المذكور
فيمكن عوده الى ما في الكلام دلالة عليه كيف وان ما ذكرناه مما اتفق عليه جميع الرواة الثقات من اهل التفسير
فلا يكون معارضا بقول واحد لا يوثق به قولهم عود الضمير الى الخيل اولى لما ذكروه من الوجهين قلنا الترجيح انما
يعود الى الدلالات اللفظية لا يقع في مقابلة النقل ولهذا فانه لو كان اللفظ حقيقة في معنى ومجازا في
معنى ونقل الناقل عن المتكلم بذلك اللفظ ارادة جهة المجاز فانه يقدم على ما يقتضيه اللفظ من الحقيقة وقد
بينا ان نقل الرواة المعتبرين من المفسرين مساعد لما ذكرناه دون ما انفرد به ابو مسلم وكان اولى قلنا سلمنا عود الضمير
في قوله حتى توارت بالحجاب الى الشمس ولكن لا يمتنع ان يكون ذلك غاية لعرض الخيل قلنا ولا منافاة بين كونه غاية
لعرض الخيل وبين كون العرض الى غروب الشمس سببا لفوات الصلوة على ما ذكرناه وما ذكره الجبائي فقول
مبتدع غير موثوق به فلا يقع في مقابلة رواية الثقات المعتبرين من المفسرين قولهم انه تعالى ابتدأ الآية بمدح
سليمان والثناء عليه لا ينافي ذلك فانه قد قال ثعلب وهو زعيم اهل الادب ان قوله نعم العبد يحتمل ان يكون لسليمان
ويحتمل ان يكون لداود وعند ذلك فلا يمتنع اما ان يتعذر الجمع بين هذا الثناء وبين ما نسب اليه من ترك الصلوة
او لا يتعذر فان تعذر وجب صرفه الى داود ضرورة صحة ما ذكرناه من النقل وان لم يتعذر فقد بطل ما ذكروه
قولهم اما ان يحمل ردها ومسحها بالسوق والاعناق على المسح باليد او العرقبة بالسيف قلنا وما المانع من حمله على العرقبة
قولهم لم يجر للسيف ذكر قلنا اكثر اهل التفسير وهم ارباب اللغة ذهبوا الى ان المسح هاهنا بمعنى القطع وسواء كان ذلك

بالسيف او بغيره ولهذا يقول العرب مسح السيف اذا قطعه وقد يطلق العرب لا بمعنى الضرب بالسيف مسحا لانه ذلك
فان العرب يقول مسح علاوته بالسيف لو ضربها او لم يمتنع على النبي ان يعاقب الخيل لكونها شغلته عن العبادة فقتلها
ليس ذلك بطريق العقوبة لها بل ليتصدق بلحمها على الفقراء او المساكين ليكون كفارة عن تفريطه ويكون تخصيصه
لها بذلك لكونها سبب شغله عن العبادة ولكونها احب المال اليه فبالغ في التقرب الى الله تعالى على ما قال تعالى
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون **السابعة عشرة** قوله تعالى حكاية عن يونس عم وذا النون اذ ذهب مغاضبا
فظن ان لن نقدر عليه فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين ووجه الاحتجاج
بانه وصف نفسه بانه كان من الظالمين فلا يخلو اما ان يكون صادقا فيه او كاذبا فان كان صادقا فالظلم ذنب
ولهذا قال الله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ورتب العقاب على الظلم فدل على كونه معصية
وان كان كاذبا فالكذب ايضا ذنب ومعصية بالاجماع وعلى كل تقدير يكون مذنبا فان قيل لا يلزم من صدقه في ذلك
ان يكون مذنبا وذلك لانه يحتمل انه اراد بانى كنت من الجنس الذين يقع منهم الظلم وهم جنس البشر ويكون القصد
من ذلك الخضوع لله تعالى ونفي التجبر والتكبر عنه باضافة نفسه الى جنس يتصور منهم الظلم لكونه بين يدي الله تعالى
في مقام السؤال والطلب كما هو الجاري من عادة السؤال بين يدي الملوك وذلك لا يدل على صدور الذنب
وبتقدير ان يكون قد اضاف الظلم ايضا الى نفسه فلا يبعد ايضا انه ظالم لتركه بعض المندوبات وتفويت ثوابها
كما سبق تحقيقه في قصة آدم عم وترك المندوب ليس بمعصية ايضا والجواب ان ما ذكروه من الاحتمال الاول وان كان قريبا الا انه
على خلاف الظاهر وما يتبادر الى الفهم من قول القائل انى كنت من الظالمين فانهم لا يفهمون منه انه من جنس يقع منهم الظلم بل انه
متصف بصفات الظالمين ونحن انما نتمسك في هذا الباب بالظاهر والمسئلة غير قطعية على ما حققناه فلا يجوز
ترك الظاهر من غير دليل وما ذكروه من الاحتمال الثاني فقد سبق جوابه في الحجة الاولى **الثامنة عشرة** ما روى جماعة
من اهل التفسير كابن عباس والحسن وغيرهما ان النبي صلعم كان يصلي يوما بمكة فقرأ قوله تعالى افرأيتم اللات والعزى
ومناة الثالثة الاخرى فتمنى في نفسه شيئا كما يتمنى الناس فالقى الشيطان على لسانه فانهن عند الله من الغرانيق
العلى وان شفاعتهن لترتجى وان قريشا لما سمعت ذلك سجدوا وقالوا انا سمعنا ذكر الهتنا بخير فنزل عليه جبريل عم
معاتبا له وقال له كيف تلوت على الناس ما لم آتك به فحزن لذلك حزنا شديدا فنزل قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من
رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ولا يخفى ان الاخبار عن اللات
والعزى بانهن من الغرانيق العلى الملائكة وان شفاعتهن لترتجى كذب والكذب عند الخصوم غير جائز على الانبياء عمدا
وسهوا فان قيل التمني قد يطلق ويراد به التلاوة قال الله تعالى لا يعلمون الكتاب الا اماني اي الا تلاوة وقال
حسان بن ثابت تمنى كتاب الله اول ليلة وآخره لاقى حمام المقادر واراد به تلاوة كتاب الله وقد يطلق على التفكر
قريش فان كان المراد منه التلاوة فلا نسلم ان ذلك مما جرى على لسانه لانه اما ان يكون عمدا او سهوا لا جائز ان يكون
عمدا لان الثناء على الاصنام والاخبار عنها بعلو الرتبة وعظم الشأن ممن يكون مشاقا لها مما يزيدها اعزازا

اواعتقادا

او اعتقادا وهو من الكبائر والانبياء منزهون عن الكبائر بالاجماع منا ومنكم وان اختلفنا في الصغائر ولا جائز ان يكون
ساهيا لقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى ولان العادة تحيل ان يقع من الساهي مثل هذه الالفاظ المطابقة لوزن السورة
وما تقدم من معناها كما انه يمتنع على احد ممن ينشد قصيدة ان يجري على لسانه في اثنائها بيت مطابق لوزن القصيدة
ولمعنى ما تقدم منها وليس هو منها وهو ساه فيه وعند ذلك فيحتمل ان يكون النبي عم قد قرأ تلك السورة وهو كان
في الصلوة والمشركون حوله من قريش فلما انتهى الى قوله تعالى ومناة الثالثة الاخرى وعلم من قرب منه انه يردد
بعد ذلك ما يعيبونه في آلهتهم قال كالمعارض له انهن عند الله من الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى فظن السامعون
ان ذلك انه جرى على لسان النبي عم لانهم كانوا يلغطون عند قراءته طلبا للتغليط وهو المراد من قوله تعالى الا اذا تمنى القى
الشيطان في امنيته اي القى في قلوب الناس التحريف لتلاوته واضافة ما ليس منها اليها ولئن سلمنا ان ذلك مما
جرى على لسانه الا ان المراد من قوله تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن لترتجى الملائكة وقد كان ذلك قرآنا فلما توهم
المشركون ان المراد به آلهتهم نسخت تلاوته وان سلمنا ان المراد به اللات والعزى وانه لم يكن قرآنا فقد قيل انه عليه السلام
كان اذا قرأ القرآن على قريش توقف في فصول الآيات واتى بكلام آخر على سبيل الاحتجاج عليهم فلما قرأ افرأيتم اللات
والعزى ومناة الثالثة الاخرى قال تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجى مستفهما على سبيل الانكار عليهم
مع حذف همزة الاستفهام فانه جائز على ما سبق ولا يمتنع ان يكون ذلك في الصلوة لان الكلام في الصلوة كان جائزا
ولم ينسخ بعد ذلك هذا كله ان كان المراد من قوله تمنى التلاوة وان كان المراد الفكرة وتمني القلب كان معنى قوله القى
الشيطان في امنيته انه يوسوس اليه عند تمنيه بالباطل ويحدثه بالمعاصي وقوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان
اي انه يبطل ذلك ويذهب به عن قلبه بما يرشده اليه من مخالفة الشيطان وذلك لا يدل على تحقق المعصية من النبي عليه السلام
والجواب ان المراد بالتمني انما هو التلاوة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ما ورد عليه الاثر من السبب وهو ما سمع من
قوله تلك عند الله من الغرانيق العلى وذلك انما وقع في التلاوة لا في تمني القلب الثاني قوله تعالى فينسخ الله ما يلقي الشيطان
ولفظ النسخ في الشرع معهود في نسخ التلاوة او حكمها دون ما عداهما فكان حمله عليه متعينا الثالث قوله ثم يحكم
الله آياته قال ابن عباس معناه يخلص ما ليس منها عنها والمراد بالآيات آيات القرآن وهي نفس التلاوة لا تمني القلب قوله
ولا نسلم ان ذلك جرى على لسانه عليه السلام قلنا هذا خلاف المنقول على لسان الرواة الثقات ونزول جبريل معاتبا له بقوله
تلوت على الناس ما لم آتك به قولهم اما ان يكون عمدا او سهوا قلنا اما المانع ان يكون سهوا وقوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى فهو مشروط بعدم المشية على ما قال تعالى الا ما شاء الله فلم قلتم انه لم يشأ ذلك قولهم ان العادة تحيل
في مثل ذلك قلنا ان اردتم به انه محال عادة كاستحالة انقلاب الجبال ذهبا والبحار دما فهو ممنوع وقياس هذا غير مسلم
وان اردتم به انه مما يبعد السهو فيه فمسلم ولا يمتنع وقوع ذلك نادرا فيقع قولهم يحتمل ان يكون ذلك من كلام بعض
من المشركين من وقت قراءته قلنا هذا مجرد احتمال ولا يقع في مقابلة المنقول الظاهر باي طريق كان قولهم المراد من قوله
تلك الغرانيق العلى الملائكة وان كان ذلك قرآنا فنسخ ليس كذلك لوجوه ثلاثة الاول ان الرواية ما ذكرناه وهو قوله

فانهن من الغرانيق العلى والضمير عايد الى اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى اذ ليس ثم ما يمكن عود الضمير اليه
الا ذلك وذلك لا يتصور ان يكون قرانا الكذبه الثاني انه لو كان ذلك من القران لكان الظاهر اشتهاره وشيوعه
كساير الايات المنسوخة وهو غير مشتهر الثالث ان الله تعالى وصف ذلك بانه من القاء الشيطان والقران لا يكون
كذلك قولهم ان ذلك كان منه على سبيل الاحتجاج على المشركين ليس كذلك لوجهين الاول ان الرواية كما ذكرناه
ذلك لا يتصور فيه الاحتجاج الثاني انه وصفه بانه من القاء الشيطان وما يكون حجة على المشركين لا يكون من
القاء الشيطان واثر وسوسته كيف وان المنقول ان ذلك كان في الصلوة وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون
الكلام في الصلوة في ذلك الوقت محرما او لم يكن محرما فان كان الاول فقد صدر منه الذنب والمعصية لما
عامدا او ساهيا وهو خلاف اصل الخصوم وان كان الثاني فقد قال النبي صلعم للمصلي يناجي ربه والظاهر من حاله
انه لا يشتغل حالة المناجاة للرب تعالى بغيرها ولا يخفى ان الاحتجاج على المشركين في حالة الصلوة اشتغال بغير
مناجاة الرب تعالى فكان بعيدا **المسألة التاسعة عشرة** قوله تعالى مخاطبا لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم انا فتحنا لك فتحا
مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر وهو صريح في ان النبي صلعم له ذنوب فان قيل المراد من ذلك
ما تقدم وما تأخر من ذنوب امتك وانما حسنت اضافة ذنوب امته اليه لاتصالهم به وزعيمهم او لانه
رأس القوم وكان مقدما عليهم اذ يستحق بعض اتباعه انه فعل ذلك الفعل وان لم يكن هو الفاعل له حقيقة
ويمكن ان يقال معناه ليغفر لاجلك ما تقدم وما تأخر من ذنوب امتك اليك واضيفت ذنوبهم اليه لان الذنب مصدر
والمصدر يصح اضافته الى الفاعل كما يقال اعجبني ضرب زيد عمرا واذا اضافه الى الفاعل ويصح اضافته الى المفعول
كما يقال اعجبني ضرب زيد عمرو بالرفع وتقدير اعجبني ان ضرب زيد عمرا او تقدير الثاني اعجبني ان ضرب عمرو زيد
وان سلمنا صدور تلك الذنوب عنه لكن بمعنى ترك الاولى لا بمعنى ارتكاب ما هو في نفسه محظور وهذا ان كان من
على نفسه ما لا يليق مصلحة وان لم يكن ذلك محرما بل يصح ان يقال سيئ ومذنب بالنظر الى حق نفسه وليس ذلك من
القبائح التي تمتنع على الانبياء فعلها والجواب قولهم المراد به ما تقدم وما تأخر من ذنوب امته قلنا المنقول عن اكثر المفسرين
كالنقاش وغيره انهم قالوا المراد منه ما تقدم من ذنبه عليه السلام في الجاهلية وما تأخر بعد النبوة وما ذكروه
فغير مروي عن موثوق به كيف وانه يمتنع الحمل على ما ذكروه اما الاحتمال الاول فلانه انما يحسن اضافة فعل الشايع
الى مقدمهم اذا كان فعلهم مرتبطا به وهو منه بسبب وذلك بان يكون سبب تمكنهم من الفعل واقدامهم عليه وصدر
خوفهم من المعترض عليهم لاحترامهم واما اذا لم يكن كذلك فلا ولا يخفى ان ما نحن فيه ليس كذلك وما ذكروه من الاحتمال
الثاني وهو اضافة الذنب اليه لكونه مصدرا فانما يصح فيما كان من المصادر متعديا كالضرب ونحوه واما ما لا
يكون متعديا كالذنب فلا يصح الاضافة الى المفعول ولا ان ذلك واقع في العربية وان سلمنا صحة ذلك الاضافة
فانها على خلاف الظاهر من اضافة الذنب الى النبي صلعم ولهذا كان حمله على صدور الذنب منه متبادرا الى الفهم بخلاف
ما ذكروه من الاحتمال الا ان حملها لا يفهم من اللفظ الا بعد تكلف ومشقة في النظر ولا يخفى ان ترك الظاهر من غير دليل

ممتنع

ممتنع قولهم ان ذلك محمول على ترك الافضل والاولى ليس كذلك [illegible] مناسبة بين الغفران والذنب بهذا المعنى كيف
وانه على خلاف الظاهر من اللفظ فيمتنع المصير اليه الا بدليل [illegible] قوله تعالى مخاطبا للنبي عليه السلام الم نشرح
لك صدرك ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك و[illegible] الاحتجاج به انه تعالى صرح بوضع الوزر عنه
فان قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك وزرك وان كان لفظه لفظ استفهام الا انه للوجوب ولفظ الوزر
ظاهر في الذنب اذ هو المتبادر من لفظ الوزر الى الفهم وذلك يدل على سابقة الذنب ولهذا قال المفسرون المراد
منه ما كان قبل الرسالة منه من الذنوب فان قيل لا نسلم ان الوزر هو الذنب بل الوزر في اللغة هو الثقل وكل شيء
حمله الرجل على ظهره فانه ثقله ووزره ومنه سمي الوزير وزيرا لانه يحمل اثقال صاحبه ومنه قوله تعالى حتى تضع الحرب
اوزارها اي اثقال اهلها والذنب انما سمي وزرا تشبيها بالوزر الذي هو الثقل الحقيقي وعند ذلك فلا يمتنع ان يكون
المراد بلفظ الوزر في الاية ما كان يثقله من الهم والغم بسبب شرك قومه وما كان عليه من كونه مقهورا مستضعفا
بين المشركين فلما اعلى الله كلمته ونشر علامته وازال عنه ما كان يثقله من الهم والغم خاطبه بقوله تعالى ووضعنا عنك
وزرك اي ذكر له ما انعم عليه به ليقابله بالشكر وليس في ذلك ما يدل على سابقة الذنب والجواب ان الوزر وان كان في
اللغة حقيقة في الثقل الحقيقي لكنه مجاز فيما عداه ولا يخفى ان حمل الوزر على الذنب مجاز مشهور في العرف متبادر
الى الفهم عند الاطلاق بخلاف ما عداه فكان حمله عليه اولى ولا يصرف عنه الا بدليل كيف وان هذه السورة مكية
لانها نزلت على النبي عليه السلام وهو في غاية الضعف وشدة الخوف من الاعداء وقبل اعلاء كلمته ونشر اعلامه فيمتنع
الحمل على ما ذكروه من الاحتمال فان قيل فمن المحتمل ان يكون المراد من قوله الم نشرح لك صدرك ووضعنا عنك
وزرك المستقبل وان كان ظاهره الماضي كما في قوله ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة وقوله تعالى اتى امر الله
وان سلمنا ان المراد به الماضي فانه تعالى لما بشره بانه يعلي دينه ويظهر كلمته ويشفيه من اعدائه وهو واثق بصدق وعده
تعالى فيما وعده كان بذلك قد وضع عنه ثقل غم بسبب قومه قلنا اما الاول وان كان محتملا الا انه على خلاف
الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل واما الثاني فبعيد ايضا فان مقتضى قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك رفع الوزر
مطلقا والوعد بما ذكروه ليس رفع الوزر مطلقا فان الغم الحاصل من عناد المشركين لم يزل وخوفه منهم في الحال حاصل
وان قيل بسبب وثوقه بوعد الله تعالى بازالته فكان الحمل على ما ذكرناه اولى وعند هذا فلا بد من الاشارة الى شبه
الخصوم والتنبيه على وجه الانفصال عنها الشبهة الاولى وهي العمدة الكبرى للخصوم وهي ان المعجزة ما دلت
على صدق الرسول في دعواه الرسالة من حيث ان ظهورها على يديه نازل من الله تعالى منزلة التصديق له بالقول
فقد دلت على وجوب اتباعه بواسطة دلالتها على صدقه لان الغرض من ارساله وتصديقه انما هو وجوب اتباعه
فيما يخبر به ويؤديه الينا فكل ما يقدح في القبول ووجوب الامتثال فالمعجزة تدل على انتفائه وعند هذا فلا
يخفى ان من تجوز عليه المعاصي ولا يؤمن منه الاقدام عليها فان النفس لا تكون ساكنة الى قبوله واستماعه سكونها
الى من لا يجوز عليه شيء من ذلك والعادة والعرف شاهدان بذلك فاذن القول بصدور المعصية من النبي عليه السلام ممتنع

في تعليل اتباع قوله وقبول قوله فكان ممتنعا وعلى هذا ايضا يمتنع صدورها عنه قبل النبوة لان السكون الى من صدر
عنه المعصية وان تاب واقلع عنها يكون اقل من السكون الى من لم تصدر عنه اصلا وعلى هذا يكون الكلام في
امتناع المعصية عنه على سبيل الخطاء والنسيان والجواب وان سلمنا وجوب اتباع الرسول عليه السلام فيما يخبر به عن
الله تعالى ويؤديه بالتبليغ ولكن لا نسلم دلالة ذلك على امتناع صدور المعصية عنه قولهم لان الغرض من ارسالهم
هو الامتثال والقبول فهو مبني على فاسد اصولهم في وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وهو باطل على ما سبق في التعديل
والتجويز وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى واحكامه فلا نسلم ان المقصود من وجوب الاتباع الامتثال بل يمكن
ان يكون لحكمة اخرى اما ظاهرة او غير ظاهرة لنا ولهذا فانا قد اتفقنا على وجوب العبادات وتحريم المحظورات
وان لم يكن الحكمة فيها هو الامتثال لتحقق المخالفة مع الوجوب والتحريم ولو كان المقصود من ايجاب الله تعالى العبادات
هو الامتثال لما تصور ان لا يحصل المقصود منه وان سلمنا ان المقصود من الوجوب انما هو الامتثال لكن الامتثال الذي
لا نفرة معه او الامتثال مع نفرة ما الاول ممنوع اذ هو دعوى محل النزاع والثاني مسلم وهذا فان العقلاء واهل العرف مجمعون
على ان كون الشخص ضعيفا خاملا محتقرا في الاعين مهضوما في النفوس قليل الاتباع والانصار مما يقلل الانقياد
اليه والدخول تحت حكمه والطاعة له ومع ذلك فانا اجمعنا على انه لا يمتنع على النبي مع ظهور المعجزة على يده
ان يكون متصفا بهذه الصفات فكذلك في المعاصي ولا سيما ان كان صدورها عنه من جهة السهو والخطاء والتاويل
والمنع من ذلك ان يكون قد صدرت عنه قبل الرسالة الشبهة الثانية انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول امر
ممتنع فهو ممتنع وبيان الملازمة من ستة اوجه الاول انه يلزم ان يكون استحقاقه للعقوبة اشد من استحقاق غيره لان
زيادة العقوبة على حسب تفاحش المعصية على ما قال تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وقوله تعالى ومن عمل سيئة فلا
يجزى الا مثلها وقوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين ولاجل ذلك
وجب الرجم على المحصن دون غيره وشرع الحد في حق الحر دون العبد ولا يخفى ان صدور المعصية ممن عظمت نعمة الله عليه
افحش من صدورها من غيره ولا نعمة اتم من نعمة النبوة فكان صدور المعصية عن النبي افحش من غيره والقول بان
حال النبي في استحقاق العقاب فوق حال غيره من العصاة مما يخالف الاجماع الثاني انه يلزم من صدور المعصية
عنه ان يكون فاسقا ويلزم من ذلك ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبا
فتبينوا ومن لا يكون مقبول الشهادة يمتنع ان يكون مقبول القول في الاديان وذلك محال الثالث انه يلزم من صدور
المعصية عن الرسول ايذاؤه وزجره والانكار عليه لان انكار المنكر واجب وايذاء الرسول ممتنع لقوله تعالى ان
الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة الرابع انه لو صدرت المعصية عن الرسول فاما ان نكون
مامورين باتباعه او لا والاول ممتنع لقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء والثاني ممتنع لقوله تعالى حكاية عنه قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ولقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة الخامس انه لو صدرت
عنه المعصية لكان من اهل جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وذلك ايضا خلاف الاجماع السادس

انه يلزم من صدور المعصية عن الرسول ان يكون ظالما لنفسه ويلزم من ذلك ان يكون ملعونا لقوله تعالى الا لعنة الله
على الظالمين وان لا ينال عهد الله لقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما
قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين قال ابن عباس المراد بالعهد هو الامامة ومعناه ان الظالمين لا يؤتم بهم ويلزم
من ذلك ان لا يكون الرسول مؤتما به وهو ممتنع والجواب لا نسلم انه يلزم من صدور المعصية عن النبي امر ممتنع قولهم انه يلزم منه
ان يكون استحقاقه للعقاب على معصية يزيد على استحقاق غيره فنقول ان اردتم باستحقاقه للعقاب انه يجب على الله
تعالى ان يعاقبه فهو باطل بما اسلفناه من امتناع ذلك على الله تعالى وان اردتم ملازمة العقاب له سمعا فهو ايضا ممنوع
فلم قلتم ذلك قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله ليجزي الذين اساءوا بما عملوا وقوله تعالى ومن اساء
فعليها الى غير ذلك من الايات فنقول لا نسلم وجود صيغة العموم في الاشخاص في هذه الايات على ما عرف من اصلنا
وان سلمنا العموم في الاشخاص فلا نسلم العموم في قوله تعالى مثقال ذرة وكذلك في الاساءة بل هو مطلق وقد عمل
به في الكفر والكبائر والمطلق اذا عمل به في صورة خرج عن ان يكون حجة في غيرها وان اردتم جواز عقابه عقلا
فهو كذلك عندنا وان كان ممتنعا سمعا وان اردتم به غير ذلك فبينوه وان سلمنا لزوم العقاب على المعصية ولكن
لا نسلم لزوم المساواة ولفظ السيئة في الايتين مطلق وقد عمل به في صورة فلا يكون حجة كيف وان ما ذكروه
ان دل على امتناع صدور المعصية منه في حالة النبوة فليس فيه ما يدل على امتناعها قبل النبوة قولهم يلزم منه
ان يكون فاسقا غير مقبول الشهادة ثم ان الكلام انما هو في جواز ارتكاب الصغيرة من غير اصرار عليها وذلك
عندنا غير موجب للفسق ورد الشهادة قولهم يلزم من ذلك ايذاء النبي والانكار عليه وهو غير جائز قلنا الانكار
عليه بتقدير صدور المعصية منه اما ان يكون مشروعا او غير مشروع فان كان الاول فاللعن بفعل ما هو مشروع
ممتنع بالاجماع وان كان الثاني فقد امتنع لزوم ايذاء النبي قولهم اما ان نكون مامورين باتباعه او لا قلنا غير مامورين
باتباعه في المعصية وما ذكروه من ايات الاتباع مخصصة بقوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء جمعا والتخصيص مقدم على الغاء
قولهم يلزم ان يكون من اهل جهنم لا نسلم وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم لا نسلم صيغة العموم في كل الاشخاص
وان سلمنا صيغة العموم في كل الاشخاص فلا نسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال ولهذا فانه لو قال لزوجاته
من دخلت منكن الدار فهي طالق فانه وان كان عاما في الزوجات فلا يكون عاما في الكل من الاحوال ولهذا فانه لا يتكرر الطلاق
بتكرار الدخول فكذلك لا يلزم من العموم في الاشخاص فيما نحن فيه العموم في المعصية وان سلمنا العموم في كل معصية
لكنه مخصوص بالاجماع وبقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والعام بعد التخصيص لا يبقى حجة
وان سلمنا انه حجة غير انا قد بينا جواز صدور الصغائر عن الانبياء والاجماع منعقد على نجاتهم من النار فيجب
اخراجهم من العموم جمعا بين الادلة بافضل الامكان قولهم يلزم من ذلك ان يكون ظالما لنفسه وان يكون ملعونا
لا نسلم ذلك وقوله الا لعنة الله على الظالمين لا يعم كل ظالم بل هو خاص في الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله و
يبغونها عوجا وهم بالاخرة هم كافرون على ما نطقت به الاية وذلك غير متصور في حق من اقتصر على فعل

الصغيرة فلا يكون الا بهتانا ولذلك قولهم ويلزم منه ان لا ينال عهده فقد وان العهد هو الامامة قلنا وقد قال
غير ابن عباس من اهل التفسير معناه ليس في عهدي ان ينال الظالمين جزائي وثوابي يوم القيمة وليس في ذلك
ما يدل على انه لا يثبت وان كان ليس في عهده وليس احد التفسيرين اولى من الاخر وان سلمنا ان المراد بالعهد ما
ذكروه غير ان العاصي وان كان ظالما في نفس الامر لنفسه ولكن لا نسلم العموم في لفظ الظالمين وان سلمنا صيغة
العموم فيه فيجب تخصيصه بالظالمين من اصحاب الكبائر جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة فان الجمع اولى من التعطيل
الشبهة الثالثة لو وجدت المعاصي من الانبياء لكانت الملائكة افضل منهم لان الملائكة معصومون على ما يأتي
والانبياء غير معصومين وقد قال الله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض وقال
ان اكرمكم عند الله اتقيكم واللازم ممتنع بالاجماع من الاشاعرة والشيعة والجواب لا نسلم الملازمة قولهم الملائكة
معصومون قلنا على ما يأتي وان سلمنا ان الملائكة معصومون ولكن لا نسلم ان الانبياء افضل على ما هو مذهب القاضي
ابي بكر وجماعة من اصحابنا الشبهة الرابعة هو ان الله تعالى قد وصف بعض الانبياء بالاخلاص وذلك قوله تعالى
في حق ابرهيم واسحق ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وقوله تعالى في حق يوسف انه من عبادنا
المخلصين وقد قال تعالى حكاية عن ابليس رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض ولاغوينهم اجمعين
الا عبادك منهم المخلصين وذلك يدل على امتناع صدور المعصية منهم والا لما كان الاستثناء صحيحا
الجواب ان ما ذكروه فهو حكاية عن مقال ابليس ولا حجة فيه وان سلمنا ان قوله حجة غير انه يجب حمله على الاغوا الى الضلال
والاشراك بالله تعالى جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة والشرك ممتنع على الانبياء بالاجماع على ما مر الشبهة
الخامسة قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين ولا جائز ان يكون المستثنى غير
الانبياء والا كان غير النبي افضل من النبي وهو خلاف الاجماع وان كان المستثنى هم الانبياء لزم امتناع صدور
المعصية منهم والا كانوا متبعين لابليس وهو خلاف النص والجواب انه يجب ان يحمل قوله تعالى ولقد صدق عليهم
ابليس ظنه في اتباعهم في كبائر الذنوب فاتبعوه فيما صدق عليه ظنه من الكبائر جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة من الكبائر
غير واحد من الانبياء باجماع المسلمين على ما ادرقنا **الاصل السادس** فيما قيل في عصمة الملائكة والتفضيل بينهم وبين
الانبياء عليهم السلم ويشتمل على فصلين **الفصل الاول** في عصمة الملائكة عليهم السلام وقد اختلف المتكلمون
في ذلك نفيا واثباتا محتجين في كل واحد من الطرفين بحجج وها نحن نذكر الاشبه منها وننبه على ما فيها اما القائلون
بنفي العصمة فقد احتجوا بحجج الحجة الاولى ان ابليس كان من الملائكة وقد عصى بمخالفة امر الله تعالى بالسجود لادم و
دليل انه كان من الملائكة امران احدهما استثناؤه من الملائكة وذلك يدل على انه من جنسهم الثاني ان الامر بالسجود لادم انما
كان للملائكة بدليل قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم ولو لم يكن من الملائكة لما كان عاصيا ولا مخالفا للامر
لان امر الملائكة لا يكون امرا له ودليل عصيانه قوله تعالى الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين الحجة الثانية
قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء

ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال اني اعلم ما لا تعلمون وفي الاية حجاجات كثيرة نقتصر على
ما هو الاشبه منها وذلك من اربعة اوجه الاول انهم ذكروا ذلك بطريق الاعتراض على الله تعالى والانكار عليه وذلك
من اعظم الذنوب الثاني انهم اغتابوا بني ادم ونسبوهم الى الفساد وسفك الدماء والغيبة ذنب لقوله تعالى ولا يغتب
بعضكم بعضا والنهي عن الغيبة والنهي ظاهر في التحريم ثم شبه ذلك باكل لحم الميت والمشبه به حرام فكذلك ما شبه به
ولولا ان الغيبة معصية لما كان كذلك الثالث انهم كذبوا فيما نسبوا بني ادم اليه اذ كل بني ادم ليس كذلك والكذب
معصية الرابع انهم نسبوا انفسهم الى التسبيح والتقديس بعد الطعن في بني ادم على طريق الترفع والتعلي وذلك
عجب منهم بانفسهم والعجب من الذنوب المهلكة فان قيل لا نسلم ان ابليس كان من الملائكة بل كان من الجن وهو ابو الجن كما
قال ابن مسعود والزهري والحسن وغيرهم ويدل عليه ما الا ابليس كان من الجن والجن ليسوا من الملائكة لوجوه ثلثة
الاول قوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا
من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وذلك يدل على ان الجن من غير جنس الملائكة الثاني هو ان ابليس له ذرية على ما قال
تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني والملائكة لا ذرية لهم لان الذرية لا تكون الا من ذكور واناث والملائكة لا
اناث فيهم بدليل قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا بطريق الانكار والتهديد بقوله
ستكتب شهادتهم ويسالون الثالث ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى اخبارا خلقتني من نار وخلقته
من طين والملائكة مخلوقون من نور وعلى هذا فلا يمتنع استثناؤه من الملائكة وان لم يكن من جنسهم كما في قوله تعالى
لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقوله [illegible] فهو استثناء من غير الجنس الذي قبله
واما عصيانه بمخالفة الامر فليس لدخوله في امر الملائكة بل لانه كان قد امر بالسجود على الانفراد بدليل قوله تعالى
ما منعك ان تسجد اذ امرتك وذلك يدل على تخصيصه بالامر واما الاية الاخرى فلا نسلم دلالتها على عصيان
الملائكة وقولهم في الوجه الاول انهم ذكروا على وجه الاعتراض على الله تعالى والانكار عليه في فعله غير مسلم بل انما
سالوا ليعلموا ذلك كما قال الاخفش وثعلب وقال اخرون من اهل التفسير لم يذكروا ذلك على سبيل الاستعلام
والاستفهام لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون بل انما ذكروا ذلك وان كانت صورته صورة
الاستفهام على طريق الاثبات تصديقا لله تعالى فيما اخبرهم به وذلك ان الله تعالى اخبرهم بانه يحصل في الارض من يفسد
فيها ويسفك الدماء فقالوا تصديقا له اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء والمراد به يجعل بدليل ان من لغة العرب
ان يطلقوا لفظ الاستفهام ويراد به الاثبات قال جرير الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين بطون
راح اي انتم خير من ركب المطايا وقد قال اهل التفسير انما ذكروا ذلك على طريق التعجب عند انفسهم من ذلك وعلى كل
تقدير فلا يكون ذلك منهم بطريق الانكار وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من الوجه الثاني والثالث ايضا وقولهم في
الوجه الرابع انهم ذكروا ذلك على سبيل الترفع والعجب ليس كذلك بل انما ذكروه على طريق الاخبار بالانقياد لله تعالى
والطاعة والتعظيم والتذلل بين يديه كما في قول الواحد منا لغيره اذا اراد التذلل بين يديه انا عبدك وخديمك وغلامك

نحو مسلم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وقوع الذنوب من الملئكة فهو معارض بما يدل على عدمه وبيانه من وجهين
الاول قوله تعالى في صفة الملئكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن هذه صفته لا يتصور صدور الذنب
منه لان حال الصدور الذنب منه يستدعي الفتور في التسبيح وهو خلاف مدلول الاية الثاني قوله تعالى
في صفتهم يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون
وذلك يدل على عدم المعصية في حقهم وذلك لان المعصية اما بمخالفة الامر او النهي لا جائز ان يقع انها في حقهم
بمخالفة الامر اذ هو خلاف النص ولا جائز ان يقع انها بمخالفة النهي لان النهي عن الشيء امر باحد اضداده ومخالفة
النهي انما يكون بارتكاب المنهي عنه وارتكاب المنهي يلزم منه ان يكون قد تلبس بضد من اضداد المنهي وفيه مخالفة
الامر وهو خلاف مدلول الاية والجواب قولهم لا نسلم ان ابليس كان من الملئكة قلنا دليله ما ذكرناه قولهم انه كان من
الجن قلنا لا منافاة بين الامرين فانه قال ابن عباس وهو ترجمان القران وغيره من المفسرين ان ابليس كان من الملئكة
من قبيل يقال لهم الجن لانهم كانوا خزان الجنان ولا يخفى ان الجمع بين النقلين وموافقة ما ذكرناه من الادلة السمعية
اولى مما ذكروه وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا الاية عنه جوابان الاول لا نسلم صيغة العموم في الملائكة الثاني
سلمنا العموم غير انه ذكر اهل التفسير ان الجن ولد الجان وكان ساكنا في الارض قبل خلق آدم وهم طائفة
من سكان الارض يعبر عنهم بالجن لاستتارهم وليس من قبيل الملئكة الذين هم خزان الجنان وعند هذا يجب حمل
الاية على الجن الذين ليسوا من جنس الملئكة جمعا بين الادلة قولهم ان الذرية لا تكون الا من ذكر وانثى مسلم قولهم
الملئكة لا اناث فيهم قلنا انما يلزم ان لو كون في الملئكة اناثا ان لو امتنع حصول الذرية من جنس وما المانع ان
يكون ذرية ابليس مع كونه من جنس الملئكة من غير جنسه قولهم ان ابليس مخلوق من النار والملائكة من النور قلنا
لا منافاة ايضا بين كون ابليس من جنس الملئكة وان كان اصل خلقه خلاف اصل خلق باقي الملئكة قولهم انه استثناء
من غير الجنس كما ذكروه قد بينا ان الاصل انما هو الاستثناء من الجنس ولذلك كان هو الغالب والمتبادر الى الفهم قولهم
ان ابليس لم يكن داخلا في عموم امر الملئكة بل كان مامورا على انفراده لا نسلم ذلك فانه لم يرد غير قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
وقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ليس فيه ما يدل على تخصيصه بالامر فان ذلك يصح ان كان داخلا في عموم
امر الملئكة قولهم في الاية الاخرى لا نسلم دلالتها على عصيان الملئكة قلنا دليله ما سبق قولهم انهم سالوا التعلم
لانهم ذكروا ذلك على طريق الاعتراض فهو ممتنع لوجهين الاول انه اجابهم بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون
ولو كان ذلك منهم على طريق الاستعلام لما حسن الجواب بمثل هذا الجواب بل كان الواجب ان يجيبهم بعلم او لا الثاني
قال مقاتل المراد من قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في قولكم اتجعل فيها الاية
من يفسد فيها فدل ذلك على ان قولهم لما كان بطريق الاخبار لا بطريق الاستعلام وبهذين الوجهين بطل
ايضا ما ذكروه من الوجه الثالث انهم ذكروا ذلك على طريق الاثبات تصديقا بقوله تعالى فيما اخبرهم به وبزيدوه وضوحا
انه وهو انه يستقل من قوله تعالى في قوله واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة الاية فقد يرد كلام

لمن غيره بقول ولا دليل يدل عليه ممتنع وما ذكرناه من الوجهين الاولين يدفع قولهم انما ذكروا ذلك على التمجد عند
انفسهم قولهم انما قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك على سبيل التذلل والخضوع قلنا العادة تجاوزت بان من قال
فلان فاسق ومرتكب للذنوب وانا العبد لله ولا اعصيه انما يذكر ذلك على طريق التعظيم لنفسه والترفع ولذلك
يستقبح منه ذلك في العرف والعادة ولو كان كما ذكروه لما كان ذلك مستقبحا وان كان ذلك هو الظاهر من كلامهم فالعدول
عن الظاهر الى غيره من غير دليل ممتنع وما ذكروه من المعارضة في الوجه الاول فلا نسلم صيغة العموم في حق الملئكة وان سلمنا
ولكن لا نسلم العموم بالنسبة الى كل زمان وان سلمنا صيغة العموم بالنسبة الى كل زمان غير انه مخصوص بقوله تعالى حكاية عنهم
اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء فان مثل هذا القول ليس تسبيحا وفي حال ذكره لا يكونون مسبحين وفيه تخصيص
من اسباب الضعف والوهن وما ذكرناه من الادلة غير مخصصة فكانت اولى وان سلمنا امتناع خلوهم عن التسبيح ولكن
ليس في ذلك ما يدل على امتناع صدور كل معصية منهم بل انما يدل على امتناع صدور معصية تكون مضادة للتسبيح
ولا يلزم من امتناع بعض المعاصي امتناع كل معصية وما ذكروه في الوجه الثاني من المعارضة فلا نسلم ايضا العموم في حقهم
ولا في احوالهم وان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه يلزم من امتناع المعصية بجهة مخالفة الامر امتناع المعصية بجهة مخالفة النهي
قولهم ان النهي عن الشيء امر باحد اضداده قلنا ولا مانع عند القائل بالنهي عن الشيء مع عدم الامر بجميع الاضداد بل ولا مانع من ان
يكون الامر بالشيء وضده على ما حققناه في مسئلة تكليف ما لا يطاق وبالجملة فهذه المسئلة ظنية سمعية والترجيح
فيها للكل احد على حسب ما يفضل الله عليه من التوجيه والقريحة كما في غيرها من المسائل الاجتهادية والله اعلم

الفصل الثاني

فيما قيل في التفضيل بين الملائكة والانبياء عليهم السلام مذهب اكثر ائمتنا والشيعة واكثر الناس
ان الانبياء افضل من الملئكة وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والقاضي ابو بكر من اصحابنا الى ان الملائكة افضل من الانبياء
احتج اصحابنا بان آدم افضل من الملئكة وبيان كونه افضل ان الملئكة امروا بالسجود لآدم لقوله تعالى واذ قلنا للملئكة
اسجدوا لآدم وقوله تعالى للملئكة اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وامرهم
بالسجود له مع ان السجود من اعظم انواع الخدمة والتذلل بين يدي المسجود له يدل على ان آدم عليه السلام افضل عند الله من الملئكة
على ما هو المعتاد المتعارف وفي ذلك لا حجة لما ان يكون حالة كونه نبيا او قبل النبوة فان كان الاول فهو المطلوب وان كان
الثاني فلا يخفى انه اذا كان قبل نبوته افضل فبعد نبوته اولى ان يكون افضل فان قيل ما ذكرتموه انما يصح لو تصور
السجود الحقيقي وهو وضع الجبهة على محل السجود في حق الملئكة وهو غير مسلم فان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الاجسام
المتحيزة المشغلة والملئكة لا نسلم انها اجسام ولا جواهر متحيزة حتى يتصور عليها الحركة والانتقال بل هي جواهر بسيطة
معقولة مبراة عن الحلول في المواد وهي مع ذلك اما غير متعلقة بعلائق المادة كالعقول واما متعلقة بعلائق
المادة كالنفوس الفلكية سلمنا تصور السجود الحقيقي في حقها ولكن ما المانع ان يكون المراد بامرها بالسجود التواضع
الملازم للسجود تعبيرا باسم الشيء عما لازمه ومن تواضع لغيره لا يدل ذلك على انه انقص رتبة من ذلك الغير ودليل هذا
التاويل ما يأتي سلمنا ان المراد حقيقة السجود ولكن لا نسلم ان السجود كان لآدم بل كان لله تعالى وآدم قبلة وقبلة السجود لا تكون

افضل من الساجد اليها سلمنا ان السجود كان لآدم ولكن لا نم ولا نسلم ان ذلك يدل على كون آدم افضل من الملائكة لان
يكون عرف الملائكة في السجود للغير كرها او هو غير مسلم وما المانع ان يكون عرفهم في السجود كعرفنا اقدم
السلام في عرفنا وتحية المسلم لا يلزم ان يكون انقص من تحية المسلم عليه سلمنا ان عرفهم في السجود للغير
كعرفنا ولكن ما المانع ان يكون امرهم بالسجود لا للفضل بالنسبة اليهم بل بطريق الابتلاء والامتحان ليتبين
المطيع من العاصي منهم سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان آدم افضل من الملائكة لكن ليس فيما يدل على تفضيل
جملة الانبياء على الملائكة سلمنا دلالته على تفضيل جملة الانبياء على الملائكة لكنه معارض بما يدل على تفضيل الملائكة
على الانبياء وبيانه من جهة المعقول والمنقول اما من جهة المعقول فهو ان الملائكة جواهر روحانية
نورانية علوية في جوار رب العالمين دائمة غير كائنة ولا فاسدة وهي مبادي جميع الموجودات الكائنة في
مختصة بالهياكل العلوية الشريفة والكواكب السيارة المدبرة لما في عالم الكون والفساد غير محجوبة عن تجلي
الانوار القدسية لها ولا ممنوعة عن الالتذاذ بها في وقت من الاوقات ولا في حال من الاحوال لعدم وجود الغفلة
والشهوة والغضب ولا غير بل هي في الالتذاذ والنعيم بما تشاهد وتطالعه من عالم القدس والنور
دائمة ابدا سرمدا بخلاف اشخاص الانبياء عليهم السلام فانهم اجسام كثيفة مظلمة كائنة فاسدة معلولة للملائكة
محجوبة في اكثر الاوقات بما يستولي عليها من الغفلة والذهول والغضب والحرص والنهم والشهوة والنوم
وغير ذلك من الاسباب المانعة من هذه الكمالات وحصول هذه الالتذاذات فكانت انقص رتبة من الملائكة
واما المنقول فمن خمسة عشر وجها الاول قوله تعالى في وصف الملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
وصفهم بانهم عنده وليس المراد به الجهة اذ لا جهة له فيتعين ان يكون العندية بمعنى الفضيلة والمرتبة في الرتبة
واستدل بعدم استكبارهم عن عبادته على امتناع استكبار البشر عن عبادته بطريق الاولى وذلك دليل على
وعلو رتبتهم بالنسبة الى البشر فانهم لو كانوا مساوين لهم او انقص منهم لما حسن هذا الاستدلال الثاني ان عبادات
الملائكة اشق من عبادات البشر فكان ثوابها اكثر وبيان ان عبادتهم اشق انها مستمرة متصلة لا يتخللها انقطاع
ولا فتور بغفلة ونوم وغيره لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وانها اكثر لطول اعمار الملائكة
بالنسبة الى اعمار البشر وما كان كذلك فهو لا محالة اشق واما ان ثوابهم اكثر فالنص والمعنى اما النص فقوله
ثوابك على قدر نصبك واما المعنى فهو ان زيادة المشقة لو لم يقتض زيادة الثواب لكان التكليف بها
وتحملها خاليا عن الغرض مجردا عن الحكمة وهو ممتنع الثالث ان عبادات الملائكة اسبق لا محالة من عبادات البشر
الى العبادات افضل من المسبوق لقوله تعالى السابقون السابقون اولئك المقربون الرابع ان اشتغال الملائكة
بالعبادة دائم غير منقطع كما سبق وذلك لا يتصور معه الاقدام على المعصية والانبياء وان كانوا معصومين عن الكبائر
فغير معصومين عن الصغائر كما سبق ويدل عليه قوله ما منا الا من عصى او هم بالمعصية الا يحيى بن زكريا فكانت
الملائكة اتقى والاتقى افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم الخامس قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة

صفا لا يتكلمون وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش ووجه الاحتجاج به انه انما ذكر ذلك للتنبيه
على عظمة الله تعالى وجلاله وعلو شانه ولو كان ثم من هو افضل من الملائكة لكان ذكره في هذا المقام اولى السادس
قوله تعالى خطابا لجملة البشر وان عليكم لحافظين كراما كاتبين ووجه الاحتجاج به انه جعل الملائكة حفظة
للبشر عن المعاصي والحافظ عن المعصية لا بد وان يكون ابعد عنها من المحفوظ فيكون افضل من المحفوظ ولانه جعل
كاتبهم حجة للبشر وعليهم ولو كان البشر افضل من الملائكة لكان الامر بالعكس السابع قوله تعالى آمن الرسول بما انزل
اليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ووجه الاحتجاج به انه ابتدأ بنفسه ثم
بملائكته ثم بكتبه ثم برسله والتقديم بالذكر دليل التقديم بالشرف والفضيلة عرفا وعادة ولهذا وقع
التنازع على محمد رسول الله صلى الله عليه وآله لما كتب كتاب الصلح بينه وبين المشركين في تقديم اسمه وقال
عمر للشاعر القائل كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا لو قدمت الاسلام لاعطيتك وذلك يدل على فضيلة
التقدم والاصل في العرف الشرعي ان يكون على وفق العرف العادي ولقوله عليه السلام ما راه المسلمون حسنا فهو عند
الله حسن وفي معنى هذه الآية قوله تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس الثامن ان الملائكة
اعلم من الانبياء وكانوا افضل منهم لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وبيان ان الملائكة
اعلم اما بالنسبة الى ذات الله تعالى وصفاته ومخلوقاته العلوية والسفلية فلانهم اطول اعمارا واكثر مشاهدة
من الانبياء واما بالنسبة الى الامور النقلية والقضايا الشرعية فلانهم عالمون بجملتها وان ما يحصل للانبياء
من العلم انما هو بواسطة الوحي وتبليغ الملائكة لهم ذلك ولهذا قال الله تعالى في حق محمد علمه شديد القوى ذو مرة
والمعلم لا بد وان يكون اعلم من المتعلم التاسع قوله تعالى في حق جنس الانس وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا
وذلك يدل بمفهومه على انه ليس افضل من جميع المخلوقات ومن المعلوم انهم افضل من جميع الجمادات والحيوانات العجم
والجن والشياطين فلو كانوا افضل من الملائكة لكانوا افضل من جميع المخلوقات وهو خلاف مفهوم الآية العاشر
قوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ووجه الاحتجاج به
كون الملائكة رسلا وانما يكونون رسلا الى الانبياء والنبي انما يكون رسولا الى من ليس بنبي ولا يخفى ان الرسول
الى من هم الرسل يكون افضل من رسول الى من ليسوا برسل ولا فيهم رسول الحادي عشر قوله تعالى حكاية عن
عليه السلام ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم شبهه بالملك الكريم والمشبه بالشيء يكون دون ذلك الشيء الثاني عشر
قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني
ملك ذكره في معرض سلب التعظيم ونفي الترفع عن هذه الدرجات وذلك يدل على ان حال
الملك افضل واشرف من حال النبي الثالث عشر قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين
وذلك يدل على ان حال الملك افضل من حال البشر الرابع عشر قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا
الملائكة المقربون ووجه الاحتجاج انه ابتدأ بالمسيح وثنى بالملائكة المقربين وذلك يدل على ان الملائكة افضل

المسيح كما يقال ان فلانا لا يستنكف الوزير عن خدمته ولا السلطان ولا يقتضي ذلك العكس اذ هو غير مستقيم عرفا
ولا عادة الخامس عشر قوله تعالى في وصف جبريل باتفاق المفسرين انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش
مكين مطاع ثم امين ثم قال في وصف محمد صلعم بعد ذلك وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد عليه السلام مساويا
لجبريل في صفات الكمال او افضل منه لكان الاقتصار في وصفه على ذلك بعد وصف جبريل بما وصف به هضما
لحقه وتنقيصا له وتحقيرا من شانه وهو ممتنع والجواب قولهم لا نم تصور السجود الحقيقي في حق الملائكة قلنا
دليل تصوره انه لا يلزم المحال من فرض وجوده لذاته عقلا ولا معنى للممكن الا هذا قولهم الملائكة ليست اجساما متحركة
ولا قابلة للانتقال والحركة قلنا دليل كونها اجساما قابلة للحركة والانتقال قوله تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره
على من يشاء من عباده وصفهم بالنزول والنزول حقيقي في الحركة والانتقال والاصل في الاطلاق الحقيقة قولهم
ما المانع ان يكون المراد من السجود ما هو لازم له من التواضع قلنا لانه تجوز والاصل اطلاق اللفظ على حقيقته ولكن
من دليل التجوز في ابطاله قولهم لا نم ان السجود كان لادم عم جوابه ان الاول هو ان اضافة السجود الى ادم في قوله
اسجدوا لادم كاضافته الى الله تعالى في قوله واسجدوا لله الذي خلقهن ويلزم من اتحاد اللفظ الدال على اتحاد المدلول
المفهوم نفيا للاشتراك والتجوز واللفظ اذ هو خلاف الاصل وليس المراد منه في حق الله تعالى ان يكون قبلة
للسجود بل المراد منه المبالغة في الخدمة والتذلل فكذلك في حق ادم الثاني ان قول ابليس ارايتك هذا الذي
كرمت علي يدل على ان الامر بالسجود انما كان بطريق التفضيل على الملائكة ولو كان قبلة للسجود كما ذكروه لما كان
كذلك وبهذا يندفع ما ذكروه من السؤالين الاخرين بعده قولهم ليس في ذلك ما يدل على تفضيل جملة الانبياء على
الملائكة عنه جوابان الاول ان القائل قائلان قائل يقول بتفضيل جملة الانبياء على جملة الملائكة وقائل يقول بتفضيل
جملة الملائكة على جملة الانبياء والاجماع من الفريقين منعقد على امتناع التفضيل فيما سلم افضل بعض الانبياء
على الملائكة لزم تفضيل كل نبي عليهم عملا بموافقة الدليل في البعض ولضرورة امتناع خرق الاجماع في التفضيل
الثاني انه اذا ثبت فضل ادم عم على الملائكة فمن كان مساويا من الانبياء له وكان افضل منه لزم ان يكون افضل من الملائكة
ضرورة وذلك كاف في اثبات فضيلة البعض وابطال قول الخصم بتفضيل الملائكة على جملة الانبياء قولهم ما ذكروه
معارض بما يدل على فضل الملائكة على الانبياء لا نم وجود المعارض قولهم الملائكة اشخاص جواهر روحانية
قلنا فضيلة اشخاص الملائكة على اشخاص الانبياء اما من جهة كونها جواهر واما من جهة اتصافها بما ذكروه من الصفات
فان كان الاول فانما يصح ان لو اختلفت انواع الجواهر وهو غير مسلم على ما سبق بل وان سلمنا وان كان الثاني فلا بد من
النظر في كل واحد مما ذكروه من الصفات اما قولهم انها روحانية فان ارادوا به انها ارواح لغيرها فغير مسلم بل هي واحد
ذوات ارواح حية عالمة قادرة مريدة كغيرها من الاحياء وان ارادوا بذلك الاتصاف بالروح والراحة فمسلم
ولكن لا نم دلالة ذلك على فضيلتها بالنسبة الى الانبياء والا كان كل من اتصف بالروح والراحة اكمل وافضل ممن هو
مواظب على العبادات الشاقة ويلزم من ذلك ان يكون بعض امة النبي بالنظر الى هذا المعنى افضل من النبي وهو ممتنع

وان

وان ارادوا غير ذلك فلا بد من تصويره والدلالة عليه قولهم انها نورانية فاما ان يريدوا بها انها نيرة وذوات
نور او غير ذلك فان كان الاول فلا يدل على كونها افضل من الانبياء والا كانت النار افضل منهم وهو محال و
ان كان الثاني فهو غير معقول فلا بد من تصويره قولهم علوية فالمفهوم من ذلك غير خارج عن كونها في حيز
الملا الاعلى وذلك ايضا لا يوجب فضيلة بالنسبة الى الانبياء والا كانت اجرام السموات افضل من الانبياء وهو
خلاف اجماع المسلمين قولهم انها دائمة غير كائنة ولا فاسدة ممنوع على ما سبق بيانه في حدوث كل موجود سوى الله
تعالى قولهم انها مبادي سائر المخلوقات ممنوع على ما تقدم في بيان انه لا خالق الا الله ولا موجد سواه قولهم انها
غير محجوبة عن تجلي الانوار القدسية لها ابدا سرمدا من غير انقطاع انما يصح ان لو امتنع في حقهم الغفلة وهو غير
مسلم على ما سبق قولهم ان الله تعالى وصف الملائكة بانهم عنده فغايته الدلالة على الفضيلة وليس في ذلك ما يدل على
انه الافضلية لسواهم ثم معارض بقوله تعالى في حق البشر في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقوله حكاية
عن ربه انا عند المنكسرة قلوبهم بل واولى حيث انه دل على ان الرب تعالى عند المنكسرة قلوبهم وما ذكروه يدل على ان
الملائكة عند الله تعالى ولا يخفى ان من يكون الرب تعالى عنده يكون افضل من الكائن عند الرب وما ذكروه من الاستدلال
بعدم استنكاف الملائكة عن عبادة الله تعالى على عدم استنكاف البشر عن عبادته فليس في ذلك ما يدل على ان الملائكة
عند الله افضل بل امكن ان يكون ذلك لانهم اشد قدرة واقوى من البشر ويكون معناه انه اذا لم يستنكف عن عبادة
الله تعالى الملائكة مع شدتهم وقوة ما نعتهم فالبشر مع عجزهم وضعفهم اولى وزيادة القوة والقدرة في الملائكة
لا توجب لهم الفضيلة على الانبياء والا كان الاسد القوي من امة النبي الضعيف النحيف افضل من ذلك النبي وهو
محال قولهم ان عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر لا نم ذلك قولهم انها مستمرة لا يلحقها انقطاع ولا فتور
فقد سبق جوابه في الفصل الذي قبله قولهم ان عبادتهم اطول مدة انما يلزم ان يكون مشقتها ازيد ان لو حصل
التساوي بين عبادة الانبياء والملائكة في كيفية المشقة مع زيادة كميتها والا فلا ثم وبيان ان عبادة البشر اشق
من عبادة الملائكة انهم مكلفون بالعبادات مع استيلاء الموانع عليهم عنها وذلك كالشهوة والمرض والحرص والهوى
ووسوسة الشيطان وكثرة اعراض الشبه لهم مع ان اكثر عباداتهم مستنبطة لهم بالاجتهاد والنظر لبعدهم عن
مشاهدة العالم العلوي ومطالعة ما في اللوح المحفوظ الى غير ذلك من الامور وذلك كله مما لا يتحقق في حق
الملائكة ولا يخفى ان التكليف بالعبادات مع هذه الامور اشق منها مع عدمها قولهم عبادات الملائكة اسبق ليس
في ذلك ما يدل على كونهم افضل وقوله تعالى السابقون السابقون فقد ذكر بعض اهل التفسير ان المراد به السابقون
في الدنيا الى الخيرات وقيل المراد به اول الناس رواحا الى المسجد واولهم خروجا في سبيل الله وقيل المراد به السابقون
الى التصديق بالانبياء من اممهم وعلى كل تقدير فلا مدخل للملائكة فيه قولهم ان الملائكة على ما قرروه وما تقدم فقد سبق
جوابه في الفصل الذي قبله وقوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون وقوله تعالى وترى الملائكة حافين
من حول العرش غايته الدلالة على عظمة الله تعالى لخدمة العظماء الجبابرة الشداد له وذلك يدل على ان الملائكة اقوى و

احد ولا خير من الجن وليس في ذلك ما يدل على كثرة ثوابهم بالنسبة الى البشر ولا انهم افضل منهم عند الله تعالى
وقوله تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين غاية ما دلالته على ان الملئكة حفظة لافعال العباد خيرها وشرها
وانهم كاتبون لها وشاهدون بها وليس في ذلك ما يدل على ان الشاهد افضل من حال المشهود عليه ولو علم
انهم حافظون للبشر عن المعاصي ليس كذلك بل الحافظ لهم عنها والمقدر لهم عليها انما هو الله تعالى وليس لاحد من
المخلوقين تاثير في ايجاد فعل او عدمه كما سلف كيف وان ما ذكروه لم يذهب اليه احد من اهل التفسير وقوله تعالى
آمن الرسول بما انزل اليه من ربه والمؤمنون الاية فليس فيها ما يدل على تفضيل الملئكة على الانبياء وتقديمهم
في الذكر لم يقصد به بيان فضيلة المتقدم في الاية على المتاخر فيها بدليل انه ذكر الكتب بعد الملئكة وقبل الرسل ولا يخفى
اما ان يكون المراد بالكتب الكلام النفساني القديم والعبادات الحادثة الدالة عليه فان كان الاول فلا يخفى ان الكتب
افضل من الملئكة وقد اخرها في الذكر عن الملئكة وان كان الثاني فلا يخفى ان الانبياء افضل من العبادات الدالة على كلام
القديم وقد قدمها على الانبياء في الذكر بل الممكن ان يقال الاية انما وردت في معرض الثناء على المؤمنين بالايمان ولا يخفى
ان الايمان بما هو اخفى يكون افضل ووجود الملئكة يكون اخفى من وجود الرسل فيكون الايمان بهم ادل على طواعية
المؤمن وانقياده فكان تقديم الملئكة لفضيلة الايمان بهم لا لفضيلتهم والله اعلم وقوله تعالى الله يصطفي من
الملئكة رسلا ومن الناس ليس فيها ايضا ما يدل على ان الملئكة افضل بل انما وقع الترتيب في الذكر على وفق الترتيب
في الوقوع ولا يخفى ان اتخاذ الملئكة رسلا متقدم على اتخاذ البشر فكان تقديمهم في الذكر لذلك وقولهم ان
الملئكة اعلم من الانبياء لا نم فان آدم عم كان اعلم من الملئكة بدليل قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم
على الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم فان قيل وان كان آدم اعلم بالاسماء فالملئكة اعلم بالمسميات ولا يخفى ان العلم بالحقائق افضل من
العلم باسمائها قلنا لا نم ان الملئكة اعلم بالمسميات فانه قد قال اهل التفسير ان الله تعالى علم آدم الاسماء كلها في
المسميات التي توضع الاسماء عليها لانه لا فائدة في الاسماء دون المسميات ويدل على ذلك قوله تعالى ثم عرضهم
على الملئكة والمراد به اصحاب الاسماء ولذلك قال ثم عرضهم بالميم ولو اراد به الاسماء لقال ثم عرضهن او ثم عرضها
هكذا قال ثعلب وهو من اكبر ائمة اللغة وان سلمنا ان الملئكة اعلم فغايته ان لهم فضيلة ولا يدل ذلك على انهم افضل
وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله علمه شديد القوى وقوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فغاية ما دلالته
بمفهومه على ان البشر ليس افضل من جميع المخلوقات ولا نم كون المفهوم حجة وان سلمنا كونه حجة فلا نم انه يدل
بين صنفهم وهو منتقض بتفضيل البشر على من عداهم والمخلوقات فانهم من جملة المخلوقات وليسوا افضل من انفسهم
فليسوا افضل من جميع المخلوقات وان سلمنا ان العمل بمفهوم الاية يتوقف على عدم تفضيل جنس البني على جملة
المخلوقات ممن عداهم فلا نم ان ذلك يتوقف على عدم تفضيلهم على الملئكة اذ المراد بالتفضيل هم ليس هو التفضيل
في الدار الاخرة ولا في كثرة الثواب اذ هو المتنازع فيه بل المراد به انما هو التفضيل باكرامهم في الدنيا بالكلام بايديهم

ويلزم

وباقي الحيوانات بافواهها وحملهم في البر على ظهور الحيوانات وفي البحر على السفن ورزقهم من الطيبات اي الحلال على
ما قال الجلال في اول الاية ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير
ممن خلقنا تفضيلا اي بهذه الامور ممن خلقنا من الحيوانات وان سلمنا ان المراد به التفضيل في الاخرى ولكن لا يلزم من
كون جملة البشر ليسوا افضل من الملئكة ان لا يكون الانبياء افضل منهم فانه لا يلزم من انتفاء حكم عن الجملة انتفاؤه
عن بعض احاد الجملة وقولهم ان الملئكة رسل الى الانبياء والانبياء رسل الى من ليس بنبي فيكون الملئكة افضل قلنا
لا نم ان الانبياء لم يكونوا رسلا الى الانبياء فان ابرهيم كان رسولا الى لوط وكان نبيا وموسى كان رسولا الى
انبياء بني اسرائيل وان سلمنا ما ذكروه لكن انما يلزم ما ذكروه ان لو كانت فضيلة الرسل مستفادة من شرف
المرسل اليهم وهو غير مسلم بل فضيلة الرسول لذاته ولكونه رسول الله تعالى او يقول فضيلة الرسول من لوازم كونه
رسولا حاكما على المرسل اليهم متصرفا في احوالهم على حسب ما يشاء ويختار وهذا غير متحقق في حق الملئكة بالنسبة
الى الانبياء اذ ليس لهم غير التبليغ والاعلام والعادة والعرف جار بانه لا يولى على قوم من يحكم عليهم ويتصرف في احوالهم
ويكون اولى بهم من انفسهم على ما قال تعالى النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم الا وهو افضل بخلاف الرسول المبلغ
لا غير فان العادة لا توجب فضيلته على من ارسل اليه ولهذا كان احاد العبيد عند ارسال الامام الملك من بعض الملوك
لاعلامه لامر من الامور ان يكون افضل من الملك المرسل اليه وهو ممتنع وقوله في حق يوسف ما هذا بشرا ان هذا الا ملك
كريم ليس فيها ايضا ما يدل على كون الملك افضل لان التشبيه بالملك انما وقع من جهة حسنه وجماله لا من جهة فضيلته
وذلك يدل على ان الملك اجمل واحسن لا انه افضل فان قيل التشبيه انما وقع من جهة الفضيلة والسيرة الحميدة وحسن الطرائق
وكف داعي الشهوة وغيره من الصفات الموجبة للتفضيل لا من جهة الحسن والكمال ولذلك قالوا ان هذا الا ملك كريم
والكريم انما يكون كريما بحسن السيرة لا بحسن الصورة قلنا من لوازم الملك الكريم حسن الصورة والسيرة والتشبيه
بالملك الكريم في كل واحد من الامرين ممكن غير ان قصد التشبيه في حسن الصورة اظهر وبيانه من ثلثة اوجه الاول
ان سبب قول النسوة لذلك خروجه عليهن وتقطيعهن ايديهن بالسكاكين لدهشتهن بحسنه وجماله على ما قال
تعالى واتت كل واحدة منهن سكينا وقالت اخرج عليهن فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن الثاني انهن في حالة
خروجه عليهن انما عرفن منه حسنه وجماله النظر ذلك يحصل باول النظرة بخلاف حسن السيرة والعفاف وصفات
الفضيلة فانها لا تعرف الا بعد خبرة وطول مدة فالظاهر لذلك انهن انما قصدن التشبيه في الصورة لا في السيرة
الثالث قول امرأة العزيز فذلكن الذي لمتنني فيه اي في حبه الذي ميلها اليه ما ظهر لهن عندها بحسنه وجماله ولا
يخفى ان ما كانت فيه من حسن السيرة وصفات الفضيلة غير موجب لذلك وقوله تعالى قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك لا يدل ايضا على تفضيل الملك وذلك لان النبي صلعم خوف كفار
قريش بالعذاب في قوله تعالى قبل هذه الاية والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا
يفسقون فسالوه كفار قريش تعجيل العذاب استهزاء وتكذيبا فقال الله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله

اى مفاتح نزول العذاب بكم ولا اعلم الغيب اى متى ينزل عليكم العذاب ولا اقول لكم انى ملك اى ممن يقدر
احاطة العذاب بكم ونزوله عليكم من الملائكة كما فعل بالامم السالفة من قبلكم على ما روى ان جبريل عم قلب بحد
جناحيه بلاد لوط وذلك يدل على ان الملك اقدر ولا يدل على كونه افضل وقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين الاية ليس فيما يدل على ان الملائكة افضل من الانبياء وذلك لانه قد ذكر اهل
التفسير ان ادم وحوا رايا الملائكة على صور احسن من صورهما وخلقا اعظم من خلقهما فقال لهما ابليس
ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين معناه ان لا تكونا على صور الملائكة وان
لا تكونا من الخالدين وقاسمهما انى لكما لمن الناصحين اى حلف لهما على ذلك وذلك يدل على ان صور الملائكة احسن
واعظم من صور البشر لا على الفضيلة وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون
لا يدل على تفضيل الملائكة على المسيح وتاخير الملائكة في الذكر لا يدل دلالة على ذلك وما ذكروه من المثال في قول
القائل ان فلانا لا يستنكف عن خدمته الوزير ولا السلطان لم يعرف فيه زيادة شرف السلطان على الوزير
من التقديم والتاخير بل كان ذلك معلوما سابقا ولهذا لو قال القائل ما فضل الامير زيد ولا عمرو فانه لا يدل على
شرف عمرو على زيد بل ربما كان الامر بالعكس في نفس الامر وان سلمنا ان ذلك يدل على فضيلة المتاخر في الذكر ولكن
غاية الدلالة على ان جملة الملائكة افضل من المسيح وليس فيما يدل على ان احاد الملائكة افضل من المسيح والنزاع انما
وقع في ان احاد الانبياء افضل من احاد الملائكة لا في ان احاد الانبياء افضل من جملة الملائكة وان سلمنا دلالة ذلك على
ان احاد الملائكة افضل من المسيح ولكن ليس فيما يدل على انه افضل منه في الثواب ورفع الدرجة او في الدار الاخرة
عند الله تعالى بل يحتمل ان التفاضل بينهما بالقوة والقدرة او من جهة كون المسيح مخلوقا من انثى لا من ذكر وكون الملك
مخلوقا من غير ذكر ولا انثى وذلك ان النصارى لما اعتقدوا الهية المسيح اما للقدرة على احياء الموتى واما لكونه
مخلوقا من غير ذكر قال الله تعالى محتجا عليهم بقوله لن يستنكف المسيح مع قدرته على احياء الموتى ومع كونه مخلوقا
من غير ذكر ان يكون عبدا لله ولا الملائكة الذين هم اقوى واقدر منه وكونهم مخلوقين من غير ذكر ولا انثى والتفاوت
بين الملائكة والمسيح في كل واحد من الامرين المذكورين لا يدل على فضيلة الملك بالنسبة الى المسيح فيما هو محل النزاع
على ما قررناه وقوله تعالى انه لقول رسول كريم الاية فلا دلالة على ان جبريل افضل من محمد صلعم فان غايته ذكر صفات
جبريل موجبة لتفضيله ولا يلزم من ذلك الافضلية الا ان يكون كل ما وصف به محمد عليه قد وصف به جبريل وزاد
وليس كذلك وما ذكروه في ترتيب نظام الحجة فيه لانه لم يذكر وصف جبريل لما ذكرتم لقصد تفضيله على محمد عليه السلم
او لانه افضل منه بل انما ذكر ذلك للرد على كفار مكة حيث انهم كانوا يقولون ان محمدا مجنون وان ما يذكره من
القرآن انما هو كلام شيطان يلقيه على لسانه فقال الله تعالى فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس اى الكواكب والليل اذا عسعس
اى اظلم والصبح اذا تنفس اى اضاء انه اى القرآن لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين مطاع ثم امين
مبلغ الغيب في انه ليس بقول شيطان رجيم وما صاحبكم بمجنون كما زعمتم وانما وقعت الحاجة الى ذكر صفات جبريل

دون صفات محمد صلى الله عليه وآله وسلم لوجهين الاول انها لم تكن معلومة لهم بخلاف صفات محمد صلعم فانها
كانت معلومة لهم لكونه بين اظهرهم وهو بمراى منهم الثاني لقطع الغرض في الميز بينه وبين من نسب اليه القاء القرآن على
لسان الرسول عليه السلم من الشيطان لا لاجل ان جبريل عليه السلم افضل وهذه المسئلة ايضا من ما لا يحصل القطع
فيها نفيا واثباتا ومدارها على الادلة السمعية دون الادلة العقلية وقد اثبتنا فيها مبلغ الجهد ونهاية الوسع
بما لو مات به غيرنا على وفق مذهب اصحابنا ولله الحمد والمنة [illegible] السادسة في المعاد والسمعيات واحكام
الآخرة ويشتمل على ثلثة اصول الاول في المعاد ويشتمل على [ثلثة] فصول ا في جواز اعادة ما عدم عقلا ب
في وجوب وقوع المعاد الجسماني ج في المعاد النفساني الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلا وقد اختلف
فيه فذهب الفلاسفة والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب اكثر المتكلمين
الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة وبعض المعتزلة الى جواز اعادة ما عدم ذاتا ووجودا و
اختلفوا في اعادة الاعراض فمنهم من منعها فان المعاد عنده معاد بمعنى فلو عادت الاعراض لعادت بمعنى ولزم منه
قيام العرض بالعرض وذهب اكثرهم واليه ميل شيخنا الى جواز اعادتها مطلقا ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز
اعادة الاعراض في انه هل يجوز اعادتها في غير محالها او انها لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم انما هو
جواز اعادتها في غير محالها مع اتفاقهم على ان ما كان مقدورا للعبد يجوز ان يعيده الله تعالى مقدورا اما بان يعيد القدرة
الاولى عليه او بقدرة اخرى واما المعتزلة القائلون بكون المعدوم الممكن ذاتا وان وجوده زايد على ذاته فانهم جوزوا
اعادة ما عدم وجوده لا ذاتا ومنعوا من اعادة المعدوم ذاتا واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها
على اصولهم باقيا غير متولد واختلفوا في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضا في جواز اعادة ما لا يبقى كالحركات
والاصوات والارادات فذهب الاكثرون منهم الى المنع من اعادتها وجوزه الاقلون كالبلخي وغيره واتفقوا على
ان الفاعل المختار من المخلوقين وان كان قادرا عندهم على انشاء الفعل وان قدرته باقية فانه لا يقدر على اعادة ما عدم
من فعله سواء كانت باقية او غير باقية وهل يصح من الله تعالى اعادة ما عدم من افعال العباد واختلفوا فيه و
اختلفوا ايضا في ان ما كان من مقدورات الرب تعالى مجانسا لمقدورات العبد هل يصح من الله تعالى اعادته بعد عدمه
فذهب الجبائي الى منعه وخالفه الباقون منهم فيما كان من افعال الباقية احتج اصحابنا على جواز اعادة ما عدم مطلقا
بحجتين الحجة الاولى انا قد بينا ان كل موجود ممكن فهو جايز العدم على ما سبق في مسئلة الفناء وكل ما هو جايز العدم
فنفرض عدمه لا يلزم عنه المحال لذاته والا لما كان جايز العدم وكل ما يمكن فرض عدمه بعد وجوده فوجوده بعد عدمه
ممكن وهو المعني باعادة ما عدم وبيان ان وجوده بعد عدمه ممكن انه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود لذاته او ممتنع
الوجود لذاته لا جائز ان يكون واجب الوجود لذاته والا لما عدم ولا جائز ان يكون ممتنع الوجود والا لما كان موجودا
فلم يبق الا ان يكون ممكن الوجود لذاته وهو المطلوب الحجة الثانية هو ان الاعادة احداث واختراع كما ان النشاة الاولى
احداث واختراع فهما من هذا الوجه متماثلان والتفاوت بينهما انما هو من جهة ان النشاة الاولى غير مسبوقة بوجود

وهو محال

قبل عدم والاعادة مسبوقة بوجود قبل عدم وهذه السبقية غير مؤثرة في اختلاف ذات الحدوث والاعادة
من حيث هو كذلك اذ الاختلاف بين الذوات انما يكون بالصفات النفسية الذاتية لا بالنسب والاضافات
الخارجية والاجماع من العقلاء منعقد على ان الحدوث في النشأة الاولى جائز وما ثبت لاحد المثلين امكن ثبوته
للمثل الاخر فان قيل ما ذكرتموه استدلال على ابطال ما هو معلوم بالضرورة وذلك انه اذا عدم الشيء فما ابدع ثانيا
فانا نعلم بالضرورة انه غير الاول والمتغايران لا يكون احدهما هو الاخر وان سلمنا انه غير ضروري ولكن قولهم في الحجة
الاولى ان ما عدم بعد وجوده اما ان يكون واجب الوجود او جائز الوجود او ممتنع الوجود مسلم ولكن لم قلتم
انه لا يكون ممتنع الوجود قولكم لو كان ممتنع الوجود لما وجد اولا قلنا وما المانع ان يكون لذاته جائز الوجود في
النشأة الاولى ممتنع الوجود في طرف الاعادة ولا يلزم من امتناع احدهما عليه لذاته امتناع الاخر وصار كما
قلتم في جواز وجود العرض لذاته وامتناع وجوده في الزمن الثاني من حدوثه لذاته وقولكم في الحجة الثانية ان
الاعادة مماثلة للنشأة الاولى مسلم ولا يلزم من التماثل في الحدوث بينهما التماثل مطلقا وذلك لان خصوصية
الاعادة انها احداث بعد نشأة لعين ما انتفى وخصوص وصف النشأة انها احداث لما لم يسبق اولا وعلى هذا فلا يلزم
من جواز احدهما جواز الاخر ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على جواز الاعادة غير انه معارض بما يدل على
امتناعها وبيانه من اوجه الاول هو ان الحكم على ما عدم بكونه جائز الاعادة حكم باثبات صفة للمعدوم وعند
ذلك فلا يخلو اما ان يكون المعدوم في حالة عدمه ثابتا او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم الحكم على المعدوم
بكونه شيئا وذاتا ثابتة ولم يقولوا به وان كان الثاني فاثبات صفة ثابتة لما ليس بثابت محال الثاني هو ان ما قضي بجواز
اعادته اما ان يكون هو عين ما عدم بعد النشأة او غيره فان كان الاول فيلزم ان يكون متعينا في نفسه حالة
العدم وتعيين المعدوم المحض محال فان ذلك يستدعي التمييز بين الاعدام ولا تمايز بينهما وان كان الثاني فهو
غيره وهو المطلوب الثالث انه لو كانت اعادة ما عدم جائزة لكانت اعادة الوقت الذي فيه النشأة جائزة
ولو جاز ذلك لجاز اعادة ما حدث فيه اولا ثانيا ويلزم من اتحاد الوقت والشيء الحادث فيه ان لا يكون معادا
وقد قيل انه معاد وهو تناقض الرابع انه لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله مثله ابتداء في وقت اعادته وعند
ذلك فنسبتهما الى ما انتفى اليهما لا نسبة واحدة لتماثلهما وعند ذلك فاما ان يكون عين الاول واحدهما دون
الثاني او انه لا واحد منهما عين الاول ثم الاول فيه تعدد المتحد والثاني فيه العدم الاولوية والثالث هو المطلوب
وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على المعارض في جواز اعادة الجواهر غير انه معارض في الاعراض بما يدل على امتناع
اعادتها وذلك لان العرض فلو اعيد فلا بد وان يكون لمخصص بزمان اعادته فيه وذلك يستدعي قيام معنى
به يوجب تخصيصه بزمانه والا لما كان اختصاصه بزمان عوده اولى من غيره وذلك يجر الى قيام المعنى بالمعنى
وهو ممتنع كما سبق وان سلمنا جواز اعادة الباقي من الاعراض غير انه يمتنع اعادة غير الباقي منها وذلك لانه لو جاز
العرض الذي لا بقاء له في زمنين يفصل بينهما عدم لجاز وجوده في زمنين لا يفصل بينهما عدم وذلك لان الزمان الذي
الى

الى زمان الحدوث مماثل للزمان الذي الى زمان الحدوث وما ثبت لاحد المثلين جاز ثبوته للاخر واللازم ممتنع
لما سبق وايضا فانه لا يبقى من الاعراض ولحية التخصيص في علم الله تعالى باوقات لا يختص تقدمها عليه ولا تأخرها
عنها على ما عرف من اصلنا فلو قيل بجواز اعادتها لبطل هذا التخصيص وهو ممتنع سلمنا جواز اعادة الاعراض ولكن
ما كان منها مخلوقا لله تعالى او للعبد الاول مسلم والثاني ممنوع وذلك لان ما كان مخلوقا للعبد لو امكن اعادته لكانت بقدرة الرب
تعالى او بقدرة العبد فان كان ذلك بقدرة الرب تعالى فيلزم منه وجود مخلوق بين خالقين ضرورة اتحاد الموجود وان
النشأة الاولى بفعل العبد والثانية بفعل الرب وهو ممتنع كما تقدم وان كان ذلك بقدرة العبد فاما ان يكون ذلك
بقدرة اخرى غير القدرة على النشأة الاولى او بعينها فان كان الاول لزم تعلق مقدور واحد بقدرتين وهو
محال وكما يمتنع وجود مقدور بقادرين يمتنع وجود مقدور بقدرتين وان كان الثاني فهو ممتنع لانه لو صلحت
القدرة الواحدة لاحداث العرض واعادته لكانت صالحة لانشاء مثله في وقت محله وذلك ممتنع لانه لو جاز
ان يصدر عن القدرة الواحدة امور متماثلة في محل واحد لجاز على القدرة حمل الجبال الراسية وذلك بان يفعل في
كل جزء من الجبال بعدد اجزائها اجزاء من الاعتمادات العلوية الموجبة لرفع الجبل وذلك محال خارق للعوائد ويمتنع
على الله تعالى اعادة ما كان من افعاله مجانسا لفعل العبد كما قال الجبائي لانه اذا امتنع عليه اعادة مثله امتنع عليه
اعادته والجواب ان ما ذكروه من دعوى الضرورة في المغايرة فان ادعوا العلم الضروري بالمغايرة بين الاعادة في
النشأة الاولى فهو مسلم وان ادعوا المغايرة بين المعاد والمنشئ اولا فقد ادعوا الضرورة في محل النزاع وليس ذلك اولى من
ضرورة الاتحاد وقولهم ما المانع ان يكون جائز الوجود لذاته في النشأة الاولى ممتنع الوجود في طرف الاعادة قلنا لانه
لا معنى لها غير الاحداث والاختراع لما كان عدم بعد اختراعه والاحداث الثاني غير مخالف للاول من حيث كان احداثا
وقع به التفاوت بينهما في التقدم والتأخر غير موجب للاختلاف بين ذاتيهما اذ هو مجرد نسبة واضافة من النسب والاضافات
غير ما تعرض التماثل فلو كان الشيء لذاته ممتنعا عليه الحدوث والاختراع في حال ان الحال بعد عدمه لامتنع عليه
ذلك مطلقا لان حكم الذات لا يختلف ويخرج على ما ذكرناه الاعراض فان ما قضي بجوازه عليها لذاته انما هو الحدوث
والاختراع وما قضي بامتناعه عليها لذاتها انما هو البقاء والبقاء غير الحدوث والاختراع فما لزم من جواز احدهما جواز
الاخر ولا من امتناع احدهما امتناع الاخر وبما حققناه يبطل ما ذكروه على الحجة الثانية ايضا وقولهم الحكم بجواز الاعادة على ما
عدم حكم بصفة ثابتة فهو مبني على ان الجواز صفة اثباتية وهو باطل بما سبق قولهم يلزم من الحكم بجواز الاعادة على ما عدم
ان يكون المعدوم متعينا ومتميزا في حال عدمه عن غيره قلنا ان ارادوا به ان يكون متميزا في علم
الله تعالى فهو مسلم وما المانع منه وان ارادوا به ان يكون شيئا مخصصا وذاتا ثابتة متعينة في حال عدمها
فهو مع ما تقدم الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم في الحكم عليه بامتناع الاعادة والجواب لذلك يكون متحدا قولهم
فالمانع من الحكم عليه بجواز ولا امتناع قلنا مخصصه بهذا الحكم دون غيره من المعدومات الجائزة الوجود تعينه
بعينه وتميزه عنها والا لما اختلف الحكم قولهم لو جاز اعادة المعدوم لجاز اعادة الوقت فمبني على ان الوقت والزمان

امر وجودي وليس كذلك بل هو عبارة عن مقارنة موجود لموجود فيكون نسبة واضافة والنسب والاضافات ليست
وجوديات على ما سبق وان سلمنا ان الوقت امر وجودي وسلمنا امكان اعادته واعادة الحادث فيه اولا فلا
يمنع ذلك من كونه معادا اذ المعاد هو الحادث المسبوق بحدوث نفسه والمبتدا هو الحادث الذي لم يسبق بحدوث
نفسه قولهم لو جاز اعادة ما عدم لجاز ان يخلق الله تعالى مثله في وقت اعادته مسلم وما ذكروه من الاقسام فالمحال منها
انما هو القسم الثاني منها قولهم لا اولوية انما يصح ذلك ان لو تمايزا في الوجود ولا يلزم من تمايزهما عدم تمايزهما او
الا لما وقع التعدد والتغاير وهو محو لهذا احتجوا بامتناع المعاد دون تبدل الحقيقة ولو لم يتمايزا لما كان كذلك
قولهم بان اعادة الاعراض يفضي الى قيام المعنى بالمعنى ممنوع وما المانع ان يكون عود العرض واختصاصه بزمان
عوده بفعل فاعل مختار كما سبق تحقيقه قولهم لو جاز وجود العرض في زمانين يفصل بينهما عدم لجاز وجوده
في زمانين لا يفصل بينهما عدم دعوى مجردة وتمثيل من غير دليل قولهم ان الزمان الذي يلي زمان الحدوث هو اول زمان
الاعادة بعد العدم مسلم فانه يلزم من استمرار الوجود في الزمان الثاني من الحدوث بقاء العرض ولا كذلك في
زمن الاعادة وبقاء ما لا يبقى من الاعراض ممتنع ولا يلزم من جواز الوجود في زمان لا يلزم منه المحال جوازه في زمن
يلزم منه المحال ثم ما المانع ان يكون وجود العرض بعد حدوثه مشروطا بسبق العدم على زمان حدوثه وهو غير
متحقق في جانب البقاء بخلاف الاعادة والذي يحقق ما قلناه ان الجوهر الحادث في اول زمان حدوثه يمتنع عليه
الحركة سواء قدر ذلك في النشأة الاولى او النشأة الثانية ولا يمتنع عليه الحركة في الحالة الثانية من حدوثه وان
كان تقدير الوجود في الاعادة بعد العدم كتقدير الوجود في الحالة الثانية من حالة الحدوث لاشتراكهما في جواز الحركة
على الجوهر فيهما وهو تحكم قولهم العرض الذي لا يبقى يجب ان يختص بوقت لا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه دعوى مجردة
من غير دليل مع انهم منازعون فيهما المنازعة منهم في جواز الاعادة كيف وان ما ذكروه منازع من ثلاثة اوجه الاول
انه لو كان اختصاص العرض بزمان حدوثه واجبا كما ذكروه لخرج عن كونه مقدورا على اصولهم حيث قضوا بان التحيز
على الجوهر وقيام الاعراض به عند وجوده لما كان واجبا امتنع ان يكون مقدورا فكذلك هنا ولا فرق بين الامرين الثاني
هو ان الاصوات عندهم غير باقية وهي متماثلة ومع ذلك يجوز وجود كل صوت منها في زمان غير زمان الصوت
الاخر ولو كان كل واحد منها واجب التخصيص بزمانه الذي وجد فيه ولا يتقدم عليه ولا يتأخر عنه مع تماثل
الاصوات لم يكن اختصاص بعض الاصوات ببعض الازمنة اولى من غيره ضرورة التماثل وان ما ثبت لاحد المثلين لا
يمتنع ثبوته للاخر الثالث انه وان سلم اختصاص العرض الذي لا بقاء له بزمان دون زمان في وقت حدوثه فما المانع
ان يكون حدوث العرض في النشأة الاولى مختصا بزمان حدوثه وفي النشأة الثانية مختصا بزمان اخر قولهم لو سلمنا
جواز اعادة الاعراض ولكن ما كان منها مخلوقا لله تعالى وللعبد فمبني على فاسد اصول المعتزلة في ان القدرة الحادثة
مخترعة مؤثرة وهو باطل بما سبق وان سلمنا كون القدرة الحادثة مؤثرة فما المانع ان يكون اعادة ما اخترعه العبد في
النشأة الاولى بقدرة الرب تعالى قولهم يفضي الى وقوع مخلوق بين خالقين قلنا انما يلزم المحال ان لو وقع في وقت واحد

وان

واما ان يكون كل واحد من النشأتين الاولى والثانية مستندا الى قدرة غير القدرة على الاخرى فهو غير مسلم وان سلمنا
ان ذلك بقدرة العبد فما المانع ان يكون الاعادة بقدرة غير القدرة على النشأة الاولى قولهم في ذلك يمتنع قلنا
المسلم امتناعه انما هو تعلق القدرتين بالتأثير بمقدور واحد في وقت واحد واما في وقتين فهو غير مسلم وان سلمنا
امتناع ذلك بقدرة غير القدرة على النشأة الاولى فما المانع منه بالقدرة الاولى قولهم لو كانت صالحة لذلك
لكانت صالحة لانشاء مثله في وقت اعادته في محله قلنا معا او على طريق البدل الاول مم والثاني مم وذلك لا يلزم
منه اجتماع المثلين في المحل الواحد وان سلمنا صلاحيتها لذلك معا لكن المثلين او ما زاد عليه الاول مسلم و
الثاني مم وعلى هذا فلا يلزم ما ذكروه من المحال سلمنا صلاحية القدرة الواحدة لمتماثلات الى غير النهاية غير ان ما
ذكروه من لزوم الحمل من حمل الذرة لحمل الجبل مبني على تأثير القدرة الحادثة في الاعتمادات المولدة لحركة الجبل الى
العلو وهو فرع القول بالتولد وقد ابطلناه وعلى هذا فمذهب الجبائي اظهر بطلانا مما تقدم واعلم ان ما اوردوه
في تجويز اعادة ما عدم غير متصور على اصول المعتزلة فان اعادة ما عدم فرع جواز عدمه وقد بينا فيما تقدم
امتناع ذلك على اصولهم بجواز حدوث الاعراض التي لا بقاء لها على اصولهم وقضائهم بامتناع اعادتها **الفصل**
الثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني وقد اختلف فيه ايضا فذهب الفلاسفة والتناسخية وكثير من العقلاء
الى المنع من ذلك وذهب اهل الحق والاسلاميين والمتشرعين الى وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك
فمنهم من اوجب اعادة المكلفين عقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم في وجوب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجب الا اعادته بغير السمع كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار الوجوب
عقلا فمن جهة انه مبني على القول بايجاب ثواب الطائعين وعقاب العاصين على الله تعالى وهو باطل بما سبق في التعديل
والتجوير واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا واخبر الشارع عن وقوعها فوجب القول بوجوبها
ودليل ورود السمع بذلك ما انعقد عليه الاجماع والنقل المتواتر من اخبار جميع الانبياء عليهم المعاد الجسماني والشريعة طافحة بما
ورد على لسان الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الايات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد ونشرها
اما الايات فقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون وقوله تعالى انما
جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب وقوله تعالى واتقوا يوما
ترجعون فيه الى الله الاية وقوله تعالى ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه الاية وقوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم
لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وقوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم
توفى كل نفس ما كسبت وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيمة وقوله تعالى ولو ترى
اذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين وقوله تعالى ولقد جئتمونا
فرادى كما خلقناكم اول مرة الاية وقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم الاية وقوله تعالى
حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى

لعلكم تذكرون وقوله تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة الاية وقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا
ثم نقول للذين اشركوا مكانكم انتم وشركاؤكم وقوله تعالى انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار الاية
وقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار وقوله تعالى قال رب فانظرني
الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وقوله تعالى ثم يوم القيمة يخزيهم الاية وقوله
تعالى ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احدا وقوله تعالى وتركنا بعضهم
يومئذ يموج في بعض ونفخ في الصور فجمعناهم جمعا وقوله تعالى ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى
وقوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيمة تبعثون وقوله تعالى وهو الذي ذرأكم في الارض
ثم اليه تحشرون وقوله تعالى ويوم نحشر من كل امة فوجا ممن يكذب باياتنا وقوله تعالى وان جاهداك على
ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما الى مرجعكم الاية وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت ثم الينا ترجعون
وقوله تعالى الله يبدؤ الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون وقوله تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من
الحي ويحيي الارض بعد موتها وكذلك تخرجون وقوله تعالى فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها
ان ذلك لمحيي الموتى الاية وقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون
وقوله تعالى انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا واثارهم الاية وقوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها
الذي انشاها اول مرة الاية وقوله تعالى ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون او اباؤنا الاولون
قل نعم وانتم داخرون وقوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله
ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون وقوله تعالى يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء الاية وقوله
وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير وقوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم ثم يجمعكم
الى يوم البعث الاية وقوله تعالى واذا حشر الناس كانوا لهم اعداء الاية وقوله تعالى اولم يروا ان الله الذي
خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى الاية وقوله تعالى ونفخ في الصور ذلك يوم
الوعيد الاية وقوله تعالى يوم يسمعون الصيحة بالحق ذلك يوم الخروج وقوله تعالى قل هو الذي ذرأكم في الارض
واليه تحشرون وقوله تعالى يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية وقوله تعالى يوم يخرجون من الاجداث سراعا
كانهم الى نصب يوفضون وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه
وقوله تعالى يوم يدع الداع الى شيء نكر خشعا ابصارهم يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر وقوله تعالى
قل ان الاولين والاخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم وقوله تعالى يوم ينفخ في الصور فتاتون افواجا
الى غير ذلك من الايات واما الاخبار فما روى مسلم في صحيحه عن النبي عليه السلام قال يحشر الناس يوم القيمة على ارض بيضاء
عفراء وروى ايضا في صحيحه عن النبي عليه السلام انه قال يجيء يوم القيامة ناس من المسلمين بذنوب امثال الجبال يغفرها الله تعالى لهم و
قوله عليه السلام يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة غرلا وايضا قوله ايها الناس انكم تحشرون يوم القيمة الى الله حفاة عراة كما بدانا

اول خلق نعيده وعدا علينا انا كنا فاعلين وايضا قوله يقوم يوم القيامة الناس لرب العالمين حتى يقوم
احدهم في رشحه الى انصاف اذنيه وروي ايضا في صحيحه عن النبي عليه السلام انه قال يدنى المؤمن يوم القيمة من ربه حتى
يضع عليه كنفه فيقرره بذنوبه فيقول هل تعرف فيقول رب اعرف قال فاني قد سترتها عليك في الدنيا واني اغفرها
لك اليوم واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤوس الخلائق هؤلاء الذين كذبوا على الله والادلة السمعية في ذلك
متسع لا يحويها كتاب ولا يحصرها خطاب وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكان ذلك
في نفسه فلا يجوز تركها من غير دليل لكن لا اعادة للاجسام بايجادها بعد عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها
فقد اختلف فيها والحق امكان كل واحد من الامرين والسمع فهو موجب لاحدهما من غير تعيين وبتقدير ان يكون
الاعادة للاجسام تاليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب اعادة عين ما انقضى ومضى من التاليفات في الدنيا او
انه تعالى يجوز ان يؤلفها تاليفا اخر فذهب ابو هاشم الى المنع من اعادتها تاليفا اخر مصيرا منه الى ان جواهر
الاشخاص متماثلة وانما تميز كل واحد عن الاخر بتعين عن التاليف الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص بذلك
الشخص لا يكون هو العائد بل غيره ولانه مخالف لما ورد به السمع من حشر الناس على صورهم ومذهب من عداه من اهل
الحق ان كل واحد من الامرين جائز عقلا ولا دليل على التعيين من جهة [illegible] وما قيل من ان تعين كل شخص انما هو
بخصوصية التاليف فلا مانع ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بعرض اخر مع التاليف ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجب اعادة
غير التاليف من الاعراض فما هو جوابه عن غير التاليف فهو جواب لنا في التاليف وان سلمنا ان خصوصيته بالتاليف
الخاص به لكن عين ذلك التاليف او مثله الاول مم والثاني مرود؟ وذلك لانا قد بينا ان الاعراض غير باقية والتاليف
عرض فيكون غير باق ومع ذلك فان عين كل شخص لا يتغير في الزمن المتقدم وان كان التاليف وما ورد في السمع
من حشر الناس على هيئاتهم ليس فيه اعادة غير ما انقضى من التاليفات ولا مانع من الاعادة بمثل ذلك لا بعينه وهل
يجب ان يخلق الله تعالى في الاجسام المعادة جواهر اخر زائدة عليها فذلك مما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد
اصولهم في وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وامتناع عقاب من لم يعص
وثواب من لم يطع وهو باطل بما اسلفناه في التعديل والتجوير والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلا
وواجب سمعا بدليل قوله عليه السلام ان سن الكافر يصير في النار مثل احد وقوله عليه السلام يصير جلد الكافر في النار اربعين
ذراعا بذراع الجبار وهو نوع من الاذرع وما ورد في ذلك من صحاح الروايات عند اهل التفسير وكثير غير ذلك
فان قيل ما ذكرتموه من السمعيات وان كانت ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها غير انه يتعذر العمل بها وانما
ظاهرة فيه لوجوه ثمانية الاول انه لو اغتذى انسان بلحم انسان بحيث استحال وصار لحم الاول او بعضه جزءا من اجزاء
المغتذي عند اعادتهما استحال ان تعود تلك الاجزاء الى كل واحد منهما بحيث يكون جزءا من هذا وجزءا من هذا لما
[illegible] الا ان يعود الى احدهما او لا يعود الى واحد منهما فان كان الاول فالشخص الاول غير معاد بجملة اجزائه وليس احدهما
اولى من الاخر وان كان الثاني فكل واحد منهما غير معاد بل بعضه وليس اعادة بعض الاجزاء دون البعض اولى من

العكس الثاني انه لا يخلو اما ان يعاد جميع اجزاء البدن التي حصلت في حال الحيوة ومحللتها والاجزاء التي كانت حاصلة
له حال الموت فان كان الاول فهو ممتنع لوجهين ا انه من المحتمل ان يكون تلك الاجزاء المنفصلة عنه في حال الحيوة
وقد صارت جزء لجسم حيوان وقد اغتذى به انسان اخر وصارت جزء منه فعند ذلك فاما ان يقوم اعادتهما
في كل واحد من الشخصين او في احدهما او لا في واحد منهما او يلزم المحالات السابق ذكرها او على هذا ايضا يلزم
المحالات بتقدير ان يكون ذلك الشخص بعينه وقد اغتذى وصارت جزء لعضو اخر منه ب انه يلزم من
اعادة جميع الاجزاء اليه ان يعاقب الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الايمان بتقدير كفره بعد ذلك وان يثاب
الاجزاء التي انفصلت عنه حالة الكفر بتقدير توبته وعوده الى الايمان بعد ذلك وثواب العاصي وعقاب
المطيع ممتنع وان كان الثاني وهو ان لا تعاد جميع الاجزاء فهو ممتنع لثلثة ا انه يلزم منه ان من مات مقطع
الاطراف ان لا يعاد على هيئته ولم يقولوا به ب انه يلزم منه ان لا يثاب تلك الاجزاء المنفصلة حالة الطاعة
وان لا تعاقب بتقدير انفصالها حالة الكفر وهو ممتنع كما تقدم ج انه ليس اعادة البعض اولى من البعض الوجه
الثالث هو ان ما مضى من الابدان غير متناهية العدد لما سبق في تحقيق قدم العالم فلو اعيدت لزم وجود
اجسام لا نهاية لاعدادها معا وهو محال لما تقدم وهو محل الرابع هو ان اعادة الاجسام اما ان يكون لخلاص الم
من اجزائها او بتأليف مفترق منها الاول محال لما سبق من امتناع اعادة ما عدم والثاني ممتنع لانه اما ان يكون
ذلك التأليف بعينه او غيره فان كان عينه فهو ممتنع لوجهين الاول ما تقدم من اعادة المعدوم الثاني ان التأليف
عرض والعرض ممتنع الاعادة لما سبق وان كان المعاد غيره فهو ايضا ممتنع لما سبق الخامس انها لو اعيدت ابدان
الناس من تحللها ان يعلها يستحيل ابدا من غير فنائها او انها تفنى فان كان الاول فهو ممتنع لانها مركبة من اجزاء متقابلة
كالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا بد بينها من فعل وانفعال بحيث يحصل بينها كيفية مزاجية تميز بها
الانسان عن سواه وذلك الفعل والانفعال بين تلك الاجزاء مما يفضي الى تنقيص الرطوبة بفعل الحرارة فيها
الى حد الفناء وكذلك بالعكس والموت من لوازم ذلك لا محالة وان كان الثاني فلم يقولوا به السادس هو ان
اعادة ابدان الحيوانات مما يفضي الى جواز وجودها من غير تولد وهو مخالف للعقل والعادة السابع انه
لو اعيدت الاجسام فاما ان يقم بانها تغتذي او لا تغتذي فان كان الاول فاما ان يلزم اغتذاؤها الامور
الملازمة له في الدنيا كالجوع والاحتقان والاستفراغ والمرض وغير ذلك او لا يلازمه الاول لم يقولوا به
والثاني غير معقول وان قيل انها غير مغتذية فلم يقولوا به ثم ان بقاءها ايضا مع عدم اغتذائها غير معقول
الثامن ان اعادة الاجسام عند القائلين بها اما الى جنة او نار والجنة عندهم فوق السموات والنار تحت الارض
والارض تحت كل شيء فلا تحت لها والسموات فوق كل شيء فلا فوق لها كما هو مبين في الطبيعيات فكيف يكون النار
تحت ما لا تحت له والجنة فوق ما لا فوق له ثم يلزم من كون الجنة فوق السموات ومن دخول الابدان الانسانية
لها محالان الاول انخراق السموات لصعود ابدان الناس الى الجنة الثاني ان يكون الاجرام الكاينة الفاسدة في حيز

الاجرا

الاجرام الابداعية وفوق حيزها وهو محال بما سبق وعلى هذا فيجب تاويل كل ما ورد من السمعيات في ذلك على
المعاد النفساني جمعا بين ادلة العقل ومخاطبة الانبياء عليهم السلم للعوام بما يفهمونه وما لا ينفر طباعهم
من قبوله مع دعوتهم الحاجة الى ترغيبهم بالنعيم وترهيبهم بالعذاب المقيم فيما يقصد منهم فعله وتركه ولهذا قال
النبي صلى الله عليه امرت ان اخاطب الناس على قدر عقولهم والجواب قولهم في تعذر العمل بظواهر ما ذكرتموه من السمعيات انا
قد بينا امكان اعادة الاجسام عقلا فيمتنع مخالفة الظاهر الدال على وقوعها من غير دليل وما ذكروه من الوجه
الاول فانما يلزم ان لو كان كل واحد من اشخاص الناس من الاجزاء مما يتصور عليها التبدل والتغير وان يصير
جزءا من شخص تارة وجزءا من اخر تارة وهو ممنوع بل كل شخص يشتمل على اجزاء اصلية بها قوامه ولا يتصور عليها
التبدل والتغير فيه واجزاء فاضلة وهي ما يتصور عليها التبدل والتغير فيه وما يكون فيه من الاجزاء الاصلية
هي المثابة والمعاقبة وهي فلا يتصور ان تصير اجزاء اصلية من غيره بل ان صارت جزءا من الغير فلا يكون الا فاضلة
فيه وكذلك بالعكس وبهذا يندفع ما ذكروه من الشبهة الثانية ايضا وقولهم ان ما مضى من الابدان لا نهاية
لاعدادها باطل بما سبق في حدوث العالم وما ذكروه من الوجه الرابع فقد سبق جوابه ايضا وقولهم لو اعيدت
الاجسام فاما ان تبقى او لا تبقى قلنا كل واحد من الامرين ممكن والسمع قد دل على الدوام وما ذكروه في امتناع دوامها
فمبني على القول بالمزاج وتاثير الطبيعة وقد ابطلناه فيما تقدم بل الكائنات كلها انما هي مستندة الى فعل الفاعل
المختار ثم المعتدة فلا يكون الدوام ممتنعا وقولهم ان القول باعادة الابدان من غير تولد محال ليس كذلك اذ يلزم من القول
بانه لا انسان الا من انسان تسلسل الحوادث الى غير النهاية وقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم لو اعيدت الاجسام اما
ان تغتذي او لا تغتذي قلنا كل واحد من الامرين عندنا ممكن غير ان السمع دل على ان التغذية في الدار الاخرة ولا يلزم
عليه من الاعراض ما كانت لازمة له في الدنيا اذ كل واحد من الامرين فمستند الى فعل الفاعل المختار لا الى مقتضى الطبيعة
كما سبق تقريره والسمع قد ورد بامتناع تلك الاعراض في الدار الاخرة فوجب اتباعه وما ذكروه من الشبهة الاخيرة
فمبني على فاسد اصولهم من امتناع خلاء فوق السموات وتحت الارض وامتناع انخراق الاجسام وهو غير مسلم

الفصل الثالث

في المعاد النفساني والنظر في تحقيقه يتوقف على تحقيق النفس الانسانية ومعناها وقد اختلف الناس
في معنى النفس الانسانية فمنهم من قال انها عرض ومنهم من قال انها جوهر ومنهم من قال انها عرض واختلفوا فمنهم
من قال انها عرض خاص من الاعراض ولم يعينه وهذا هو مذهب جماعة من المتكلمين وقد نصره الامام الحرامي من
اصحابنا وغيره وزعم ان كل مخلوق لا يخلو من ان يكون جسما او عرضا والنفس الانسانية ليست جسما والا كان كل
جسم نفسا ضرورة تماثل الاجسام كما سبق فلم يبق الا ان يكون عرضا ومن قدماء الفلاسفة من قال انها المزاج
الخاص لابدان نوع الانسان وهي كيفية حادثة من تفاعل الكيفيات الملموسة فيها وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة ولهذا يفوت النفس باختلال ذلك المزاج ومنهم من قال انها من جملة القوى الفعالة في الاجسام وهي ما
يصح استناد الافعال الاختيارية من الذهاب والاياب اليها وحفظ النفس وبقائه في توليده حتى لا يكون الا الانسان

الانسان الى غير ذلك من الافعال وليس ذلك مستندا الى الكيفية المزاجية لما يستند الى المزاج ليس عن الاستعداد
لهذه الامور فكانت هذه القوة هي النفس ولهذا يفوت النفس بفواتها ومنهم من قال ان النفس هي صفة مخصوصة
وهي ما لاجلها هذه الافعال الاختيارية ولذلك يفوت النفس بفواتها ومنهم من قال هي عبارة عن الشكل المخصوص
والتخطيط واما من قال انها جوهر فمنهم من قال انها جوهر مركب فيكون جسما ومنهم من قال انها جوهر بسيط لا
تركيب فيه اما من قال انها جسم فقد اختلفوا فمنهم من قال انها عبارة عن هذه الجثة المخصوصة المركبة من الجواهر
والاعراض القائمة بها وهي ما يشير اليها كل احد بقوله نفسي والاشارة لا يكون الا الى هذه الجثة المخصوصة وهذا هو
مذهب جماعة من المتكلمين واما قدماء الفلاسفة فمنهم من قال انها جسم في داخل هذه الجثة ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من قال انها جسم مركب من العناصر مصيرا منه الى ان النفس مدركة للمركبات وانما يدرك الشيء لشيء يشبهه
ومنهم من قال انها عبارة عن مجموع الاخلاط الاربعة مع تناسب مخصوص بينها في كميتها وكيفيتها ولذلك
فانه لا بقاء للنفس مع اختلال هذه الامور ومنهم من قال انها الدم اذ هو اشرف الاخلاط ولان الانسان يموت عند
خروجه ولا يوجد منه شيء في ابدان الاموات ومنهم من قال انها عنصر من العناصر مصيرا منه الى ان ما يدرك
غيره فانما يدرك كلا من جوهره والنفس فيدرك للاشياء العنصرية فيجب ان يكون من جوهرها ثم اختلف هؤلاء
فقال ثاليطوطيس انها النار السارية في هذا الهيكل لان خاصية النار الحركة والاشراق وذلك متحقق في النفس
وقال ديوجانس انها الهواء المستنشق المتردد في مخارق البدن ولذلك تزول الحيوة بزوال التنفس وقال اخرون انها
الماء اذ هو سبب النشو والنمو والنفس فكانت هي الماء وذهب الاطباء الى ان النفس هي الروح وهي جسم لطيف بخاري
ناشئ من التجويف الايسر من القلب منبث في جميع البدن هو منبع الحيوة والنفس والنبض وقد اشار الغزالي الى
ما هو قريب من هذا القول وهو ان قال النفس عبارة عن اجسام لطيفة متشبثة بالاجسام الكثيفة تشبث الدهن
بالحيوة مع بقائها ومنهم من قال النفس عبارة عن الروح الكائنة في الدماغ الحاملة للقوى الجسمانية الباطنة
وهي الحس المشترك والصورة والمخيلة والوهمية والحافظة ومن المتكلمين من قال النفس عبارة عن الاجزاء الاصلية
في كل بدن من الابدان دون الاجزاء الفاضلة كما حققناه في الفصل الذي قبله واما من قال انها جوهر بسيط
فقد اختلفوا فمنهم من قال انها جوهر فرد متحيز وهذا هو مذهب طائفة من الشيعة ومعمر من المعتزلة والامام
ومنهم من قال انها جوهر بسيط معقول غير متحيز مجرد عن المادة دون علائقها وهذا هو مذهب الفحول من الفلاسفة
اليونانيين ومن تابعهم من فلاسفة الاسلاميين وارباب التناسخ وقد احتجوا على ذلك بحجج الاولى انهم قالوا من
البين الذي لا شك فيه على ما يجده كل عاقل من نفسه ان فيه موجودا ما شانه ادراك المعقولات البسيطة التي
لا تركيب فيها كالآلة تعالى ومبادي المركبات فالواجب ان لا يكون المدرك لها جسما ولا قائما بالجسم قيام الاعراض
بموضوعاتها والصور الجوهرية بموادها والا كان متجزيا لان كل جسم متجز على ما سبق وما قام بالمتجزي يكون متجزيا
ولو كان متجزيا لما كان محلا لانطباع المعقولات التي لا تتجزى لانه لو انطبع فيه لكان اما ان ينطبع في جزء واحد منه دون الجزء

الاخر او في كل واحد من اجزائه لا جائز ان يكون الانطباع في جزء واحد منه فانه فرض جزء من الجسم او ما قام بالجسم متجزي
محلا كما سبق والتقسيم بعينه يكون لازما الى ما لا يتناهى ولا جائز ان يكون الانطباع في كل واحد من الاجزاء لان
المنطبع في كل واحد منها اما ان يكون نفس المنطبع في الجزء الاخر او غيره فان كان الاول فيكون الشيء الواحد في
الحالة الواحدة متعددا وما كان غير متناه فهو محال كيف وان ما من جزء يفرض الا وهو متجز الى غير النهاية والتقسيم
بعينه وارد لا محالة وان كان الثاني فيلزم ان يكون المعقول المفروض متجزيا وقد فرض غير متجز وهو محال فاذا ما هو محل
انطباع المعقولات الغير المتجزية متجز والا كان ما لا يتجزى منطبعا فيما هو متجز وهو محال ويلزم ان لا يكون جرما ولا
قائما بالجرم وهو المطلوب الثانية انا قد نتعقل صورا مجردة عن الاوضاع والمقادير كصورة الانسان الكلي ونحوه
وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكون تجردها عن ذلك لذاتها او لما اخذت عنه او للنفس الاخذة وهو المحل القابل لها لا جائز
ان يقال بالاول والا لما عقلت الا وهي مجردة عنه وليس كذلك كما في الاشخاص ولا الثاني اذ ليس كل صورة معقولة
مجردة عن الوضع ماخوذة عن شيء وذلك كالذي يتصوره الانسان من الصور التي لا وجود لها في الخارج ولان ما اخذت
عنه قد لا يكون مجردا عن الوضع كاشخاص الانسان وان كان الثالث فالعقل ليس جسما ولا جسمانيا والا لما
ذكرنا الثالثة انه لو كانت النفس مدركة بالة جسمانية لما ادركت نفسها ولا التها كما في الحواس فانه ليس بينها وبين
نفسها ولا بين التها آلة اخرى فادراكها لالتها اما بالة او لا بالة فان كان الاول فاما ان يكون ادراكها الالة بعين تلك
الالة او بغيرها فان كان بعين تلك الالة فاما ان يكون ذلك لوجود صورة الة الالة في الالة او لوجود صورة اخرى
غير صورة الالة فان كان الاول فيلزم ان يكون ما قلنا لا تنهاد لانها اذ كانت انما يعقل بوجود صورة المعقول في الالة
وصورة الالة في الالة دائمة الوجود وهو محال لاجل المعقول وان كان الثاني فباطل ايضا فان الصورة اذا حلت الجوهر العاقل
انما يحلها فلانها تلك الصور وصورة تلك الصورة غيره لا ان يكون مضافا اليه وليس الامر فيما نحن فيه كذلك وان كان
ادراكها الالة بعض تلك الالة فالكلام في تلك الالة فالكلام في تلك الالة كالكلام في الاول وهو تسلسل ودور وان كان
ادراكها الالة لا بالة فهي كما لو ادراكها في غيرها اذا القول بالفرق تحكم غير معقول الرابعة انها لو كانت مدركة بالة جسمانية
للزم كلالها عند المواظبة على الادراك كالحواس فان من واظب على ابصار شيء او سماع صوت كلت الته والثاني باطل
فان ادراك النفس يقوى بكثرة ما يدركه من المعقولات ويستمر عليه الخامسة انها لو كانت مدركة بالة جسمانية لما
ادركت الاخفى بعد ادراك الاظهر والاقل ادراكها كما في الحواس فان من ادرك الاصوات الهائلة كاصوات البوقات ونقر
الطبول فانه قد لا يدرك الهمس من الاصوات كادراكه قبل ذلك وكذلك من ادرك ضوء الشمس فلا يدرك بعده الاشياء
الصغيرة كالذرة ونحوها وكمن ادرك الحرارة او البرودة الشديدة فانه قد لا يدرك ما هو اضعف منها بخلاف ادراك
النفس السادسة انها لو كانت مدركة بالة جسمانية لوهنت وعجزت عن بلوغ الاربعين اذ هي كمال النشو كسائر القوى
والحواس الظاهرة وليس كذلك السابعة انها لو كانت مدركة بالة جسمانية لضعفت بضعف البدن وانتقصت
بضعف موضوعها بالالام والامراض وليس كذلك فان النظر والفكر يوهنان الدماغ ويضران به وكلا النفس الناطقة

انها لو كانت مدركة بالة جسمانية لامكن ان يكون البعض من تلك الالة مدركا للشيء والبعض غير مدرك له فيكون
الشخص الواحد عالما بالشيء الواحد جاهلا به في حالة واحدة وهو محال التاسعة انها لو كانت مدركة بالة جسمانية
لما كانت مدركة للمتضادات معا لتوقف ادراكها على انطباع صورة الشيء المدرك في الالة وانطباع صورتي المتضادين
معا في جزء واحد محال والحواس الظاهرة والباطنة كذلك فانا لا نجد في حواسنا امكان ادراك كون الشيء الواحد اسود
ابيض حارا باردا معا ولا كذلك عند كونها مدركة للمتضادات بغير الة جسمانية لان ادراكها لا يكون على سبيل انطباع
صورتي المتضادين في الالة بل على سبيل التصور بحقيقتهما ولا يلزم من استحالة انطباع الصورتين المتضادتين
في الجسم الواحد استحالة التصور بحقيقتين لا التصديق بالجمع بينهما العاشرة ان النفس الانسانية تقوى على
ادراك ما لا يتناهى من الصور المعقولة فقوتها غير متناهية فلو كانت مدركة بالة جسمانية لكانت متناهية
قابلة للتضعيف ضرورة تناهي محالها وقبولها التضعيف الحادية عشرة ان الاجسام وقواها تنفعل بما يتصور فيها
من الصور العقلية فيوجب ملالها وتنفعل النفس الانسانية بفعل ذلك حيث يستخرج الشيء من المقدمات ويعقل
حكم التصديق بها لمن ذلتها فهي بذلك فاعلة لا منفعلة فالنفس ليست جسما ولا قوة في جسم الثانية عشرة ان
الاجسام وقواها انما تتخلص عما يؤذيها بالحركة المكانية هربا عنه وليست القوة العاقلة في هربها عما
يؤذيها كذلك بل بالراي والروية والنفس ليست بجرم ولا هوية في جرم الثالثة عشرة ان بدن الانسان يموت
من اضداده التي لا تنقمع بما تعتريه من اخواتها في افعالها الصادرة عنها من الحركات الى الجهات والنفس العاقلة
انما تقوى على افعالها بقمعها ما يمانعها من القوى كالغضب والشهوة ونحو ذلك فالنفس ليست جسما الرابعة
عشرة ان كل احد يعلم من نفسه على الضرورة انه الذي كان من حين ولادته ويعلم ان ما كان من اجزائه الجسمانية قد
تبدلت وتغيرت بالتحليل والتبديل بالحرارة الغريزية المحللة والقوة الغاذية المورودة بدل ما يتحلل وذلك الباقي
المستمر هو الذي لا يتغير ولا يتبدل هو النفس فلا يكون هو الجسم ولا ما هو حال فيه الخامسة عشرة ان القوى التي
هي مصدر الافعال المختلفة كالغضب والشهوة وغيرهما لا ينفصل بعضها عن بعض ولا يشغل بعضها بعضا
لعدم الاشتراك بينها في الالة وهي غير متحركة بذواتها ولا معطلة بذواتها وقد يشاهد مع ذلك البعض معطلا في البعض
غير معطل فلا بد لها من جامع يجمعها ويكون هو المتصرف فيها وليس ذلك شيئا من اجزاء البدن ولا ما هو قائم به فاذن هو ما يشير
كل احد اليه بانا وهو دائم مع قطع النظر عن جميع الاجزاء البدنية الظاهرة والباطنة وذلك هو النفس الانسانية ثم اختلف
هؤلاء في اربعة مواضع الموضع الاول في قدم النفس الانسانية وحدوثها ب في وحدتها وتكثرها ج في انها هل تفوت
بفوات البدن ام لا د في انها هل تنتقل الى بدن اخر ام لا الموضع الاول اختلفوا في قدمها وحدوثها فقال
افلاطون ومن تابعه انها قديمة وقال ارسطاطاليس ومن تابعه انها حادثة بحدوث البدن وقد احتج القائلون بقدمها
بحجتين الحجة الاولى انها لو كانت حادثة بعد ان لم يكن لكان لها فاعل يحدثها وذلك الفاعل اما ان يكون قديما او
حادثا لا جائز ان يكون حادثا والا فالكلام فيه كالكلام في الاول وهو ما عنه بحدوثها ولزم التسلسل او الدور فلم

لا

الا ان يكون قديما او مستندا الى القديم ويلزم من قدم العلة قدم معلولها لاستحالة انفكاكه عنها فاذن
النفس قديمة لقدم ما اوجبت عنه غير قابلة للكون الثاني لا ان يقع توقف اعمال العلة القديمة لعدم ما اوجبت
عنه غير قابلة للكون الثاني لا ان يقع توقف اعمال العلة القديمة في معلولها على شيء معين من قابل او فاعل او غير
الفاعل ليس بالطبع والذات بل بالارادة ولا جائز ان يقع المعين من القوابل الهيولانية اذ النفس غير هيولانية كما
سبق ولا الفاعل الاخر فان مثل هذا انما يكون في معقول متحرك يكون لكل واحد من الفاعلين منه جزء وانه يتميز الاجزاء والنفس
ذات واحدة لا تتجزى كما سبق ولا جائز ان يكون وجود النفس عن الارادة اذ ليست الارادة بجوهر وما ليس بجوهر لا يكون موثرا
في ايجاد الجوهر ولا الجوهر يكون متوقفا في حدوثه على الجوهر لشرفه على ما ليس بجوهر ولا يكون الاشرف مفتقرا الى الاخس الحجة الثانية
انهم قالوا النفس جوهر قائم بنفسه غير قائم بالاجسام ولا هو متصل بها ولا هي محل القبول لسائر القوى والصور العرضية التي تطرا
عند مقارنتها موضوعاتها فلا يكون قابلة للكون والفساد اذ القابل لذلك ليس الا ما كان من الموجودات قائما بالاجسام او ما
يرجع حدوثه الى الحركات المتجددة المتصرمة وما يحدث فيه بذلك من القرب والبعد والتجزي والانفصال والاتصال والاستحالة
بالاضداد التي يفسد بعضها بعضا اما ما هو بريء عن ذلك كله فلا واما القائلون بحدوث النفس فقد احتجوا بحجج الحجة الاولى
انهم قالوا النفس الانسانية من نوع واحد كما سبق فلو كانت قديمة سابقة الوجود على حلولها في البدن لم يخل اما ان تكون
متحدة او متكثرة لا جائز ان تكون متحدة والا اتحدت بكثرة الابدان فلا يخلو اما ان تبقى متحدة او متكثرة لا جائز ان تبقى متحدة
والا فنسبتها الى بدن واحد او الى كل الابدان فان كان الاول فيلزم خلو باقي الابدان عن الانفس وهو محال وان كان الثاني
فيلزم انها اذا علمت شيئا او جهلته ان يشترك الناس كلهم فيه لاتحاد النفس والشيء المدرك وهو محال وان قيل باتحادها قبل
مفارقة الابدان ولا جائز ان يقع بانها متكثرة بفعل الابدان اذ التكثر والتغاير فيما اتحد نوعه دون تميز بحسب الذات والتغاير
اما ان يكون لذاتها او للازم لذاتها او بالنسبة الى غيرها لا جائز ان يقع الاول اذ هي من نوع واحد فما يثبت لواحد منها
لذاته ليس اولى من ثبوته لغيره وان كان الثاني فكل كثرة يعرض مما به التكثر المتشخص الماهية المتحدة الغير مقتضية التكثر بذاتها ليس
الا بالنسبة الى المواد وعلائقها فلا تكثر فيه وهذه الحالات انما ثبتت من فرض وجود الانفس سابقة على الابدان ولا سبق
الحجة الثانية انه لو كانت الانفس الانسانية موجودة قبل وجود الابدان لكانت اما فاعلة متصرفة او معطلة عن الفعل والتصرف
لا جائز ان يكون معطلة اذ لا شيء من فعل الطبيعة معطل وان كانت متصرفة بالفعل والانفعال فتصرفها اما ان يكون
اما ادراكا عقليا واما تحريكا جسمانيا مقرونا بادراك حسي وكل واحد من الامرين لا يتم الا قبل وجود الابدان التي هي حاكمة
فيها والالات التي بها التوصل الى ادراك مدركاتها فاذن لا وجود للانفس قبل الابدان الحجة الثالثة انها لو كانت قديمة موجودة
قبل وجود البدن لقد كانت توجد فيه وهي في القوة والكمال على حد واحد من غير زيادة ولا انتقاص والتالي باطل لانا نشاهدها
من ضعفها عند حدوث البدن واشتغالها به من ضعف الى قوة ومن عجز الى قدرة وعلى حسب اشتغال البدن من ضعف
الى قوة ومن صغر الى عظم ومن نقص الى كمال الموضع الثاني اختلفوا في وحدة النفس الانسانية وتكثرها فقال بعضهم
انها في جميع الاشخاص واحدة بالشخص وان نفس زيد هي نفس عمرو وان نسبتها في افعالها المختلفة مع اتحاد جوهرها

الى الموضوعات المختلفة من تشخص الابدان الانسانية كنفس الشمس مع اتحادها في الحقائق تاثيرها عند
اشراقها على زجاجات مختلفة الالوان الحادثة فيها محتجين على ذلك البيان قالوا وقد ثبت ان النفس قديمة بما سبق
وعند ذلك تماما ان يكون متحدة لذاتها لا متكثرة والقول بالتكثر مع ما سبق وان كانت متحدة لذاتها فالتعدد لم يمنع
تكثرها ولا تغيرها وهو المطلوب ومنهم من قال ان النفوس الانسانية متعددة متكثرة بتكثر ابدانها واستدل على ما تقدم اذ
لو كان النفس واحدة ما تشخص مع تعدد ابدانها لكان كل ما يوجد من الفعل والانفعال وشيء من العلوم والاحوال
منسوبا الى نفس شخص واحد معين منسوبا الى غيره من الاشخاص حتى لا نعلم وهم يجهلون ولا نجهل وهم يعلمون ولا نكون
مريدا وهم كارهون ولا كارها وهم مريدون وبالجملة لا يكون متميزا عنهم بحال من الاحوال ولا فعل من الافعال الصورة ان
ما اصل من الافعال والاحوال فانما هي للنفس والبدن من جهة النفس واذ اختلاف الناس لا يورث اختلاف المسموع
وهذا كله مخالف للحس والبرهان وخارج عن الامكان فاذن النفس متعددة لا متحدة ثم اختلف هؤلاء فمنهم
من زعم ان الاختلاف بين النفوس الانسانية بالنوع والحقيقة ومنهم من قال انها متحدة بالنوع مختلفة بالشخص
والعرض وقد احتج الاولون بانا قد نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والخسيس والنفيس والخير
والشرير والغضوب والحمول والصبور والملول الى غير ذلك من الاختلافات في القوى والطمع والاخلاق وذلك اما
ان يرجع الى غرائز نفوسهم الاصلية وفطرتها الاولية واما ان يكون ذلك كله اكتسابيا عرضيا ماخوذا من اختلاف
امزجة الابدان لا جائز ان يقع بالثاني فانا اذا اعتبرنا الاحوال ان بدن الانسان وقد يتغير مزاجه من جهة اختلاف
النفس من حيث يغضب فيسخن مزاجه ويغتم فيجف ويهزل ويفرح فيضطرب ويخصب ولم يكن الحرارة في مزاجه بل وجدت
شدة الغضب بل حالة الغضب الطارية على ... حمرة مزاجه فكانت بعض احوال بدن الانسان لا جرم تابعة
احوال النفس ولهذا كان تغير احوال النفس في العادات متغيرا لاحوال الابدان وبالجملة من شان الى شان حتى انها تتبدل
مع تبدل الامزجة الاشكال فينتقل خلقة الشرير اذا صار خيرا الى خلقة الاخيار وكذلك العكس وهذا كله يشهد بان
هذا الاختلاف ليس الا لاختلاف جواهر الانفس لا لاختلاف امزجة الابدان وايضا فانا نشاهد اختلاف النفوس
بامور لا تعلق لها بالابدان وامزجتها والاجسام واشكالها كمحبة الصنايع والعلوم والميل منها الى فنون دون فنون
وايضا فانه لو كان ذلك الاختلاف لاختلاف المزاج لما بقي الانسان على خلق واحد نفسا الى غير تبدل مزاجه حتى ينتقل
من ضد الى ضد من حار الى بارد ومن بارد الى حار ومن رطب الى يابس ومن يابس الى رطب بل كان يتبدل وينتقل من خلق
الى ضده على حسب ما يقع الانتقال في المزاج من ضد الى ضد وايضا فان من سلف من الحكماء قد حكموا بان الانواع المختلفة
من الحيوانات لا بد من اختلاف امزجتها واشكالها لاختلاف نفوسها في طباعها وخواصها حتى كان مزاج
الاسد مقصودا لموافقة نفسه في الشجاعة والحرارة وبرودة مزاج الارنب لموافقة نفسه في الضعف والجبن فما
كان الاختلاف بين الانفس الانسانية لذواتها لا لاختلاف امزجة ابدانها وربما احتجوا على ذلك بحجة خطابية ماثورة
عن الاسلاف منهم وذلك ما نقل عن ارسطاطاليس انه قال الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية

وهو

٣١٣

وكقوله ان الحرية طباع اولي جوهري لا طبع ثاني اكتسابي فلو كانت جواهر النفوس الانسانية وطبايعها متفقة لزم
ان يكون الناس كلهم احرارا وهو خلاف المشاهد واما ارباب المذهب الثاني فقد احتجوا بان قالوا النفوس الانسانية
وان كانت متعددة متنوعة متشكلة ... هي القوة النظرية والعملية كما قدمناه في الطبيعيات وهو دليل اتحادها
في النوع ... ثم اختلفوا في ان النفس الانسانية هل تبقى بعد فوات البدن ام لا فذهب
كثير من الاقدمين الى انها لا تبقى ... بدنها محتجين على ذلك بحجج الاولى انهم قالوا قد ثبت انه لا وجود للنفس
قبل وجود بدنها بما سبق ذكره وهو بعينه مساعد في امتناع وجودها بعد مفارقة البدن الحجة الثانية انها بعد
مفارقة بدنها لا تفعل ولا تنفعل وكل ما لا يفعل ولا ينفعل فوجوده معطل ولا معطل في الوجود الطبيعي وفيه
قريب من الى التفصيل وهو ان قال اتصال النفس منها ما يكون بالبدن والالة كالادراكات الجزئية بالحواس الخمس
ومنها ما يكون لها لذاتها كالتعقلات الكلية والتصورات العقلية فما كان لها من الافعال الاول فلا يبقى بعد
مفارقة البدن بخلاف ما كان لها من الافعال الثانية وعلى هذا ان كانت مفارقتها للبدن قبل تصور المعقولات
وتجريد الكليات من الجزئيات فانها لا يبقى اذ ليس لها فعل يقتضي لها البقاء والانفعال وان كانت بعد تكملتها بما حصل
لها من التصورات الكلية والتصديقات العقلية في حال اتصالها بالبدن فانها تبقى اذا فارقت البدن وفيه
ارسطاطاليس ومن تابعه من فحول الحكماء الى لزوم بقائها بعد مفارقة البدن وسواء كانت التعقلات التي هي
كمالها الممكن لها قد حصلت حال المفارقة او لم تكن حاصلة محتجين على ذلك بحجج ثلث الحجة الاولى انها لو انعدمت
بعد وجوده لا يخلو ان يكون انعدامه لذاته او لا فان انعدامه اما ان يكون لعدم علة الفاعلة له المقتضية لبقائه
واستمراره كما في انعدام ضوء المصباح عند انطفائه واما لوجود مزاحم بطريان مضاد يعدمه كما في انعدام
الماء بالحرارة الطارية عليه الغالبة له فلو انعدمت النفس لكان انعدامها لاحد هذين الامرين وكل واحد منهما باطل
اما الاول فلا يجوز ان يكون انعدامها لانعدام علتها اذ العلة الفاعلة للنفس الناطقة انما هو العقل الفعال وهو غير قابل
للكون والفساد على ما قررناه في الالهيات واما الثاني فلا يجوز ان يكون انعدامها لوجود مضاد يعدمها لان ذلك لا يتصور الا
مع قيام الضدين بموضوع واحد او بمحل واحد مع استحالة الجمع بينهما فيه والا فلا تمانع ولا مزاحمة وليس وجود النفس
في البدن على نحو وجود الشيء في محل او موضوع اذ لا موضوع لها لكونها جوهرا ولا هي حالة في محل كما سبق بل انما
وجودها فيه على سبيل التعلق به بالتصرف في احواله كما سبق الحجة الثانية انه لو لزم فوات النفس من فوات بدنها
لكانت متعلقة به تعلق المتقدم والمتاخر والمكافي والا لما كان هذا اللزوم ولا جائز ان يقال بالاول والا لكانت النفس متقدمة على
البدن تقدما بالذات ... فهذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات من الفوات ولو كان كذلك لكان فوات البدن
لازما عن فوات النفس لا ان فوات النفس لازم عن فوات البدن اذ العلة لا تبطل ببطلان معلولها وانما المعلول هو الذي
يبطل ببطلان علته ولا جائز ان يقال بالثاني والا فالبدن للنفس اما علة فاعلية او صورية او مادية او غائية ضرورة
ان ما يفوت بفوات ما هو متقدم عليه لا يخرج عن هذه الاقسام وليس هو علة فاعلية لها والا كان الاشرف مستفادا

من الاخر وليس هلنه مادة لها كما سبق من ان النفس غير قائمة بمحل وليس هلنه صورة ولا غاية اذ الاولى ان
يكون فيهما بالعكس ولا يجوز ان يقع بالثالث وهو تعلق التكافؤ والا لكانا حقيقتان او غير حقيقتين لا يجوز ان
بالاول والا كانت النفس والبدن عرضا لا جوهرا وان قبل الثاني فغايته ما لزم من فوات احد الطرفين العارض لا الذات
لا نفس الذات المعروضة الحجة الثالثة لو كانت النفس قابلة للفساد لكان فيها قوة قابلة للفساد وكل ما له قوة ان
يفسد فقبل الفساد قوة ان يبقى بالفعل وليس بقاؤه بالفعل هو نفس قوة ان يبقى فاذن فصل ان يبقى امر يعرض لما له
ان يبقى وقوة ان يبقى ليست لذات ما بالفعل بل لما يعرض لذاته ان يبقى بالفعل فالنفس قبل الفساد لها قوة ان يبقى
فالنفس مركبة من صورة وهي ما بها يكون النفس موجودة وباقية بالفعل ومن مادة وهي الذات التي لها هذه القوة
اعني قوة ان يبقى والنفس بسيطة غير مركبة على ما سبق فهي غير قابلة للفساد الموضع الرابع اختلف القائلون
ببقاء النفس بعد مفارقة بدنها في تناسخ الابدان لها واشتغالها من بدن الى بدن فمنهم من اثبت ذلك ومنهم من نفاه
اما المثبتون فمنهم من اوجب ذلك واحال بقاء النفس غير متعلقة ببدن اخر غير بدنها الذي فارقته محتجين على
امتناع عروها عن البدن بعد المفارقة بمثل احتجاجهم على امتناع وجودها قبل البدن كما سبق ومنهم من جوز عليها
الامرين حتى انها يكون مفارقة للبدن تارة ومقارنة تارة ومفارقة بعد المقارنة ومقارنة بعد المفارقة ولم
يلزم في ذلك قانونا معينا ولا نظما مخصوصا ثم من اوجب المقارنة بعد المفارقة منهم من يرى انها ابدا تكون
حافظة للصورة النوعية في الاشخاص حتى انها لا تنتقل من شخص الانسان الا الى شخص انسان ويسمى هذا الانتقال
نسخا ومنهم من يرى انها غير حافظة للنوع في الاشخاص بل قد تبدل صورة الانسان بصورة اخرى ثم اختلف هؤلاء
فمنهم من جوز الانتقال الى غيره من ابدان الحيوان ويسمى ذلك مسخا ومنهم من جوز ما الى النبات ويسميه فسخا ومنهم من جوز
الى الجمادات ويسميه رسخا ومنهم من يرى ان النفس عند ابتدائها تبتدي من اضعف الصور واخسها كصورة الدود
والذباب فتتردد الى الاقوى والافضل حتى تنتهي الى الصورة و[illegible] ان سعدت بفعل ما يسعد ارتقت في كل دور الى
افضل واقوى الى ان تبلغ اقصى الكمال وان شقيت بفعل ما يشقى فتردى حادثة الى العكس والقهقرى وكذلك
لا تزال تتردد في كل دور الى ما فارقه او افضل او انقص ثم منهم من يرى ان ذلك يعود ويتكرر دورا بعد دور ولا انقضاء
لامده ولا انتهاء لعدده ومنهم من يرى انها تخلص وان النفس قد يتفق لها سعادة ما فلها في مرة او مرات الى
حال اتم واكمل كالانها فينقطع تعلقها بالابدان وتلتحق بالمبادي الاول وتصير عالما عقليا مجردا عن المواد ولا انها
فلا تعود الى التعلق بالابدان ابدا واما الذي عليه المحققون من الفلاسفة فامتناع القول بالتناسخ واستحالة
النفس بعد مفارقة بدنها المفارق وجودها لوجوده الى بدن اخر محتجين على ذلك بحجتين الاولى ان وجود النفس
مع وجود البدن انما كان لشوق جبلي وميل طبيعي من النفس الى الابدان للاهتمام به والتصرف في احواله كما سبق
وعلى هذا فكل بدن فانه يستحق لذاته نفسا تدبره وتتصرف فيه وليس في البعض الابدان دون البعض اذ كلها من نوع
واحد فلو قيل بالتناسخ لزم بدن بنفس واحدة لادى ذلك الى اجتماع نفسين في بدن واحد وهي النفس المستحقة له

لذاته والنفس المشتغلة به من غيره وهو مح الحجة الثانية انه لو انتقلت النفس من بدن الى بدن لتذكرت
ما كان لها من الاحوال الحاكمة كونها في البدن الاخر لاتحاد النفس فيهما والامر بخلافه كما تقدم ثم قالوا الاشارة ان سعادة
كل شيء ولذته انما هو بحصول ما له من الكمالات الممكنة له وذلك كحصول الابصار للقوة الباصرة والسمع للقوة السامعة
وكذلك في كل قوة بحسبها وكذلك شقاوة كل شيء وتألمه انما هو بعدم ما له من الكمالات الممكنة له وعلى هذا فسعادة
النفس الناطقة انما هو فيما يحصل لها من كمالاتها الممكنة لها وكمالها الخاص بها وهو صيرورتها عالما عقليا منطبعا فيها
صورة المعقولات وكذلك شقاوتها وألمها انما هو باشتغالها بكمالها الخاص عنها وعند ذلك فالنفس الناطقة
بعد مفارقة بدنها اما ان يكون قد استعدت لقبول كمالها او لم يستعد فان كانت قد استعدت لكمالها فاما ان تكون قد حصلت
لزوال المانع باشراق العقل الفعال عليها فلها احوال اربعة الحالة الاولى ان يكون قد حصلت شيئا من كمالاتها
بالبحث عنه وانسلخت عن عالم الضلال وتركت الاشتغال بالرذائل والاهتمام بالبدن وعلائقه فقد سعدت
وحصلت لها اللذة والنعيم الدائم وعلى حسب زيادة حصول الكمال يكون زيادة الالتذاذ وليس ما يحصل للنفس
من اللذة بحصول كمالها كالتذاذ البهائم والحيوانات بمطاعمها ومشاربها فان الالتذاذ بالشيء وزيادته على حسب
كمال الملتذ به وبهائه وقوة الادراك له ودوامه ولا يخفى ان كمال النفس بالنسبة الى سائر كمالات القوى انزه
واجل وان ادراك النفس الناطقة لذلك اعظم واشد من ادراك غيرها لكمالها من حيث ان ادراك النفس للماهية [illegible] وادراك
غيرها من القوى فان التذاذها اشد وسعادتها اكمل ولا اختصار بان ما يحصل لها من الالتذاذ بكمالها قبل مفارقة
البدن بالنسبة الى ما يحصل لها بعد مفارقته كنسبة الالتذاذ بالحجة العلوم الى اللذة كما هو ذلك فقد يسيرا وانما كان
كذلك من حيث ان النفس قبل المفارقة مشغولة بالبدن وعلائقه والانغماس في الشهوات والرذائل وكل ذلك فضلا كلها
ومانع لها من تمام الالتذاذ بحصول كمالها فاذا زال ذلك المانع حصلت اللذة التامة والسعادة التامة التي لا يشابهها
شيء من انواع الملاذ فيكون حالها بالنسبة الى اللذتين كنسبة اللذة الحاصلة باكل الشيء الحلو للمريض بالنسبة الى
لذة اكله بعد الصحة وزوال المانع وهذه اللذة العظيمة وان لم يدركها في حالة مقارنة البدن على ما هي عليه ولا تشوقها
غاية التشوق لكونها مشغولين بعوائق البدن لكنا نقطع بوجودها فحالنا بالنسبة اليها كحال الاكمه بالنسبة الى
الالتذاذ برؤية الصور الجميلة فانه يقطع بها وان لم يكن حاله في التشوق اليها كحال من عرفها بالنظر اليها وكحال
العنين بالنسبة الى لذة الجماع لكن هذه اللذة العظيمة انما هي لمن استكملت نفسه بالعلوم وحصلت لها كمالاتها في
الدنيا وكانت متجردة عن الامور الدنيوية الحالة الثانية ان يكون قد حصلت ما لها من الكمال في الدنيا لكنها مع ذلك
ظالمة لجوهرها مشتغلة بالرذائل والشهوات البهيمية فبعد المفارقة وان حصلت لها اللذة بما لها من كمالها الا انها تتعذب
فيها من تلك الصور الدنيوية يجذبها الى الملاذ الاسفل وما حصل في جوهرها من الكمالات يجذبها الى الملاذ
الاعلى فيحصل لها بسبب هذا التجاذب والتضاد الم عظيم لكنه لا يدوم لكون النفس كاملة في جوهرها وان تلك
الامور الاخر عارضة والعارض قد يزول لا على طول الزمان وعلى حسب رسوخ تلك الهيئات العارضة في النفس تكون

بعيدون لهذا العذاب والالم ومامثل هذه النفوس الفاسقة تسمى المؤمنة الفاسقة الحالة الثالثة ان لا يكون
النفس قد حصل لها شيء من الكمالات لكنها مع ذلك زكية طاهرة مشتغلة عن الرذائل والشهوات بالنسك والعبادات
كانفس الزهاد والصلحاء من العامة فغير بعيد ان ينتقل نفوسهم بعد المفارقة الى جرم فلكي تتخيل صورة ما كانت
تسمع في دار الدنيا في انواع الملاذ من المأكولات والمشروبات والمنكوحات على نحو ما كانت تتخيل في احوالها الباطنة
حالة المفارقة وعند ذلك تجد من اللذة والنعيم ما لا كانت تجد حالة المقارنة للبدن وهذا الالتذاذ لا
يتقاصر عما يحصل للنائم من اللذة حالة منامه فانه قد يتضاعف على نحو ما يحصل في حالة يقظته لقلة الشواغل
الحالة الرابعة ان لا يكون قد حصل لها شيء من كمالها ومع ذلك منغمسة في الرذائل منهمكة في الشهوات البهيمية
بحيث ترسخت فيها صورها واشتدت القوة النزوعية اليها فعند مفارقة البدن وزوال العائق يحس بما
فاتها من كمالها وتألم بمفارقة ما يحصل لها بسبب ذلك وبسبب ما استقر من هيئات الرذائل الحادثة لها عذاب
والم عظيم على نحو ما يحصل للنفس الزاكية الكاملة من اللذة والنعيم بل اشد عذابا من هذا العذاب وكانت نفسه
مع ذلك قد اكتفى على اعتقادات فاسدة وعزبت بتلك بنقيض الحق وجحدت الرأي الصدق فحالها كحال من يرجح لها
في نزاع الاشياء الكريهة على الاشياء المستلذة فاذا زال عنه العائق والمانع حصل له التألم المتمكن ومفارقة
بل اسوء حالا من هذه الحالة حال من كان مع استعداده للرذائل قد طالع شيئا من المبادي الموصلة الى المعلومات النظرية
واشتد شوقه اليها ثم تركها واشتغل بما يلهيه عنها من الرذائل فان المه بعد المفارقة يكون اشد لان الشوق
نوع من مبادئه فيكون اشد ممن لم يحصل له ذلك وحسرته على فواته يكون اعظم كمن حصلت له مبادي شهوة
الجماع والاكل ثم منع منها فان المه يكون اشد ممن لم يحصل له ذلك ولا يبعد ان يكون ايضا هذه الانفس الجاهلة
الفاجرة بعد المفارقة تتصل ببعض الاجرام الفلكية فتتخيل صور ما كانت تسمع من النار والاغلال وغيرها
مما كانت تتواعد به على الاتصال القبيح فيحصل لها بسبب ذلك من الالم والعذاب ما لا تقاس بغيره من انواع العذاب
هذا كله ان كانت النفس الناطقة قد استعدت لقبول كمالها وتهيأت له واما ان لم يكن حصل لها ذلك كانفس الصبيان
والمجانين وغيرهما من الانفس الساذجة فلا تتألم ولا تلتذ لعدم اشتياقها الى كمالها لعدم استعدادها القبول له
واذ اتينا على شرح المذاهب في النفس الناطقة للوجه الشامل لمعانيها فلا بد من التنبيه على ما فيها وما هو المختار
منها ان شاء الله تعالى فنقول اما من قال من اصحابنا انها عرض فهو مطالب بالدلالة على ذلك قوله كل مخلوق لا يخرج
من كونه جسما او عرضا فلقائل ان يقول ولا لاتم الحصر وما المانع ان يكون جوهرا فردا كما قال الغزالي وغيره او
ان يكون جوهرا غير متحيز مجردا عن المادة وعلائقها كما قاله الفلاسفة وقد بينا ان ابطال ذلك صعب جدا وان سلمنا
الحصر فيما ذكره ولكن ما المانع ان يكون النفس جسما كما قاله الغير قوله لان الاجسام متجانسة قد بينا ضعف هذه المقالة
في تجانس الاجسام وان ذلك مما لا سبيل الى الدلالة عليه وان سلمنا تجانس الاجسام ولكن ما المانع ان يكون النفس
جسما مع عرض خاص يخلقه الله تعالى فيه كما قاله بعض الحذاق كما تقدم فلا يكون جسما فقط ولا عرضا مجردا وان سلمنا

دلالة

دلالة ما ذكره على ان النفس عرض غير باقية فيما تقدم امتناع بقاء الاعراض وانها متجددة فلو كانت النفس عرضا
لكانت متجددة غير باقية وعند ذلك فالاعراض المتجددة من اول حيوة الانسان الى مماته اما ان يكون كل
واحد منها نفسا او ان النفس واحد منها دون الباقي او ان النفس جملتها او انها جملة من جمل تلك الاعداد فان
كان الاول فهو ممتنع لوجهين الاول انه يلزم من ذلك ان من علم شيئا بالاكتساب والنظر في حالة ان لا يكون عالما
به في الحالة التي تلي تلك الحالة لفوات ذلك المدرك منه الا بنظر ثان وكذلك في كل حالة متجددة وهو خلاف
المعقول من نفسنا الثاني انه يلزم من ذلك ان من كان كافرا في بعض الاحوال ومؤمنا في بعض الاحوال ان يكون
نفسه المؤمنة غير الكافرة ضرورة التجدد وان يكون نفسه الكافرة في النار مخلدة والمؤمنة في الجنة مع كون
الشخص الواحد معذبا منعما باعتبار ما له من النفس ولم يقل به قائل وان كان الثاني فهو ممتنع لوجهين الاول
انه ليس البعض بان يكون هو النفس منها دون الباقي اولى من العكس الثاني انه يلزم من ذلك خلو الانسان
من النفس قبل ذلك الجزء وبعده وهو محال وان كان الثالث فيلزم من ذلك ان لا يكون له نفس قبل بلوغ تلك الجملة وهو
ايضا محال وبمثل هذا يبطل القسم الرابع ايضا واما القول بان النفس هي المزاج فهو مبني على القول بوجود المزاج وقد
ابطلناه بالوجوه الكثيرة المتعددة عند الرد على الفلاسفة فيه وبتقدير تسليم المزاج فلانه عرض ومتجدد
كما سبق فلو كان هو النفس فنحن نعلم ان من لمس شيئا مسخنا بعض الكيفيات الملموسة انه يكون مدركا له المدرك
فيما المزاج المتقدم او المتجدد بعد اللمس الاول محال لعدم المدرك والثاني محال لتجدده بعد اللمس وربما احتج في ابطاله
بوجوه اخر ضعيفة ابطلناها في كتاب دقائق الحقائق والقول بفوات النفس عند فوات ذلك المزاج لا يدل على كونه هو النفس
لجواز ان يكون شرطها او هو ملازم لها ثم انه كان النفس يفوت بفوات المزاج فقد تفوت بفوات كل واحد من
الاخلاط عند هذا القائل ليست نفسا ثم لو كان كل ما يفوت النفس بفواته نفسا لكان للشخص الواحد نفوس كثيرة
وهي ما يفوت النفس بها من الاخلاط وصفة الحيوة وما قيل ان النفس من جملة القوى الفعالة فليس اولى من قول
القائل انها المزاج ثم ان القوى اعراض والنفس لا يكون عرضا لما تقدم في المزاج وبه يبطل القول بان النفس هي الحيوة
والقول بانها الشكل الخاص والتخطيط اذ يبطل بما بعد الموت فان النفس مفارقة للبدن بالاجماع مع بقاء الشكل
الخاص والتخطيط والقول بان النفس هي الجثة الخاصة المركبة من الجواهر والاعراض القائمة بها فيلزم ان يكون الاعراض
القائمة بها مأخوذة في حقيقة النفس ووجودها والاعراض متجددة فيكون النفس متجددة ويلزم عليه المحالات
السابقة والقول بان النفس جسم مركب من العناصر في داخل هذه الجثة الخاصة فليس اولى من غيره من الاقوال وقولهم
بان النفس مدركة للمركبات وانما يدرك الشيء بشبهه فيلزم ان لا يكون النفس مدركة لما تركب من العناصر وطبيعته
مخالفة لطبيعتها في التركيب وان لا يكون نفس الانسان مدركة للفرس والحمار ونحوه من انواع المركبات لمخالفتها وان
شابهتها في كونها مركبة من العناصر عند هذا القائل فغير شبيهة طبيعة النفس الناطقة المزاج والا كان في تأليف
النفس الانسانية جميع امزجة هذه الانواع وهو محال ويلزم منه ايضا ان يكون كل جسم من الاجسام المدركة مدركا

لماهو من نوعه غير مدرك لغيره ماهو مخالف له في نوعه وان لا يكون قوة واحدة مدركة للاضداد بل كان يجب ان
البياض اذا ادركه البصر ان يدركه بجزء منه ابيض وكذلك في السواد ونحو تحقيقا للمشابهة وكان يجب ان
يكون البصر مستعدا بالجملة غير متناهية الالوان والاشكال لادراك الالوان والاشكال المختلفة وهو ممتنع
والقول بان النفس هي الاخلاط الاربعة مع التناسب المخصوص مع ابتنائه على ما ذكر فليس هو اولى من غيره
من الاحتمال وما قيل من انه لا بقاء للنفس مع اختلال هذه الامور فقد سبق ابطاله والقول بان النفس هي الدم
ثم قوله ان الدم اشرف اخلاط البدن فلا يدل على انه النفس لجواز ان يكون النفس غير الدم وان فرض ان الدم اشرف الاخلاط
النفس يبطل عند سفح الدم مطلقا وكذلك عند زوال غيره من الاخلاط وليس لنا عند هذا القائل والقول
بان النفس عنصر من العناصر ممنوع وما قيل من ان المدرك للشيء يجب ان يكون من عنصره والنفس مدركة للجميع فلا ان لا يكون النفس
مدركة لما ليس عنصريا كادراكنا انه لا واسطة بين النفي والاثبات وان الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية ثم لو سلم فمحال
ثم انه ليس القول بانها بعض العناصر المعينة اولى من غيره والقول بانها عنصر النار غير مسلم وقوله ان خاصة النار الحركة
والاشراق وذلك متحقق في النفس فغايته الاشتراك في هذه الصفات ولا يمتنع اشتراك المختلفات في عارض واحد
وبما ذكرناه يبطل الدلالة على ما قيل ان النفس هي الهواء المستنشق او الماء والقول بان النفس هي الروح كما ذكره الاطباء
فليس هو اولى من غيره من الاقوال وقولهم انها تستتبع الموت مع النفس والنفس ان اراد به انها سبب للموت مع النفس والنفس فممنوع
الملازمة بينهما وليس في ذلك ما يدل على ان الروح هي النفس الانسانية وبتقدير تسليم كونها سببا لما ذكره فليس فيه
ايضا دلالة على ان الروح هي النفس بل امكن ان يكون النفس غير الروح كما قاله الغير وبهذا يبطل القول بانها الروح الكائن
في الدماغ ايضا والقول بان النفس هي الاجسام الاصلية في كل بدن فليس ايضا اولى من الغير من الاقوال ولا يخفى ان الدلالة
على ذلك صعب جدا والقول بان النفس جوهر فرد كما ذهب اليه الامام والغزالي وغيره فلا يخفى ان الجواهر على اصلهم متماثلة
فلو جاز ان يكون بعض الجواهر الفردة نفسا انسانيا لجاز ذلك في غيره من الجواهر ثم تخصيص بعض الجواهر بانه النفس ليس
اولى من غيره مع التماثل واما مذهب الفلاسفة فمبني على وجود جوهر غير متحيز وهو مبني على ما تقدم في الجوهر وقولهم كل واحد
من المخالف الناس فيه يتحقق بادراك المعقولات البسيطة مسلم وقولهم يمتنع ان يكون المدرك لذلك جسما او ما هو قائم
بالجسم ممنوع وقولهم لانه يلزم ان يكون متجزيا لانقسام محل ذلك وما ذكروه فمبني على ان المعلوم لا بد وان يكون منطبعا في المدرك
وحالا فيه وهو غير مسلم على ما سبق في الصفات وان سلمنا ان العلم لا يكون الا بانطباع صورة المعلوم في المدرك
ولكن لا نسلم ان انطباع ما لا يتجزى فيما يتجزى يكون موجبا لتجزي المنطبع وما ذكروه في تقريره فهو منتقض على
اصلهم بالاضافة فانها عرض موجود مقارن للجسم كالابوة بذات الاب والبنوة بذات الابن والابن متحيز
لكونه جسما ونفس الاضافة وهي الابوة غير متجزية لتجزي محلها فانه لا يصح ان يقال ان الابوة ذات ابعاض وكل بعض
منها قائم ببعض ذات الاب وكذلك في البنوة بالنسبة الى ذات الابن وكذلك فان القوة الوهمية عندهم من القوى
الجسمانية وهي مدركة للمعنى الموجب لنفرة الشاة من الذئب وهو غير محسوس ولا متجز وانطباعه عندهم فيما هو متجز

ان سلمنا انطباع ما لا يتجزى فيما يتجزى فما المانع ان يكون الانطباع في جزء من الجسم وقولهم كل جزء من الجسم متجز الى غير النهاية
فقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم انا نعقل صورا مجردة عن الاوضاع والمقادير الى اخر الحجة فهو مبني على ان المدرك
محل للشيء المدرك وليس كذلك كما تقدم تحقيقه وان سلمنا انه محل له فما ذكروه ايضا انما يستقيم بعد حصر
في الاقسام الثلثة وما المانع من وجود قسم رابع وهو ما لا سبيل الى الاطلاع عليه وان سلم الحصر فيما ذكروه ولكن
ما المانع ان يكون تجرد ذلك المعنى المعقول عن الوضع والمقدار لا لذاته ولا لذات ما اخذ منه بل لذات الاخذ
ولا يلزم من ذلك ان يكون الاخذ هو الموجب لتجريد الصورة المعقولة عن الوضع والمقدار ان يكون هو مجردا في نفسه
عن ذلك وقولهم لو كانت النفس مدركة بالة جسمانية لما ادركت نفسها ولا التها ولا كونها مدركة فهو تمثيل من غير
دليل جامع وقولهم ان ادراكها لالتها اما بالذات او بالة فما المانع ان يكون ذلك بالة وقولهم اما ان يكون تلك الالة او
غيرها فما المانع ان يكون بعين تلك الالة وقولهم اما ان يكون ذلك لوجود صورة التها التي في التها او لوجود صورة
اخرى غير صورة لاخرى غير صورة التها فهو مبني على ان الادراك لا يكون الا بحصول حلول المدرك في المدرك وهو ممنوع
بما سبق وقولهم لو كانت مدركة بالة جسمانية لما لزم كلالها عند المواظبة على الادراك كما في الحواس فهو تمثيل من غير
جامع ثم ما المانع ان يكون القوة المدركة النفسانية مع كونها مدركة بالة جسمانية اقوى واثبت من القوى
المدركة الحساسة فلذلك لا تكل وان كلت الحواس وبه يبطل ما ذكروه من الشبهة الخامسة والسادسة والسابعة
ايضا وقولهم لو كانت مدركة بالة جسمانية لامكن ان يكون البعض من تلك الالة مدركا للشيء والبعض الاخر غير مدرك
له فيكون الشيء الواحد عالما بشيء وجاهلا به فجوابه ان الاول انه مثل هذا على اصولنا غير ممتنع الثاني ان ما
الزموه في التعقل لازم عليهم في القوى الجسمانية كالشهوة والغضب وكل ما هو جوابهم فيها فهو جواب لنا في
محل النزاع وقولهم لو كانت مدركة بالة جسمانية لما كانت مدركة للمتضادات معا فجوابه ان الاول ان ما ذكروه مبني على ان
التعقل انما يكون بالحلول والانطباع وهو ممتنع على ما سبق الثاني ان ما ذكروه لازم عليهم عند كون النفس ليست حالة فيما
يذكرونه في الجواب عنه فهو الجواب فيما نحن فيه وقولهم ان قوى النفس الانسانية غير متناهية ولو كانت مدركة بالة جسمانية
لكانت متناهية فقد سبق ان معنى كون قوة النفس الانسانية غير متناهية صلاحيتها للادراك مما لا نهاية له من
الصور المعقولة صورة بعد صورة ومعقول بعد معقول ومثل ذلك متحقق في القوى الخيالية والقوى الجسمانية
الجسمانية وما لزم من ذلك في القوى الخيالية ومن الحواس الظاهرة ان لا يكون مدركا بالة جسمانية فكذلك في النفس
وقولهم ان الاجسام وقواها فاعلة منفعلة والنفس فاعلة غير منفعلة كما قرروه فغير صحيح اذ امكن ان يقال القوى الجسمانية وقواها
فاعلة بادراكها غير منفعلة في نفسها بل المنفعل انما هو هيولاها وكذلك في القوى النفسية وقولهم ان الاحساس
انما يخلص عما يؤذيها بالهرب عنه والحركة المكانية بخلاف القوة العاقلة فهو باطل فلم ان ادعى في الكل قوة حيوانية
فهو عين المصادرة على المطلوب وان ادعى ذلك في بعض الاجسام وقواها فهو غير مفيد للمطلوب وبهذا يندفع ما ذكروه
من الشبهة الثالثة عشر وقولهم ان كل احد يعلم من نفسه علما ضروريا انه الذي كان موجودا ولا يدري بعلم قبل الحياة

الجسمية قلنا اما الاول فمم واما الثاني فمم وما المانع ان يتم ان كل انسان يشتمل على اجزاء اصلية لا يتطرق
عليها التبدل والتغير من اول الحيوة الى اخرها كما سبق وتلك الاجزاء جسم لطيف سار في البدن كما قاله الاطباء
الفاضلي ابو بكر قولهم القوى الجسمانية التي هي مصادر الافعال المختلفة لا بد لها من جامع يجمعها ويتصرف فيها وذلك
هو النفس مسلم ولكن لا نم ان ذلك الجامع الحاكم لا يكون جسما وما المانع ان يكون جسما لطيفا في داخل هذا البدن وان
لم يكن شيئا من اجزاء البدن ولا دليل لهم على ابطال ذلك وعلى هذا فلا سبيل الى القطع في شيء مما قيل من المذاهب في حقيقة
النفس الانسانية المدركة العاقلة وان كان الحق غير خارج عنها فعليك بالاجتهاد في تعيينه ولعل هذا
ما هدي بعد ذلك ولعل عند غيري غير هذا [illegible] اراء المذاهب في حقيقة النفس ونتبعها
بعد من الاشارة الى ابطال ما قيل من التفريعات على كون النفس جوهرا بسيطا على ما هو المالوف من عادتنا اما
التفريع الاول ففي القدم والحدوث فنقول اما من قال بقدم النفس فلا بد له من دليل فما تمسكوا به في الحجة الاولى لو كانت
حادثة فالفاعل لها اما قديم او حادث فما المانع ان يكون قديما فقولهم يلزم ان يكون قديمة لقدم علتها فهو مبني على
القول بان الموجب موجب بالذات وهو باطل بما سبق وبتقدير ان يكون الموجب موجبا بالذات [illegible] فلا
انه يلزم من قدمه قدم معلوله وما المانع على اصلهم من توقف فعل الفاعل لذاته وتاثيره في معلوله على تهيئ
القابل لمعلوله واستعداده له كما قالوه في الصور الجوهرية العنصرية فانها وان كانت معلولة لجوهر قديم هو
العقل الفعال وانه فاعل لها بذاته وليست قديمة بقدمه لتوقف تاثيره فيها على تهيئ القابل لها [illegible]
ذلك انما يتصور فيما وجوده وجود مادي والنفس ليست كذلك فهو مبني على اعتقادهم كون النفس غير مادية وقد
ما ذكروه في الدلالة على ذلك وقد ابطلناه وان سلمنا ان النفس ليست مادية ولكن بمعنى انها ليست موجودة في
المادة او بمعنى انها غير متعلقة الوجود بوجود المادة الاول مم والثاني مم وعلى هذا فان لم يكن المادة موجودة فلا يوجد
النفس وان كان الفاعل لها بذاته موجودا وعلى هذا فما ذكروه من لزوم قدم النفس لقدم علتها انما يصح ان لو لم تكن
النفس متعلقة بالمادة وانما لا يكون متعلقة بالمادة ان لو لزم قدمها لقدم علتها وهو دور وعلى ما حققناه [illegible] فلا
يخفى الوجه في ابطال الحجة الثانية على قدم النفس ايضا واما القول بحدوث النفس وان كان هو الحق فلا بد من تتبع حججه
اما الحجة الاولى فهي باطلة اما اولا فلا نم ان النفوس الانسانية من نوع واحد وما المانع ان يكون مختلفة بالنوعية
وسيأتي ابطال كل ما ذكروه على ذلك وان سلمنا اتحاد نوعيتها فما المانع من قدمها على قولهم بجواز قدم الممكن فقولهم لانها
اما ان يكون متحدة او متكثرة مسلم ولكن ما المانع ان يكون متحدة فقولهم لانه يلزم منه اشتراك الجميع فيما علمه الواحد
او جهله انما يلزم ان لو لم يكن نسبتها الى بدن كل شخص شرطا في شعوره فعلم ما لو بهذا الاشتراط وان سلمنا امتناع اتحادها
فما المانع من تكثرها قولهم لان تكثر المتحد بالنوع يستدعي ما به يقع التمايز مسلم ولكن لم قالوا بامتناعه قولهم لان التمايز
اما ان يكون من النفس لذاتها او لامر خارج ما المانع ان يكون لازما لها لامر خارج قولهم لان ذلك انما يكون بسبب
المادة ولا مادة قبل وجود الابدان انما يصح ذلك ان لو لم يكن الموجب لتخصيص كل نفس بما خصصها به فاعلا مختارا وما المانع

نه

منه على ما سبق تحقيقه وان سلمنا ان ذلك لا يكون الا بسبب المادة ولكن ما المانع من ذلك قولهم لانه لا مادة قبل وجود
الابدان انما يصح ان لو تصور خلو النفس عن البدن وما المانع على اصولهم ان يكون النفس قديمة والابدان لم يزل
تناسخها من الازل الى الابد وما يذكروه على ابطال التناسخ على اصولهم فسيأتي ابطاله وان سلمنا امتناع التناسخ وان
الابدان حادثة لها اول ولكن يلزم على ما ذكروه امتناع التعدد في اشخاص العنصر الواحد وهو محال مخالف للحس و
العيان وبيان اللزوم ان يقال لو تعددت اشخاص العنصر الواحد فلا بد من تمايزها وما به التمايز اما ان يكون لازما
لذات العنصر او لعارض خارج الاول مح والثاني يلزم ان يكون ذلك بسبب المادة والمادة اما لمادة العنصر او غيرها
الاول مح ضرورة اتحاد نوعها والثاني يلزم منه ان يكون للمادة مادة وهو مح لما يلزم منه من التسلسل واما الحجة الثانية
فمبنية على القول بان الطبيعة لها فعل وهو ممتنع على ما سبق وبتقدير التسليم لذلك بعد فلا نم انه لا شيء من فعل الطبيعة
معطلا وان سلمنا انه لا شيء من فعل الطبيعة معطلا ولكن دائما او في بعض الاوقات الاول مم والثاني مسلم وعلى هذا
ففعل الطبيعة للنفس قبل وجود البدن وان كان معطلا فلا يكون معطلا الا بتقدير المفارقة للبدن وان سلمنا امتناع
تعطيل فعل الطبيعة دائما ولكن انما يلزم ذلك ان لو خلت النفس عن البدن وذلك مبني على امتناع التناسخ على اصولهم
وسيأتي ابطاله ثم يلزم من قال منهم ببقاء نفس الاطفال بعد المفارقة ان لا تبقى لانها تكون معطلة عن الادراك
الجسماني كما ذكروه واما الحجة الثالثة فباطلة ايضا اذ ليس يمتنع ان يقال ان ما وجدنا عليه النفس من الحال عند ابتداء
وجود البدن هو حالها وكمالها في العدم قبل حدوث البدن وما يتجدد بعد ذلك من الاحوال والانفعالات وانواع التغيرات
فانما هو لها بسبب البدن واما التفريع الثاني في وحدة النفس الانسانية وتكثرها فنقول اما حجة من قال بوحدتها
فمبنية على القول بقدمها وامتناع تكثرها قبل وجود الابدان وقد ابطلناه واما القول بتكثرها وان كان هو الحق
فمن ابتناه ذلك على ما قيل من الحجة فاسد فانا لو سلمنا من جواز ان يكون ما اختص به كل واحد من اشخاص الناس من العلم
والجهل وغيره مما قيل مشروطا باتصال تلك النفس المتحدة ببدنه وعلى هذا فقد اندفع التفريع على ذلك ايضا من تكثرها
بالنوع او الشخص وبتقدير التسليم لاصل التكثر فلا بد من تتبع حجج المذهبين اما الحجة على القول بتكثرها بالنوع فباطلة
فانه لا مانع من ان يكون اختلاف النفوس فيما فرض من الاحوال المذكورة مخصصها مستندا الى الجبلة فاعل مختار
كما سبق تحقيقه وبتقدير ان لا يكون المخصص لها بذلك فاعلا مختارا فلا مانع ان يكون ذلك بسبب اختلاف امزجة الابدان
لا لاختلافها في جوهرها وليس ذلك الا كما قيل من نسبة اختلاف احوال النار في طبعها في الكيفية والكمية وطول
الزمان وقصره الى المواد التي فيها الاشتعال من الحطب والقصب والكثيف واللطيف مع اتحاد جوهر النار في حقيقتها
النوعية وكذلك اختلاف الالوان الحادثة بسبب مطرح شعاع الشمس على ما قابلها من الزجاجات المختلفة الالوان بسبب
اختلاف الزجاجات وان كان الشعاع المتصل بها واحدا في نوعه وهذه الاحوال وان كان بعضها مما يعرض للبدن بالذات
للنفس وبسبب عوارض النفس كما قيل الا انها غير مستغنية في عروض ذلك العارض لها عن البدن فمن الجائز ان يكون في البدن
معد لها في عروض ذلك العارض لها اولا بالفعل ويكون على حسب مزاج ذلك البدن وحالته الصحية لو كان على مزاج غير ذلك

المزاج ما يعرض لها من العوارض ويكون هي بعد ذلك صفة وسببا لعروض ما يعرض البدن ثانيا وكيف لا يكون كذلك و
اختلاف ما قيل من احوال الانفس للاشخاص المتعددة لا يزيد على اختلاف حال الشخص الواحد لبدن واحد حتى انها
يكون تارة عالمة وتارة جاهلة وتارة قوية وتارة ضعيفة الى غير ذلك من الاختلافات الكاينة بين الانفس المتعددة
فلو كان ذلك يدل على اختلاف النفس في جوهريتها او نوعيتها عند تعددها لتعدد الاشخاص لدل على اختلافها
بالجوهرية مع اتحاد الشخص واللازم من ذلك اما اجتماع نفسين في بدن واحد وهو ممتنع على ما تقدم واذ يكون
ما كان العارض الاول لها قد فسد ولم يقولوا بذلك واذا لم يلزم من اختلاف هذه الاحوال اختلاف جوهر
الانفس مع اتحاد الشخص لم يلزم مع تعدد الاشخاص وعلى هذا اذا كانت على عدد كون بدنها على مزاج مخصوص
ثم اشتغل عنه الى مزاج آخر مضاد للاول كالانتقال من الصحة الى المرض والحرارة الى البرودة والرطوبة الى اليبوسة
وبالعكس فقد لا يبقى خلق النفس على حالة واحدة بل ينتقل الخلق الى مضاد الاول وهذا كما نشاهد من تبدل
الخلق السيء بالحسن والبخل بالكرم والعلم بالجهل وبالعكس في الكل عند اختلاف امزجة الابدان وانتقالها من المرض
الى الصحة وبالعكس الامر بما لا يؤثر اي انتقال قد يؤدي الى اختلاف نوع حتى يكون اختلاف خلق النفس تابعا
لاختلاف مزاج البدن مهما كان وقع بل يكون ذلك متوسطا على حد محدود واختلاف معين للمزاج البدني عند
الطبيعة على نحو ما قالوه في كون الصور العنصرية وفسادها عند استحالة عوارض موادها او انتقالها من حالة الى
حالة ثم لا ابدان يكون الطبيعة قد اقتضت وضع البدن او بعضه على مزاج مخصوص قابل النفس من حيث هي
نفس انسانية او غيرها ويكون اقتضاء ذلك مع اقتضاء كون النفس او قبلها حتى لو فسد او تغير عن ذلك الحد المحدود
الذي يتوقف عليه اتصال النفس بالبدن لفارقت النفس البدن ومثل هذا المزاج لا يتصور فيه بدن الا
الانسانية واما ما وراء ذلك من الامزجات التي يتوقف عليها العوارض النفسية الخارجة عن جوهرية النفس فما
يبعد تبدلها والقول باشتغالها من حال الى حال ومن شان الى شان وعلى هذا فالجواب عن قول السائل في
الانواع المختلفة وان الانفس وان اختلفت امزجتها واشكالها لا اختلاف طبايعها فنقول غير موقوف هو
في نفسه وبتقدير ان يكون فالحجة مجملة على الامزجة التي بها قبول البدن النفس من حيث هي نفس مخصوصة اما نفس
انسان او نفس فرس لا على غيرها من الامزجة واما قول ارسطو في الحرية فليس بحجة وان كان حجة فلا يمتنع ان يكون المراد من
قوله الحرية بالحكمة نفسانية هو من قوله الحرية طباع او لجوهري ان ذلك من طباع النفس مرتبطا من ليل البدن وقد لا يلزم
منه هو الحرية لكل انسان وان اتحدت طبيعة انفسهم واما الحجة على القول باتحاد نوع الانفس الانسانية فمبنية على
الانفس في اصل القوة العملية والنظرية وانما يلزم ان لو كان اشتراكها في هذه القوى لذاتها وما المانع ان يكون ذلك لها من
فاعل مختار وبتقدير ان يكون تلك القوى من لوازم ذواتها فلا مانع من اشتراك المختلفات في لازم عام لها واما الحجة
الثالث وهو ان النفس هل يفوت بفوات البدن ام لا ففيه خلاف اما الحجة الاولى على امتناع عدمها فمبنية على امتناع
وجود النفس قبل وجود بدنها وقد سبق ابطال الحجة على ذلك وبتقدير امتناع سبق النفس على البدن في الوجود فالقول

خلق

بامتناع وجودها بعد مفارقتها البدن بها لا امتناع وجودها قبله تمثيل من غير دليل وما هو المساعد لها في امتناع
وجودها قبل وجود البدن غير محقق بعد المفارقة وذلك لان امتناع وجودها قبل البدن انما كان عندهم لامتناع
وجودها متحدة ومتكثرة على ما قرروه وهو غير مساعد بعد المفارقة اذ امكن القول بتكثرها بسبب نسبتها الى ما كان
لها من ابدانها وذلك غير محقق قبل وجود الابدان فافترقا واما الحجة الثانية فمبنية على ان النفس من فضل الطبيعة
وان وجود النفس قبل البدن يكون معطلا وقد سبق ابطالهما واما الحجة على القول بالتفصيل وهو القول ببقاء الا
الكاملة دون غيرها ففاسدة ايضا قولهم لان افعال النفس منها ما يكون بالبدن والآلة ومنها ما يكون للنفس لذاتها
فهو باطل اما القول الاول فلانه مبني على ان النفس في بعض افعالها تفتقر الى آلة بدنية مخصوصة واما الثاني فمبني
على ان النفس قد تعقل بذاتها وقد ابطلناهما وبينا ان كل الافعال للانفس وغيرها ليس الا من فاعل قديم مختار كما سبق
وبتقدير التسليم لما ذكروه من التقسيم غير انه يمتنع القول بوجوب عدم النفس اذا لم تكن قد تكملت بالعلوم ولا بقيت
بالآلة اذ هو مبني على امتناع وجود النفس معطلة عن الافعال وقد ابطلناه فيما تقدم واما الحجة القول بوجوب بقاء النفس
بعد المفارقة مطلقا فمدخولة ايضا اما الحجة الاولى فلقائل ان يقول ما انعدم بعد وجوده اما ان يكون انعدامه لعدم
العلة الفاعلة له او لوجود مضاد بعده او بطلانه اما اولا فلا نسلم الحصر وما المانع ان يكون انعدامه في حال الثاني
من وجوده لذاته كما تعرفونه في الاعراض وبتقدير تسليم امتناع انعدام ما وجد لذاته فما المانع ان يكون انعدامه لفاعل
مختار اعدمه او لفوات شرط بقائه وانقطاع وجود ما لا بد لوجوده منه بان لا يخلقه الله تعالى كما سبق في الفناء و
ان سلمنا الحصر في القسمين ولكن ما المانع من عدم النفس على اصولكم لعدم علتها قولهم لان علتها العقل الفعال وهو غير
قابل للفساد قلنا لا نسلم وجود العقل الفعال فضلا عن كونه علة كما سبق تحقيقه وان سلمنا وجوده فلا نسلم انه علة للنفوس وان
سلمنا انه علة للنفوس الانسانية فلا نسلم انه غير قابل للفساد والنزاع فيه كالنزاع في النفس وان سلمنا امتناع انعدامها لانعدام
علتها فما المانع ان يكون ذلك بسبب وجود مضادها قولهم لان ذلك انما يتصور مع قيام الضدين بموضوع واحد او محل
واحد لا نسلم ذلك وما المانع ان يكون ضدها بمعنى انه يمتنع وجوده مع وجوده وان لم يجتمعا في موضوع ولا محل هو
اعم من كونه ضدا لها حالا في المحل وان سلمنا انه لذلك لا يكون الا كما ذكروه ولكن لا نسلم ان النفس ليست موجودة في موضوع
وانما لا يكون في موضوع ان لو كانت جوهرا ودليله غير يقيني وان سلمنا امتناع وجودها في موضوع فلا نسلم امتناع
وجودها في محل وما المانع من قيامها بالمحل على نحو قيام الصور الجوهرية بموادها وما ذكروه في ابطاله فقد ابطلناه
واما الحجة الثانية القائلة بانه لو لزم فوات النفس بفوات بدنها لكانت متعلقة به تعلق المتقدم او المتأخر او المكافئ
فباطلة ايضا فانه ما المانع ان يكون انعدامها عند انعدام البدن ومفارقته له باعدام فاعل مختار لها لا لما بينهما
من التعلق وان سلمنا الحصر فيما ذكروه من الاقسام فما المانع ان يكون النفس متقدمة وقولهم لا يلزم ان يكون متقدمة
بالذات لا نسلم وما المانع من تقدمها عليه بغير هذه الجهة قولهم لان غير هذا النوع من التقدم لا يوجب الفوات من الفوات
قلنا لا نسلم ذلك فان التقدم بالطبع غير التقدم بالذات كما سبق تحقيقه كما في تقدم الواحد على الاثنين ومع ذلك

فانه يلزم من فوات الواحد فوات الاثنين قولهم لو كان كذلك لزم فوات البدن من فوات النفس لا فوات النفس
من فوات البدن اذ المعلول لا يوجب فواته فوات علته قلنا المعلول من حيث انه معلول وان لم يوجب فواته
فوات علته فلم قلتم انه لا يوجب فوات علته من جهة اخرى ولا سبيل الى نفي ذلك وان سلمنا امتناع كونها متقدمة
على البدن فما المانع من تقدم البدن عليها قولهم يلزم من ذلك ان يكون البدن علة للنفس قلنا وما المانع من تقدمه عليها
بالذات لكونه شرطا في وجودها لا علة وان سلمنا انه لا بد وان يكون علة لها فما المانع من ذلك قولهم اما ان يكون
علة فاعلية او مادية او صورية او غائية مسلم ولكن ما المانع ان يكون علة فاعلية قولهم يلزم منه استفادة
الاشرف من الاخس قلنا هو مبني على ان النفس جوهر بسيط عقلي كما هو مذهبهم وهو غير مسلم كما سبق ابطاله وعند ذلك
فلما ان يكون جسما او جوهرا فردا او عرضا فان كان الاول فلم قلتم بالتفاوت بين الاجسام في الشرف والخسة اذ هي متجانسة
على ما عرف من اصلنا وان كان جوهرا فردا فالبدن ايضا مؤلف من جواهر فرد فلم قلتم بلزوم التفاوت في الشرف ان لو لم
يكن الجواهر متجانسة وهو غير مسلم وان سلمنا امتناع كونه فاعلا لها فما المانع ان يكون قابلا لها وما ذكروه في ابطاله
عرف ما فيه وان سلمنا التقدم والتأخر فما المانع من التكافؤ وما ذكروه في تقرير امتناعه انما يلزم ان لو كان كل
متكافيين متضايفين بحيث يتوقف تعقل كل منهما على تعقل الاخر وليس كذلك بل التكافؤ اعم من ذلك وذلك بان يكون
كل واحد من الامرين بحيث يلزم من وجوده وجود الاخر ومن عدمه عدمه في نفس الامر لا في التعقل واما الحجة الثالثة
فلا نسلم ان النفس لو كانت قابلة للفساد لكان فيها قوة قابلة للفساد ظاهرة في الفساد وذلك لانهم ان ارادوا بالقوة قبول
البقاء او قوة قبول الفساد امكان بقائها او فسادها فمسلم وقد بينا ان الامكان صفة عدمية لا وجودية وعلى هذا فلا يلزم
التركيب في النفس كما ذكروه وان ارادوا بالقوة غير ذلك فهو غير مسلم ولا دليل عليه وان سلمنا ان قوة قبول البقاء والفساد
امر وراء الامكان فلم قلتم بلزوم التركيب في النفس ان لو كانت هذه القوى داخلة في حقيقتها وهو غير مسلم وما المانع
ان يكون من الصفات العرضية للنفس مع بساطتها والنفس قابلة لها ولا يكون هذه القوى من قبيل الصور المقومة
للنفس ثم يلزمهم على ما ذكروه امتناع قبول الصور الجوهرية العنصرية للفساد ضرورة بساطتها وعدم تركيبها وهم لم يقولوا
به وكل ما هو جواب لهم في الصور الجوهرية العنصرية فهو جواب لنا في النفوس الانسانية وان سلمنا ان ذلك يفضي الى
التركيب في النفس ولكن لا نسلم امتناعه وما ذكروه في تقرير امتناعه فقد ابطلناه فيما تقدم واما المقصد الرابع المتعلق
بالتناسخ اما الحجة الاولى في وجوب التناسخ فمبنية على ان النفس باقية بعد فوات البدن وقد بينا ابطال ادلتهم على ذلك
وبتقدير بقائها بعد مفارقة بدنها فلا نسلم امتناع قيامها بنفسها مجردة عن الابدان وما ذكروه من دليل التناسخ
وجود النفس قبل وجود بدنها فقد سبق وان سلمنا امتناع وجودها سابقة على وجود بدنها ولكن لا نسلم امتناع
دليل ذلك بعد مفارقة البدن كما سبق تحقيقه ثم لو وجب التناسخ وامتنع بقاء النفس دون بدن يتصل به فلا يخلو اما ان
يكون كل بدن اتصلت به قد اتصلت قبل بدن اخر الى غير النهاية او يقف الامر الى بدن لم يتصل قبله ببدن اخر
فان كان الاول لزم منه وجود ابدان كانت متعاقبة غير متناهية وهو محال كما سبق في اثبات واجب الوجود وان

كان الثاني فذلك البدن لا يخرج عن كونه نفيسا او خسيسا واي الامرين قدر فهو لا يستحق بنائه على اصل الملائم
عليه وهو خلاف اصل هذا القائل ولهذا كانت حجج القائلين بامتناع التناسخ ضعيفة ايضا اما الحجة الاولى فهي مبنية
على ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا تدبره وهو غير مسلم وما المانع ان يكون وجود النفس للبدن بفعل فاعل مختار
لا انه يكون مستحقا لها لذاته لما بيناه من ابطال الاقتضاء الطبيعي ووجوب استناد جميع الكائنات الى الله تعالى
سلمنا جدلا ان كل بدن فانه يستحق لذاته نفسا تدبره ولكن ما المانع ان يكون هي ما اشتغلت به من البدن الاخر وعلى
هذا فلا يفضي الى اجتماع نفسين في بدن واحد كما ذكروه واما الحجة الثانية فانما يلزم ان لو لم يكن اتصالها
بالبدن الاول شرطا في تذكر تلك الاحوال الموجودة معه وباعانته ولعله شرط وقد انتفى فيمتنع وجود المشروط مع
انتفاء شرطه فان قيل فما ذكرتموه وان دل على ابطال ما اخذ الفريقين فما مذهبكم في التناسخ قلنا اما ان يكون النفس في
نفس الامر عرضا او جوهرا فان كانت عرضا فلا يمتنع اعادتها بعينها في عين بدنها او غيره وان كانت جوهرا فلا يمتنع عقلا ان
ينقلها الله تعالى الى جسم اخر او يعدمه ويعيدها في غير ذلك البدن الاول وقد ورد السمع بذلك حيث قال عليه السلام
ارواح المؤمنين في حواصل طير خضر في الجنة وروي عنه ايضا انه قال ارواح المؤمنين في قناديل معلقة تحت العرش
غير ان الامة من المسلمين متفقة على امتناع التناسخ فوجب اتباعهم واما ما ذكره الفلاسفة الالهيون من احوال النفس
وعذابها بعد مفارقة البدن على ما وصفوه فلقائل ان يقول وان سلمنا وجود الانفس الانسانية على وفق ما يعتقدونه
وانها لا تفوت بفوات الابدان وان الابدان لا تنافي ذلك مع ما في كل واحد من الاشكال على اصولهم كما تقدم الا ان
القول بسعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة بدنها على ما ذكروه فمتوقف على كون النفس عالمة بمعنى انطباع
صور المعقولات فيها وهو غير مسلم على ما سبق وان سلمنا ان العلم عبارة عن انطباع صورة المعلوم في النفس
لكن ما ذكروه انما يستقيم ان لو امكن انطباع صور المعقولات فيها بعد المفارقة وما المانع ان يكون اتصالها بالبدن
شرطا في دوام الانطباع وحصول العلم لها كما انه شرط في الابتداء وان يكون المفارقة مانعة من ذلك قولهم غير بعيد ان
تتصل النفس بعد مفارقة بدنها ببعض الاجرام الفلكية فتتخيل صور الملذ بها او يشقى بها مما اوعد به الشارع
الذي ابطلوه ولم يقولوا به كيف وان ما يتخيل بالقوى الجسمانية عندهم غير خارج عن الامور الجزئية والنفس
الناطقة غير مدركة للامور الجزئية عندهم هذا ما يتعلق بالمعاد النفساني **الاصل الثاني** في السمعيات ويشتمل
على اربعة فصول ا في الدليل السمعي واقسامه وانه هل يفيد اليقين ام لا ب في خلق الجنة والنار ج في عذاب القبر
ومسالة منكر ونكير د في الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب وشهادة الاعضاء **الاول** في الدليل
السمعي واقسامه وانه هل يفيد اليقين ام لا وقد كنا بينا في هذا الكتاب انقسام الدليل الى سمعي وعقلي وبينا الدليل
العقلي واقسامه وهذا اوان بيان الدليل السمعي واقسامه والدليل السمعي في العرف هو الدليل اللفظي المسموع وفي
عرف الفقهاء الدليل السمعي هو الدليل الشرعي وهو عندهم ينقسم الى الكتاب والسنة واجماع الامة والقياس والاستدلال
وذلك ان الدليل الشرعي اما ان يكون وروده وظهوره من جهة النبي عليه السلام او من جهة غيره فان كان الاول فاما ان يكون من قبيل

المتلو وغيره فان كان من قبيل المتلو فهو الكتاب وان كان من قبيل غير المتلو فهو السنة ويدخل فيه اقوال النبي صلى الله عليه وسلم
وافعاله واقاريره وان كان الثاني فاما ان يشترط فيه عصمة من صدر عنه او لا يشترط فان كان الاول فهو الاجماع
وان كان الثاني فاما ان يكون صورة نظمه تحمل معلوم على معلوم مجمع عليه من الامة او منصوص عليه من الشارع او لا
يكون كذلك فان كان الاول فهو القياس وان كان الثاني فهو الاستدلال وقد عرف حقيقة كل واحد منها في
غير هذا من كتبنا واما في عرف المتكلمين فانهم اذا اطلقوا الدليل السمعي فلا يريدون به غير الكتاب والسنة واجماع
الامة ولا بد من النظر في متنه وسنده اما النظر في متنه اي في دلالته فهو ينقسم الى ما يدل بمنظومه اي بصريح دلالته
اللفظية والى ما يدل لا بجهة المنظوم فان كان الاول فلا يخلو اما ان يتحد مدلوله بحيث لا يحتمل اللفظ غيره او لا يتحد
بل هو متكثر فان كان الاول فهو الدلالة النصية القاطعة من جهة اللفظ وذلك كدلالة لفظ العشرة على معناها
مع الاقتصار عليه فانه لا يحتمل لغة عند الاقتصار عليه ان يحمل على ما هو ازيد او انقص من ذلك وهو اما مطلق كقولنا
عشرة واما مقيد كقولنا هذه العشرة او عشرة رجال وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون حقيقة في كل واحد من مدلولاته
او هو حقيقة في البعض دون البعض فان كان الاول فاما ان تتحد جهة دلالته او تختلف فان اتحدت فهو العام
وهو سبعة اقسام الاول ما كان من ادوات الشرط والجزاء كقوله [illegible] الثاني النكرة المنفية
كقولهم لا رجل في الدار الثالث اسم الجمع المعرف كالرجال الرابع اسم الجنس اذا دخله الالف واللام كالرجل الخامس
الالفاظ المؤكدة مثل كل وجميع واجمعون السادس من فيمن يعقل كقوله تعالى ولله يسجد من في السموات ومن في
الارض السابع ما فيما لا يعقل كقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله [illegible] وان كان الثاني فهو المشترك وذلك
كدلالة لفظ العين والقرء والجون ونحوه وان كان الثالث فهو المجازي وذلك كدلالة لفظ الاسد على السبع وعلى
الانسان الشجاع ونحوه وان كان الثاني وهو الدال لا بجهة المنظوم فلا يخلو اما ان يكون جهة دلالته مقصودة للمتكلم
او لا يكون مقصودة له فان كانت مقصودة له فلا يخلو اما ان يكون ما فهم من دلالته في محل النطق او في غيره فان كان
مفهوما منه في محل النطق فهو ينقسم الى ما يسمى دليل الاقتضاء والى ما يسمى دليل التنبيه والايماء اما دليل
الاقتضاء فينقسم الى ثلثة اقسام الاول ما يفهم من اللفظ ضرورة صدق المتكلم كفهم نفي الصحة او الكمال كقوله عليه السلام لا صيام
لمن لم يبيت الصيام بالليل الثاني ما يفهم من اللفظ وقوع الملفوظ به كفهم حصول الملك من قال للغير اعتق عبدك عني
على الف قبل العتق الثالث ما يفهم من اللفظ وقوع الملفوظ به عقلا كفهم الوطي من قوله حرمت عليكم امهاتكم واما دليل
التنبيه والايماء وذلك كفهم كون الوصف علة للحكم المرتب عليه بفاء التعقيب كما في فهم كون السرقة علة القطع في قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما او من ذكر مع حكم لو لم يقدر التعليل به كان ذكره عبثا كفهم كون الطوف في الهرة علة لطهارتها
من قوله انها من الطوافين عليكم والطوافات وله اقسام كثيرة ذكرناها في كتبنا المخصوصة بهذا الفن واما ان كان المفهوم
من دلالة اللفظ في غير محل النطق فلا يخلو اما ان يكون المفهوم منه في غير محل النطق موافقا للمفهوم منه في محل النطق او
مخالفا له فان كان موافقا له فيسمى مفهوم الموافقة وفحوى الخطاب وذلك كفهم تحريم شتم الوالدين والضرب وغيره من

تحريم

تحريم التافيف لهما من قوله تعالى ولا تقل لهما اف وان كان المفهوم من اللفظ في غير محل النطق مخالفا لما في محل النطق فيسمى
مفهوم المخالفة ودليل الخطاب وهذا النوع على ثمانية اقسام متفاوتة في الرتبة الاول الاستثناء من النفي او
الاثبات كقوله لا عالم في البلد الا زيد الثاني ما ورد بلفظة انما كقوله عليه السلام انما الولاء لمن اعتق الثالث ذكر الاسم
العام مقرونا بالصفة الخاصة كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة الرابع ذكر الحكم مقرونا بشرط كقوله تعالى وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن الآية الخامس مد الحكم الى غاية كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية السادس تخصيص الحكم بالوصف
الطاري كقوله عليه السلام في سائمة الغنم زكوة السابع ذكر الاسم المشتق الدال على الجنس كقوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام
الثامن مفهوم اللقب وهو تخصيص المذكور باسمه ولقبه كما في قوله عليه السلام لا تبيعوا البر بالبر ولا الشعير بالشعير الى آخر
الحديث واما ان لم يكن جهة دلالة اللفظ مقصودة للمتكلم بل هي واقعة بطريق اللزوم والاستتباع فيسمى دليل
الاشارة وذلك كفهم كون اكثر الحيض واقل الطهر خمسة عشر يوما من قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات عقل ودين قيل ان
نقصان الدين تمكث شطر دهرها لا تصلي فانه وان كان المقصود انما هو بيان نقصان الدين غير انه فهم كون اقل
الطهر واكثر الحيض خمسة عشر يوما اذ لو زاد على ذلك لما كان شطرا واما السند فينقسم الى مقطوع ومظنون اما المقطوع
فهو ما افاد اليقين بمجرده وذلك خبر النبي الصادق او الواحد اذا احتفت به القرائن او التواتر واما المظنون فهو
ما افاد الظن ويسمى خبر الاحاد وهو ينقسم الى مستفيض وغير مستفيض واما ان الدليل السمعي هل يفيد اليقين
ام لا فقد اختلف فيه فذهبت الحشوية الى انه مفيد لليقين حتى غلوا وقالوا لا يعلم شيء بغير الكتاب والسنة
وذهب آخرون الى انها غير مفيد لليقين لانه موقوف على امور ظنية وما يتوقف على الامر الظني فظني اما المقدمة
الثانية فظاهرة واما المقدمة الاولى فبيانها ان التمسك بالدليل السمعي موقوف على معرفة مفهوم اللفظ لغة وذلك
غير معلوم قطعا بل غايته انه معلوم بطريق الاحاد والاحاد فلا يفيد غير الظن وبتقدير معرفة اصل الوضع قطعا
فيحتمل ان يكون اللفظ مشتركا وتعيين احد محامله لا يكون مقطوعا به وبتقدير ان لا يكون مشتركا فيحتمل ان يكون
مطلقا بازاء معنيين هو في احدهما حقيقة وفي الاخرى مجاز وحمله على جهة الحقيقة وان كان هو الاصل لكنه ليس قطعيا بل
ظني لاحتمال ارادة جهة المجاز والحمل على جهة المجاز غير قطعي وما يساعد عليه من قرينة لفظية في الكلام فيما كان الكلام
في الاول واما قرينة حال المتكلم فهي غير يقينية لاضطرابها او تعارض القرائن وبتقدير ان لا يكون مجازا فيحتمل ان
دلالة اللفظ على المعنى قد يختلف باختلاف الحذف والاضمار والتقديم والتأخير وكل ذلك من الطرق الموصلة الى الظنية غير
يقينية وبتقدير ان لا يتوقف على ذلك غير انه متوقف على معرفة نقله من جهة الشارع واكثر سنده الاحاد وبتقدير
ان يكون منقولا عن الشارع تواترا غير انه يتوقف العمل به على نفي المعارض ولا سبيل الى معرفة ذلك الا بالبحث والسبر مع عدم
الاطلاع وهو غير يقيني لما سبق وبتقدير عدم المعارض فالعمل به يتوقف على عدم ما يضاده دليل وطريقه [illegible]
والحق في ذلك ان يقال اما قول الحشوية انه لا طريق الى العلم والى ادراك مطلوب من المطالب الا الكتاب والسنة فظاهر
البطلان فانا لو قدرنا عدم ورود السمع والادلة السمعية لقد كنا نعلم وجود الرب تعالى وحدوث العالم وما يتعلق به

والاعراض وغير ذلك من المسائل العقلية وليس مدرك ذلك غير الادلة العقلية وايضا فيقطع فيما اذا علم
ان هذا كلام الله تعالى او رسوله فان قالوا عرفناه به كان دورا وان قالوا عرفناه بغيره فهو المطلوب واما ما يقبل فيه بيان ان
الدليل السمعي ظني فانما يصح ان لو لم يقترن به قرائن يفيد القطع والا فمستبعد ان يقترن به قرائن يفيد القطع فلا
يخفى ان دعوى المتمكن في كل نقلي غير ممتنع واذا عرف ذلك فاعلم ان الدليل اما عقلي محض كالدال لحدوث العالم ووجود الصانع
ونحوه واما سمعي محض كالدال لوجوب الصلوة والزكوة وغير ذلك واما مركب من الامرين بان يكون بعض مقدماته
عقلية والبعض سمعية وعلى هذا فالمطلب منه ما لا يعرف بغير الدليل العقلي كحدوث العالم ووجود الصانع قبل ورود
السمع ومنه ما لا يعرف بغير الدليل السمعي كالاحكام الشرعية كوجوب الصلوة وتحريم الخمر ونحوه ومنه ما يمكن
معرفته بكل واحد من الطريقين كخلق الافعال وقدرة الله تعالى على ما سبق **الفصل الثالث** في خلق الجنة والنار
مذهب الاشاعرة واكثر المتكلمين ان الجنة والنار اللتان هما دار الثواب والعقاب مخلوقتان في وقتنا هذا وهو قول
على من المعتزلة الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال انهما تفنيان ومنهم من قال
انهما لا تفنيان وذهب عباد الضيمري وضرار بن عمرو وابو هاشم وعبد الجبار الى انهما غير مخلوقتين في وقتنا هذا
غير ان عبادا زعم انه يستحيل في العقل ذلك قبل حلول المكلفين فيهما واوجبه القاضي ابو هاشم في ذلك وزعم ان خلقهما
في وقتنا هذا غير ممتنع عقلا وانما هو ممتنع سمعا والمعتمد في المسئلة الكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله
تعالى وجنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين وقوله تعالى واتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت
للكافرين ووجه الاحتجاج من الايتين وصفه تعالى الجنة والنار بالاعداد واعدادهما يدل ظاهرا على وجودهما لاتفاق
اهل اللغة على ان اعداد الشيء ينبئ عن وجوده وثبوته والفراغ منه ولهذا لو قال القائل لغيره لقد اعددت لك طعاما
فانه يتبادر الى الفهم وجود الطعام والفراغ منه وايضا لما ورد في حق ادم وحواء انهما كانا في الجنة واهبطا منها بقوله
تعالى اسكن انت وزوجك الجنة وقوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وهذا يدل على كونها مخلوقة وايضا
قوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اخبر تعالى عن وجود الجنة المأوى وعين
موضعها فدل على كونها مخلوقة واما السنة فاخبار صحاح رواها مسلم في صحيحه منها ما يخص الجنة ومنها ما
يخص النار ومنها ما يعم الامرين اما ما يخص الجنة فمنها ما روي عن النبي صلعم انه قال سيحان وجيحان والفرات
والنيل كل من انهار الجنة وذلك يدل على وجودها وايضا ما روي عنه انه قال حكاية عن ربه اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والاعداد يدل على الوجود على ما سبق وذلك لا يكون الا في الجنة
وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ان في الجنة شجرة يسير الراكب في ظلها مائة عام ولو لم يكن الجنة موجودة لما كان
بل سيكون وقد اجمع المفسرون على ان المراد بلفظ الجنة في هذه الاحاديث الجنة التي كان ادم فيها واهبط منها
وانها دار الثواب واما ما يخص النار فما روى عنه ابو هريرة انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله اذ سمع وجبة فقال
النبي صلعم اتدرون ما هذا قال قلنا الله ورسوله اعلم قال هذا حجر رمي به في النار منذ سبعين خريفا فهو يهوي في النار الى

والان

والان قد انتهى الى قعرها وهو من ادل الدلائل على وجود النار وايضا قوله عليه السلام رأيت عمرو بن لحي الخزاعي في النار
واما ما يعم الجنة والنار فقوله عم تحاجت النار والجنة فقالت هذه يدخلني الجبارون والمتكبرون وقالت
هذه يدخلني الضعفاء والمساكين فقال الله عز وجل لهذه انت عذابي اعذب بك من اشاء وقال لهذه انت رحمتي ارحم بك
من اشاء ولكل واحدة منكما ملؤها وهذا ايضا دليل على وجود الجنة والنار حيث انه اضاف التحاج اليهما بصيغة
الماضي واما الاجماع فهو ان الامة قاطبة كانت مجمعة قبل ظهور المخالفين على وجود الجنة والنار التي هي دار
الثواب والعقاب ولم يسمع من احد منكر الى حين ظهور المخالفين فكان حجة عليهم فان قيل انما يكون العمل بظاهر
ما ذكرتموه ان لو امكن ذلك عقلا وليس كذلك وبيانه هو ان افعال الرب تعالى لا يخرج عن فائدة وحكمة كما سبق والفائدة
في خلق الجنة والنار انما هو المجازات بالثواب والعقاب وذلك غير متحقق قبل يوم القيمة باجماع المسلمين فلا حكمة في
خلق الجنة والنار في وقتنا هذا فكان ممتنعا عقلا وان سلمنا الامكان العقلي غير ان ما ذكرتموه معارض
بما يدل على نقيض معناه وبيانه من وجهين الاول ان الجنة لو كانت موجودة لما كانت دائمة لقوله تعالى اكلها دائم
وظلها ودوام اكلها وظلها مع عدم دوامها محال وليست بدائمة بدليل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والاية دلت
على فناء كل مخلوق فيدخل فيه الجنة ويلزم من فنائها اللازم فناء الملزوم فدل ذلك على انها غير مخلوقة الان
وانما تخلق بعد فناء كل مخلوق الثاني قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ووجه الاستدلال ان
الاية دلت على ان اقطار السموات والارض لا تسع الجنة الموعودة لمستحقي الثواب وهو دليل ظاهر على عدمها في وقتنا
هذا وعند تعارض الادلة فليس العمل بالبعض اولى من البعض فيجب الحمل على الترجيح والجواب قولهم ان ذلك غير ممكن
عقلا قلنا دليل الامكان العقلي انا لو فرضنا ان الله تعالى خلقها في الان لم يعرض عنه محال لذاته ولا نعني بالممكن العقلي
الا هذا وما ذكروه في تقريره فمبني على فاسد اصولهم في رعاية الغرض والحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير
التسليم لوجوب رعاية الحكمة في افعاله لا يبعد ان يكون له في ذلك حكمة قد استاثر بعلمها وحده ولا يخفى ان نفي ذلك
مما لا سبيل اليه بطريق قطعي قولهم لو كانت الجنة مخلوقة لكانت دائمة لانه لا يزول لقوله تعالى اكلها دائم قلنا المراد بالاكل
انما هو المأكول وهو ثمر الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فانه عند اكل الجنة له فاذن انما هو القطعي دوام
الاكل غير معمول به فيتعين حمل دوام الاكل على تجدده من غير انقطاع وذلك لا ينافي عدم الجنة والنار وان سلمنا انها
لو كانت موجودة لما كانت دائمة ولكن لا نسلم انها غير دائمة وقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه عام وعلى اعرف من سلمنا ان
العموم مطلقة غير ان المراد من قوله كل شيء هالك الا وجهه كل محدث على ما قال ترجمان القران وهو ابن عباس كما سبق تحققه
وقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض انما يدل على عرضهم انه لو وجب كون الجنة في حيز السموات والارض
وليس كذلك بل الممكن ان يكون خارجة عن حيزهما ويكون المراد من قوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض مثل السموات
والارض لا انها عينها ويدل عليه ما روي ان الدرجة السفلى من الجنة فوق السماء السابعة واليه الاشارة بقوله عند
سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة المنتهى فوق السماء السابعة ولذلك سميت سدرة المنتهى لانتهاء اعمالهم

الناس اليهما ولانهما لا ابتداء لها **الفصل الثالث** في عذاب القبر ومسألة منكر ونكير وقد اتفق سلف الامة
قبل ظهور الخلاف واكثرهم بعد ظهوره على اثبات احياء الموتى في قبورهم ومسألة الملكين لهم وتسمية احدهما منكرا
والاخر نكيرا وعلى اثبات عذاب القبر للمجرمين والكافرين وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى ان من ليس بمؤمن
فانه يسأل ويعذب فيما بين النفختين ايضا وذهب الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية
الى تجويز ذلك على الموتى في قبورهم من غير احيائهم وذهب بعض المتكلمين الى ان الالام تجتمع في اجساد الموتى و
من غير حس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة وذهب ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر المتأخرين من المعتزلة
الى انكار ذلك كله وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا مع الاعتراف بهما وانما المنكر ما يصدر
من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له والدليل على احياء الموتى في قبورهم قبل الاحياء للحشر
قوله تعالى قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين الموتة التي قبل مزار القبور والموتة التي بعد
مسألة منكر ونكير والمراد بالحيوتين الحيوة الاولى والحيوة الثانية لاجل المسألة على ما قاله المفسرون فان قيل لا نسلم
ان المراد بالاماتتين والحيوتين ما ذكرتموه وما ذكرتموه عن المفسرين فهو معارض بما نقل من قول غيرهم من المفسرين
ايضا فانه قد قيل ان المراد بالاماتتين الموتة الاولى اطوار النطفة قبل خلق الروح فيها والثانية التي قبل مزار القبور
والمراد بالحيوتين الحيوة التي قبل مزار القبور والحيوة لاجل الحشر وليس احد القولين اولى من الاخر بل هذا القول اولى
لانه لو كان كذلك لكان على وفق المفهوم من قوله تعالى واحييتنا اثنتين حيث اسند الفعل الى نفي حيوة ثالثة وما
ذكرتموه يلزم ان يكون الاحياء ثلث مرات الاحياء الاول الذي قبل مزار القبور والاحياء للمسألة والاحياء للحشر وهو
خلاف المفهوم من الاية قلنا الحمل لما ذكرنا اولى لوجهين الاول انه الشائع المستفيض بين اصحاب التفسير وما ذكرتموه
قول شاذ ولا يوثق بهم الثاني ان حمل الاماتة على حال اطوار النطفة مخالف للظاهر فان الاماتة لا تطلق الا بعد سابقة
الحيوة وما ذكرناه على وفق الظاهر فكان اولى قولهم يلزم مما ذكرتموه مخالفة مفهوم الاية لا نسلم ان المفهوم حجة وان سلمنا
انه حجة ولكن لا نسلم مخالفة المفهوم فيما نحن فيه بيانه من وجوه الاول انهم انما ذكروا الحيوة بعد الموت والحيوة بعد
الموت لا تزيد على اثنتين ولهذا قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الثاني انهم انما ذكروا الاحياء الماضي
قوله تعالى واحييتنا اثنتين بصيغة الماضي والاحياء الماضي لا يزيد على اثنتين الثالث انهم انما ذكروا الاحياء الذي
عرفوا الله تعالى به وذلك لا يزيد ايضا على اثنتين وهو الاحياء للمسألة والاحياء للحشر بخلاف الاحياء الاول فانهم
لم يعرفوا الله تعالى به وان سلمنا مخالفة المفهوم في غير ما ذكرنا ولكن يلزم منه مخالفة ما ذكرناه من الظاهر وهو ظاهر متفق
على العمل به بخلاف المفهوم اذ هو مختلف في صحته والعمل المتفق عليه اولى كيف وان ما ذكرناه على وفق ما رواه
مسلم في صحيحه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ترك قتلى بدر ثلثة ايام ثم قام عليهم فناداهم فقال يا ابا جهل بن هشام يا امية بن خلف
يا عتبة بن ربيعة يا شيبة بن ربيعة أليس قد وجدتم ما وعد ربكم حقا فاني قد وجدت ما وعدني ربي حقا فسمع عمر رضي الله عنه قول النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فقال عمر يا رسول الله كيف يسمعون وانى يجيبون وقد جيفوا فقال رسول الله صلى الله عليه

وآله وسلم والذي نفسي بيده ما انتم باسمع لما اقول منهم لكنهم لا يقدرون ان يجيبوا وايضا ما روي عنه انه قال
ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه انه يسمع قرع نعالهم وذلك بدون الحيوة ممتنع غير متصور والدليل
على اثبات عذاب القبر الكتاب والسنة اما الكتاب فآيات الاية الاولى قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا
ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ووجه الاحتجاج بها من ثلثة اوجه الاول انها تدل على تعذيبهم في
العذاب قبل يوم القيمة وذلك لا يكون الا لاهل الاجداث من القبور الثاني ان عذاب يوم القيمة ابدا سرمدا غير منقطع
وما ثبت من العذاب عليهم دائما ليس بكرة وعشيا على ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فاذا الذي
هو عذاب يوم القيمة تعين ان يكون هو عذاب القبر اذ الاية انما وردت في حق الموتى الثالث هو ان الاية قد فرقت
بين العذابين ووصفت عذاب يوم القيمة بانه اشد العذاب على ما قال تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب والعرض على النار غدوا وعشيا ليس هو اشد العذاب فلا يكون هو عذاب يوم القيمة فتعين ان يكون هو
عذاب القبر الاية الثانية قوله تعالى في حق قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء في اللغة للتعقيب من غير مهلة وذلك
ظاهر في عذاب القبر الاية الثالثة قوله تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا وقد اختلف اهل التفسير في ذلك
فمنهم من حمل المعيشة الضنك على عذاب القبر ومنهم من حملها على سوء الحال ونكد العيش حالة الحيوة غير ان الاول اولى
واقرب الى الظاهر بيانه وذلك لان من اعرض عن ذكر الله تعالى قد يكون في الدنيا انعم عيشا وارفه من المؤمن على الصدق
على ما هو المشاهد المحسوس ولهذا قال عليه السلام الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر فلو كان المراد من المعيشة الضنك المعيشة
في حالة الحيوة لكانت هذه الامور على خلاف ظاهر الاية واما السنة فاخبار صحيحة في صحيح مسلم منها ما روي عنه
انه مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان بكبير بل لان احدهما كان لا يستتر من البول واما الثاني فكان يمشي بالنميمة و
ايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول وايضا قوله عم في سعد بن معاذ لقد ضغطته
الارض ضغطة اختلفت لها اضلاعه وايضا ما روي عنه عم انه قال ان الميت ليعذب ببكاء اهله وقد حمله العلماء على
ما اذا وصى بذلك وايضا ما روي عنه عم انه كان يكثر من قوله اللهم اني اعوذ بك من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة
المسيح الدجال وايضا ما روي عنه عم انه خرج بعد ما غربت الشمس فسمع صوتا فقال ان اليهود يعذبون في قبورها الى غير ذلك من الاخبار
المأثورة والاثار المشهورة في ذلك اكثر من ان تحصى والدليل على مسألة الملكين ما روى مسلم في صحيحه عن النبي عليه السلام
في حديث مطول ان ملكين يدخلان القبر ويجلسان الميت ويقولان من انت في البرزخ من ربك ومن نبيك فان كان
كافرا قال لا ادري فيقولان له لا دريت ولا اهتديت وان كان مؤمنا قال الله ربي وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فيفسح
له في قبره ويرى موضعه من الجنة وينام نومة العروس ويسمى احد هذين الملكين منكرا والاخر نكيرا اما الحواز واجماع
السلف من الامة واخبار مروية عن النبي عليه السلام فان قيل ما ذكرتموه من الظواهر في عذاب القبر ومسألة منكر ونكير انما يمكن
العمل بها ان لو لم يكن مخالفة للمعقول وليس كذلك وبيان مخالفتها للمعقول هو انا نرى شخصا يقتل ويصلب ويبقى على صلبه
الى ان يذهب اجزاؤه ولا نشاهد منه حيوة ولا سؤالا والقول بذلك مع عدم مشاهدته مخالف للمعقول وايضا فان من

لفريسة السباع الضواري وتفرقت اجزاؤه في بطون السباع وحواصل الطيور بل المنع من ذلك من احرق بحيث تفتت
اجزاؤه وصارت هباء وذرته الرياح العواصف فانا نعلم استحالة عذابه ومسائلته في تلك الحالة لاستحالة كل
ذلك من غير حيوة فهو حجة ان كان مع الحيوة فالحيوة لا تقوم بالاجزاء الفردة دون تاليف خاص والاعادة ان يوم
كل جوهر بعد الا وهو حي عالم مريد قادر مكلف والقول بذلك مما لا يرتضيه منتقد محصل ثم ان سلمنا الامكان
العقلي فيما ذكروه من الظواهر متعارضة بمثلها الاول منها قوله تعالى حكاية عن اهل النار يا ويلنا من بعثنا
من مرقدنا وهو دليل ظاهر على انهم لم يكونوا معذبين قبل ذلك الثاني قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى وهو خلاف قول من يقول بان الميت يحيى للمسألة ثم يموت الثالث قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم
امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فانه يدل على الاحيا ابتداء ثم الاماتة ثم الاحيا للحشر من غير زيادة ومن
قال بالاحياء للمسألة والموت بعدها فقد زاد على مدلول الاية الرابع قوله تعالى انك لا تسمع الموتى وقوله تعالى وما
انت بمسمع من في القبور وهو خلاف القول بالمسألة لاستدعائها التسمع والاسماع والجواب اما ما ذكروه من
الشبهة الاولى فقد اختلف المتكلمون في جوابها فمنهم من قال بالتزام الثواب والعقاب في حق الموتى من غير حيوة كما
حكاه عن الصالحي وابن الطبري وبعض الكرامية وهو مكابرة للمعقول واما اصحابنا فقد اختلفوا في صورة
المصلوب وكالذي نشاهد من الموتى بعد موته وهو على هيئته مدة متطاولة فمنهم من قال لا يبعد في نفخ الحيوة الى
بعض اجزاء البدن وتخصيصها بذلك والمسألة والعذاب وان لم يكن ذلك مشاهدا لنا واما القاضي ابو بكر
فقد قال لا يبعد ان ترد الحيوة الى المصلوب وان كنا لا نشعر بها كما في صاحب السكتة ويسال ويعذب وكان
ذلك خفيا عن المستور عنه ولا بعد فيه كما لا بعد في رؤية النبي عم جبريل عم وهو بين اظهر الصحابة مع ستره عنهم واما الصور
الاخرى فجوابها منع اشتراط البنية المخصوصة في الحيوة ومع ذلك فلا مانع من ان يرد الله تعالى الحيوة الى كل جزء من البدن
او الى الجزء المخصوص منه كما سبق ويسأل ويعذب وان كان ذلك مستورا عنا او نعلم انه من الخوارق للعادة فهو
غير ممتنع مقدور لله تعالى كما سبق تحقيقه واما قوله تعالى يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا فهو دليل على حيوتهم
فان المفهوم من المرقد هو موضع الاضطجاع للرقاد والرقاد من صفات الاحيا فاثبات المرقد لهم يدل على
كونهم احياء في قبورهم وليس فيه ما يدل على عدم العذاب بجواز ان يكونوا في مراقدهم معذبين ولهذا فانه يصح
ان يقول المريض المدنف الذي استولت عليه الالام لقد كنت في مرقدي وانا في غاية الالم والقلق فدل على
ان المرقد قد يكون مع الاضرار ومع مقابلها اخرى ويحتمل ان يقال ان ما المعونة من عذاب القبر بالنسبة الى ما يلحق
من عذاب يوم القيمة يكون كالروح والراحة حالة كون الانسان راقدا في مرقده فلذلك قالوا يا ويلنا من بعثنا من
مرقدنا الى ما كانوا فيه من الروح والراحة بالنسبة الى هذا العذاب وان سلمنا امتناع المرقد مع العذاب مطلقا غير ان بعثهم
من مرقدهم لا يدل على انتفاء عذاب القبر مطلقا لوجهين الاول ان عذاب القبر غير دائم بل في بعض الاوقات دون البعض على
ما قال تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وفيما بين ذلك العذاب يكون منقطعا وقيام الساعة انما يكون عند انقطاع النهار

٣٢٤

على ما وردت به الاحاديث ولعل ذلك يقع مصادفا لوقت الفترة في مرقدهم الثاني انه قد ورد في الروايات الصحاح
عن النبي عليه السلم ان عذاب القبر يرتفع فيما بين النفختين نفخة الصعقة ونفخة الحشر ولا تقوم الساعة الا وهم في مراقدهم
غير معذبين وبه الرد على الصالحي وموافقيه واما قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فهو وارد في حق
اهل الجنة وعند ذلك فيحتمل ان يكون المراد من قوله تعالى الا الموتة الاولى جنس الموت وان كانت الصيغة صيغة الوحدان
كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر والمراد جنس الناس وليس في ذلك ما يدل على اتحاد كمية الموت في نفسه
وان سلمنا ظهور اللفظ في الموتة عن الحيوة الاولى غير انه يحتمل ان المراد بذلك تعريف انهم لا يذوقون فيها الم الموت
كالقوم في الموتة الاولى وليس في ذلك ما يدل على انتفاء موتة اخرى بجواز ان لا يذوقوا فيها الم الموت وشدته كالقوم
في الموتة الاولى ولا يلزم من انتفاء وصف الاولى عن غيرها انتفاء اصل الموت ويحتمل ان المراد بذلك بيان دوام نعيمهم
وعدم انقطاعه فقال لا يذوقون فيها الموت اي لا ينقطع نعيمهم بالموت كانقطاع نعيم اهل الدنيا بالموت وليس
في ذلك ايضا ما يدل على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة اذا لم ينقطع بها نعيمهم ويجب الحمل على ما ذكرناه جمعا بينه وبين
ما ذكرناه من الادلة واما الاية الثالثة فالمراد من قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم الحيوة الاولى وقوله ثم
يميتكم الموتة الاولى وقوله ثم يحييكم احياء المسألة واما احياء النشر والموت قبله فهو مستفاد من قوله تعالى ثم
اليه ترجعون فالاية دالة على ما منعوه من الزيادة لا انها نافية له ولئن سلمنا دلالة الاية على الاحيا الاولى
منه والاحيا للنشر فليس فيه ما يدل على الزيادة على ذلك الا بطريق المفهوم وليس بحجة وبتقدير ان يكون حجة فيجب
العمل بما ذكرناه اولى لانه منطوق واما قوله تعالى انك لا تسمع الموتى فتشبيه للكفار بالموتى ونحن لا ننكر ان الميت
لا يسمع وليس في ذلك ما يدل على انه لا يحيى في قبره ولا يسمع بتقدير احيائه وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور
معناه بتقدير ان يكونوا موتى ونحن نقول به ولا نسلم بتقدير ان يكونوا احياء فلا امتناع في اسماعهم
الرابع في الصراط والميزان وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء اما الصراط فقد ذهب اكثر المسلمين الى انه
على متن جهنم وهو كالجسر الممدود عليها وعليه معبر جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن واما المعتزلة فقد اختلفوا
فذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى جوازه دون الحكم بوقوعه وتردد الجبائي في نفيه واثباته فاثبته مرة ونفاه
اخرى وذهب اكثر المعتزلة الى نفي الصراط بهذا المعنى واحتج اهل الحق على اثبات الصراط بهذا الاعتبار بكونه
انه لو يعرض للزوم عنه محال لذاته ونصوص الكتاب والسنة واجماع الامة دالة عليه فوجب اثباته اما الكتاب فقوله
تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقفوهم انهم مسئولون واما السنة فما روي ان النبي عم وصفه
بانه ادق من الشعر واحد من غرار السيف وعلى جنبتيه خطاطيف وكلاليب وان الكلوب فيها يهوي على هامة رجلين
ومضرب يهوي به الى قعر جهنم وروي عنه عم انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت الارض اين يكون الخلق فقال
انهم على جسر جهنم وروي عنه عم انه سأله بعض اصحابه اين نطلبك في عرصات القيمة فقال صلى الله عليه وآله عند الصراط
او عند الحوض او الميزان وروي عنه عم انه وصف العابرين على الصراط فقال منهم الجايز عليه من هو كالبرق الخاطف

ومنهم من هو كالريح الطايرة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز زحفا ومنهم من يجوز تعلقا ويداه ومنهم من يخر على وجهه الى جهنم وذلك
من الاخبار الكثيرة المأثورة الخارجة عن الحد في ذكر الصراط وصفته واما الاجماع فهو ان الامة من السلف قبل
ظهور المخالفين على اثبات الصراط بهذا المعنى فكان حجة على المخالف فان قيل حمل الصراط على ما ذكرتموه من كونه
ادق من الشعر واحد من حد السيف مما يستحيل عليه العبور عقلا وقد علمتم ان عليه عبور الخلائق فيمتنع وبتقدير
امكان العبور عليه فانه يلزم من ذلك اتعاب المؤمنين ولا تعب عليهم يوم القيمة ولا نصب اذ هو نوع من العذاب
والمؤمن غير معذب وعند ذلك فيتعين حمل لفظ الصراط وان كان قد يرد بمعنى الاسلام وبمعنى كتاب الله وبمعنى طريق الجنة
وبمعنى الدين القويم الا انه قد يطلق ويراد به الطريق الى الشيء وعند ذلك فيجب حمل قوله تعالى فاهدوهم الى صراط
الجحيم الى الطريق اليها لتعذر حمله على ما سواه من الاعتبارات الاخر وعلى ذلك يجب تاويل الاخبار من السنة ايضا
والجواب قولهم بان ذلك مما يستحيل العبور عليه ليس كذلك فانه غير بعيد ان يقدر الله تعالى بعض عبيده على ذلك
كما اقدر بعض مخلوقاته على الطيران في الهواء وبعضهم على المشي على الماء وغير ذلك من خوارق العادات وغير
مستبعد ان يخصص الله تعالى بعض عباده كما حققناه في المعجزات قولهم فيه اتعاب المؤمنين قلنا لا نسلم من
اقدار الله تعالى لهم على ذلك من غير تعب ولا نصب وبتقدير اتعابهم فهو غير ممتنع على اصول اهل الحق فان ذلك لا يزيد في
الحرج والمشقة على ما نال الانبياء والاولياء من زفرة جهنم على ما روي في صحيح الاخبار ان جهنم تزفر زفرة لا يبقى عندها
ملك مقرب ولا نبي مرسل الا جثا على ركبتيه واليه الاشارة بقوله تعالى وترى كل امة جاثية ولا هول اشد من الورود
على جهنم على ما قال تعالى وان منكم الا واردها واذا جاز ذلك جاز ما هو مثله في المشقة وادنى وما ذكروه من تاويل
الصراط فهو مدفوع باجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالفين على تفسيره بما ذكرناه من جسر ممدود على متن جهنم وان
عبور الخلائق كلهم عليه كيف وان الاخبار مما يدل على امتناع حمله على الطريق الى جهنم حيث انه وصف المؤمنين بالعبور
دون غيرهم ولو كان الصراط طريقا الى الجحيم لا جسرا على جهنم لكان الامر بالعكس واما الميزان فقد اثبته الاشاعرة
والسلف واكثر المسلمين وانكره المعتزلة لكن منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه عقلا وان لم يقض بثبوته كالعلاف وبشر بن
المعتمر وقد احتج اهل الحق في ذلك بان نصب الميزان ممكن والنصوص دالة عليه فوجب اثباته اما الجواز العقلي فلما
تقدم واما النصوص الدالة عليه فمنها قوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة وقوله تعالى والسماء رفعها ووضع
الميزان الا تطغوا في الميزان وقوله تعالى والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه
الاية فان قيل حمل لفظ الميزان والموازين على ما توزن به اعمال العباد ممتنع اذ الاعمال اعراض والاعراض مما لا بقاء لها كما
تقدم ولا هي مما يمكن اعادتها لما سلف وبتقدير بقائها او امكان اعادتها فهي اعراض والاعراض مما يمتنع وزنها اذ انها
لا توصف بثقل ولا خفة بل انما ذلك من صفات الجواهر وبتقدير امكان وزنها فلا فائدة في الوزن اذ المقصود انما هو
العلم بتفاوت الاعمال والله تعالى عالم بذلك فلا فائدة في نصب الميزان وما لا فائدة فيه ففعله يكون عبثا والرب تعالى
منزه عن فعل القبيح وعند هذا يجب حمل لفظ الميزان على العدل والانصاف وبتقدير الحمل على ما يوزن به فالنص قد دل

على موازين

على موازين وهو قوله تعالى ونضع الموازين وقوله تعالى فمن ثقلت موازينه وانتم لا تقولون الا بميزان واحد والجواب
اما ما ذكروه من بيان تعذر وزن الاعمال فقد نص بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم انما توزن صحف الاعمال انما توزن
الصحف فلم قلتم ان وزن الاعمال وما ذكروه فهو مبني على اصولهم في وجوب رعاية الحكمة وقد ابطلناه وبتقدير تسليم ذلك
لم قلتم بانه لا يمكن ان يكون في ذلك حكمة قد استأثر بعلمها وحده وعلى هذا فيتعذر حمل الميزان على العدل والانصاف
لما فيه من مخالفة اللغة الظاهرة من غير دليل كيف وانه يمتنع حمل الميزان على العدل والانصاف اذ الموازين موصوفة بالثقل والخفة
في قوله تعالى فمن ثقلت موازينه وقوله تعالى ومن خفت موازينه والعدل والانصاف لا يوصفان بثقل ولا خفة قولهم ان
النص قد دل على اثبات موازين قلنا نحن لا ننكر ذلك غير انه ثبت في الاخبار ان الميزان ليس الا واحدا فيجب حمل الجمع عليه اذ لا
بعد فيه كما في قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم واراد بقوله الذين قال لهم الناس واحدا واما الحساب
واخذ الكتب وقراءتها ونصب الحوض وشهادة الاعضاء فهي ممكنة عقلا على ما تقدم والنصوص دالة عليها فوجب اثباتها
واما الحساب فيدل عليه قوله تعالى في وصف يوم القيمة يوم الحساب وقوله تعالى فسوف يحاسب حسابا يسيرا واما اخذ الكتب
فيدل عليه قوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه واما قراءة الكتب فيدل عليها قوله تعالى اقرأ كتابك واما شهادة الاعضاء
فيدل عليه قوله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون واما نصب الحوض فيدل عليه
ما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم لما سأله بعض اصحابه اين اطلبك في عرصات القيمة انه قال عند الصراط او الحوض او
الميزان وغير ذلك من الظواهر من الاخبار والآيات في ذلك متسع **الاصل الثالث** في احكام الثواب والعقاب ويشتمل على
خمسة فصول ا في استحقاق الثواب والعقاب ب في ان ثواب اهل الجنة وعقاب الكفار غير واجب الدوام عقلا بل
سمعا ج في جواز غفران ذنوب العصاة من المؤمنين د في ان عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد ه في الاحباط والتكفير
الفصل الاول في استحقاق الثواب والعقاب قد بينا في التعديل والتجوير ان مذهب اهل الحق انه لا يجب على الله تعالى
شيء وانه ان انعم فبفضله وان انتقم فبعدله ووافقهم على ذلك البلخي من المعتزلة وذهب الباقون من المعتزلة الى انه يجب على الله
تعالى عقلا ان يثيب المطيع على طاعته وان يعاقب العاصي على معصيته ان مات من غير توبة محتجين على ذلك بقولهم انا
نعلم بقضية العقل ان المطيع المحسن يستوجب التعظيم ورفع الدرجة وان العاصي يستوجب نقيض ذلك وايضا فان
الرب تعالى قد اوجب الطاعات على المكلفين فاما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة اذ هو
سفه وان كان لفائدة فاما ان تعود الى الخالق او الى العبد لا جائز ان يعود الى الخالق اذ هو متعال ومتقدس عن الاغراض
والضرر والانتفاع وان عادت الى العبد فاما ان تعود اليه في الدنيا او في الاخرى لا جائز ان يقال بالاول لان العبادة
محض عناء وتعب وكلفة وقطع النفس عن الشهوات وانواع الملاذ ولا نفع فيها له في الدنيا فلا فائدة ولما كان الثاني
فهو المطلوب وايضا فان الله تعالى قد خلق في المكلف شهوة المعاصي والقبائح فلو لم يعلم المكلف استحقاق العقاب
بتقدير فعلها لكان ذلك من الله تعالى اغراء المكلف بفعل القبيح فيكون قبيحا وهو على الله تعالى محال والجواب ان حاصل
الثواب والعقاب على الله تعالى مبني على التحسين والتقبيح ووجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى ومن خصومنا

في التعديل والتجوير لم يخف عليه بطلان مثل هذه الحجج ثم انه لا بد من تتميمها او زيادة الكشف في ابطالها
فنقول اما ايجاب الثواب على اصل الطاعة بناء على كونه مقتضى العقل فمبني على التحسين والتقبيح العقلي وقد
ابطلناه وبتقدير التسليم انه لا يجب ذلك اولا لكن لا نسلم ان ذلك من مستحسنات العقول وبيانه من ثلاثة اوجه الاول انما
ياتي به العبد من الطاعات فهو عندهم واجب عليه شكرا لما انعم الله تعالى عليه من النعم الدنيوية ومن ادى واجبا فانه لا
يستوجب بمقتضى العقل ثوابا ولا جزاء ولهذا فان السيد منا اذا احسن الى عبده ومن هو في رقه وملكه
وافاض عليه النعم وازاح عنه النقم فانه يستحق بمقتضى العقل خدمة العبد له وطاعته باوامره فما يفعله العبد من ذلك
بطريق الاستحقاق والشكر لاحسان سيده اليه لا يكون بمقتضى العقل موجبا لمجازاة السيد اياه على ذلك
العقل الثاني انه لو استوجب العبد بمقتضى العقل الثواب الابدي على اصل الواجب لاستوجب الرب تعالى الشكر الابدي
على العبد بالنعم السابقة بل اولى واللازم ممتنع وبيان الملازمة ان عبادة العبد مع لا نهاية لا توازي نعم الله تعالى
عليهم في دار التكليف ساعة من نهار فاذا جاز بمقتضى العقل ايجاب الثواب الابدي على الله تعالى بطاعة العبد مع
كونها واجبة شكرا لما انعم الله عليه ابتداء فالقول بايجاب الشكر الابدي لله تعالى على العبد بما انعم الله عليه اولى
واللازم ممتنع لما فيه من لزوم التكليف في دار الخلود وهو محال الثالث انه لو استوجب العبد بطاعته الواجبة عليه
الثواب على الله تعالى بمقتضى العقل لاستوجب الرب تعالى بمقتضى العقل على العبد شكرا اخر باثابته للعبد وان كانت الاثابة
واجبة بل اولى لان الرب تعالى اولى بالاستحقاق لابتدائه النعم وذلك يجر الى التسلسل الرابع انه لو وجب الثواب على الله تعالى
لما وجد عنه محيدا وذلك يوجب كون الرب تعالى مضطرا في فعله غير مختار وهو ممتنع وقولهم ايجاب الطاعة لا بد وان
يكون لفائدة فمبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه ثم وان سلمنا وجوب رعاية الحكمة جدلا
فما المانع ان يكون ذلك لحكمة غير الثواب قولهم اما ان تعود الى العبد في الدنيا او في الاخرى ما المانع من كونها في الدنيا
قولهم لا فائدة له فيها دعوى من غير دليل وعدم الوجدان لذلك مع البحث والسبر غير يقيني لما علم واما استحقاق
العقاب وايجابه على الله تعالى فهو ايضا ممتنع لانه اما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة لا جائز ان يكون لا لفائدة
اذ هو عندهم قبيح وان كان لفائدة فاما ان تعود الى الرب او الى العبد الاول محال لما سبق وان عادت الى العبد فلا
فائدة له لانه لا فائدة للعبد في تحتم عقابه ولزوم عذابه على ما اسلفناه في التعديل والتجوير قولهم ان الله تعالى خلق في العبد
شهوات المعاصي فلو لم يعلم العبد استحقاقه للعقاب بالمعصية لكان ذلك اغراء للعبد بالمعصية قلنا ليس كذلك بل
لو قيل ان خلق الشهوة مع المنع واستحقاق العقاب يكون اغراء لكان اولى لما قيل المرء حريص على ما منع وان
سلمنا ان المنع ليس اغراء لكن انما يعتبر في المنع عن الاغراء بالمعصية منع المكلف بالمنع الطرقي وكان الواجب ان لا يقدر
العبد على المعصية اذ هو المنع الحقيقي بمكنه مع استحقاق العقاب بالفعل والا كان ذلك اغراء بالمعصية وان لم يعتبر
في ذلك المنع الطرقي فقد امكن دفع الاغراء بعلم العبد بجواز عقابه واسقاط ثوابه من غير ايجاب كيف وانه لو
ما ذكروه لكان يكون الرب تعالى مغريا بالمعصية للعبد حالة تجهيله بالله تعالى وباستحقاق العقاب بمعصيته حيث لم يخلق

له العلم الضروري بذلك ولم ينقل بنقل **الفصل الثاني** في ان ثواب اهل الجنة وعقاب الكفار غير واجب الدوام
عقلا بل سمعا قد بينا من مذهب اهل الحق ان اصل الثواب والعقاب على الطاعات والمعاصي غير واجب عقلا على ما
تقدم في الفصل الذي قبل وكذلك الحكم في دوامه اذ يستحيل ان يكون دوام ما ليس بواجب عقلا واصله غير واجب لا
وجوب له ولدوامه وانما وقع مستفادا من السمع اذ القران والسنة مشعر بان خلود نعيم اهل الجنة وعذاب الكفار واما
المعتزلة فانهم قالوا بوجوب دوام نعيم المؤمنين وعذاب الكفار عقلا ونقل عن الصاحب بن عباد انه قال انما يجب
خلود نعيم من علم الله تعالى انه لو بقاه في دار الدنيا لبقي على ايمانه وكذلك انما يجب خلود عذاب من علم الله تعالى منه
انه لو بقاه في الدنيا ابدا لبقي على كفره ابدا والاخلاد ممن لم يعلم منه ذلك وسنبين بعد الفراغ من الشبه من المعتزلة
على مذهبهم وابطالها ضعف ما قاله ابن عباد على اصول المعتزلة وشاهدها في الفساد وقد احتج المعتزلة على مذهبهم
بحجج منها ما يعم الخلودين ومنها ما هو خاص باحدهما دون الاخر اما الحجة العامة فهو انهم قالوا الموجب لاستحقاق الثواب
هو الموجب لاستحقاق الثناء والمدح وكذلك الموجب لاستحقاق العقاب هو الموجب لاستحقاق الذم والتوبيخ
والثناء والمدح وكذلك الذم والتوبيخ غير مقيدين بزمان دون زمان بمقتضى العقل بل هو دائم فكذلك الحكم في
الاخر وهو الثواب والعقاب واما الحجج الخاصة بخلود الثواب فثلاث الاولى ان الثواب نفع محض ولا تشوبه ضرر
وبيانه من وجهين الاول ان التفضل بمنافع خالية عن الضرر حسن في العقل وجائز فلو لم يكن الثواب مجردا عن
الضرر لكان التفضل احسن منه وذلك يبطل حسن التكليف الثاني هو ان الله تعالى رغب المكلفين بتكليفهم في ترك
المنافع المشوبة بالاضرار الى الثواب فلو كان الثواب نفعا مشوبا بالاضرار لما حسن التكليف والترغيب في ترك النفع
الى مثله واذا ثبت ان الثواب نفع محض لا ضرر فيه فلو علم المكلفون في دار الثواب تصرم نعيمهم وان ما هم عليه من
النعيم سينقطع لتنغصت عليهم لذاتهم وخرج الثواب عن محض النفع وذلك ممتنع الحجة الثانية انه لو كان
الثواب منقطعا لكان التفضل احسن منه بجوازه ودوامه ويلزم من ذلك ان لا يكون التكليف حسنا وهو محال
الحجة الثالثة انه لو كان الثواب غير دائم لم يخل اما ان يعتبر فيه التقدير بالاوقات او لا يعتبر ذلك فان كان الاول
فليس ثبوت الاستحقاق في بعض الاوقات اولى من البعض في سائر الاوقات وان كان الثاني امكن حصوله
في حالة واحدة مع عدم اعتبار الاوقات ثم ينقطع عن المثاب وذلك مما لا يحسن الترغيب فيه بالتزام المشاق
الدائمة وترك المنافع الدائمة بدوام اوقات الحياة في الدنيا وذلك يمنع من حسن التكليف واذا بطل كل واحد
من الاقسام لزم بطلان الملزوم ومثل هذه الحجة يستدل على خلود العقاب ايضا وذلك انه لو لم يكن العقاب
دائما لم يخل اما ان يعتبر معه التقدير بالاوقات او لا يعتبر فان كان الاول فهو محال لما تقدم وان كان الثاني امكن
وصوله الى المكلف دفعة واحدة في اقرب زمان وعند ذلك فلا يحسن ان يكون زاجرا عن الملاذ والمنافع المحرمة
المستمرة باستمرار الحياة لما فيه من التزام اضرار مستمرة في مقابلة لزوم اضرار غير مستمرة وذلك مما يمنع من حسن التكليف
بالمنع عن المعاصي وهو محال والجواب عن الحجة الاولى لا نسلم استحقاق الثناء ولا الذم دائما وان سلمنا ذلك فما ذكروه مثل

من غير دليل فلا تصح عن الحجة الخاصة اما الحجة الاولى فما المانع على اصلهم ان يكون حسن التكليف عائدا في تعظيم
المثاب بكونه مكرما عاليا الرتبة باستيفاء حقه بخلاف المتفضل عليه لكونه ممنونا عليه وان سلمنا انه ليس كذلك
ولكن لا نم امتناع ثبوت الثواب بالضرر فوجه لترجح المتفضل عليه بالاسلوب الضرر وذلك يمنع من حسن التكليف فهو مبني
على التحسين والتقبيح ورعاية الحكمة في افعال الله تعالى وقد ابطلناه ثم وان سلمنا لكم هذا الاصل فيه لكن لم لا يجوز ان الله تعالى
قدر على المكلفين بتكليفهم المنافع المستوية الا انه لا يحل لهم انما يلزم ان لو وقع التساوي في اصل منفعة الثواب
والمنافع المكلف بها وليس كذلك اذ جاز ان يكون منفعة الثواب اكثر وبتقدير المساواة في اصل النفع فانما
يمتنع الترغيب ان لو وقع التساوي في ثبوت الضرر وما المانع ان يكون ثبوت الضرر فيما كلف به اكثر وبتقدير
التساوي فلا يمتنع حسن التكليف لا لتحصيل التعظيم كما سبق كيف وان ما ذكروه مبني على التحسين والتقبيح وقد ابطلناه
وان سلمنا امتناع ثبوت الضمير للثواب ولكن ما المانع من ان لا يخلق الله تعالى لاهل الجنان العلم بانقطاع النعيم بل
يلهيهم عن ذلك حين اثابتهم وعلى هذا فيكون نعيمهم خالصا عن شوب الكدر فلئن قالوا النعيم لا يتم دون كمال العقل
والعقل لا يخلو عن خطور ذلك بعقله اذا كان جائزا قلنا اذا كان خطوره بعقله من مقدورات الله تعالى كما سبق
جاز ان لا يخلقه وعن الحجة الثانية ما سبق في الوجه الاول من تقرير الحجة التي قبلها وعن الحجة الثالثة فما المانع
ان يكون الثواب مقدورا بالاوقات قولهم ليس تقديره ببعض الاوقات دون البعض اولى من العكس ان سلم
الاوقات متشابهة قلنا لا لان مقادير الاوقات غير متشابهة فلا يلزم من تقدير الثواب ببعض امداد الاوقات
تقديره بغيره وان سلمنا جواز حصول الثواب في حالة واحدة فما المانع منه وما ذكروه في تقريره فانما يلزم تقدير
التساوي في مقدار المنفعة وما المانع ان يكون مقدار منفعة الثواب اكثر باضعاف مضاعفة وبتقدير التساوي
فانما يمتنع حسن التكليف ان لو لم يختص بالتعظيم كما سبق وبتقدير ان لا يختص بما يوجب حسنه عقلا فما ذكروه مبني على
التحسين والتقبيح وقد عرف ابطاله وعلى هذا فقد خرج الجواب عما ذكروه من الاحتجاج على وجوب دوام العقاب
ايضا واما ما ذهب اليه ابن عباد فحاصله يرجع الى ايجاب الثواب الابدي والعقاب الابدي في مقابلة ما كان من نفع
وان لم يقع وفيه ايجاب الثواب والعقاب من غير طاعة ولا معصية وهو خلاف اصول المعتزلة بل يلزم على ذلك ان من
مات على كفره وقد علم الله تعالى انه لو احياه لآمن واطاع طول دهره ان يثيبه على ذلك وكذلك من مات على الايمان وقد علم
الله تعالى انه لو احياه لكفر ان يعاقبه ويخلده في النار وكل ذلك خبط وتخليط خارج عن اصول القوم

الفصل الثالث في استحقاق عصاة المؤمنين للعقاب على زلاتهم وجواز الغفران عنها عقلا والذي عليه اجماع المسلمين
ان من مات على كفره فهو مخلد في النار ابدا وقد اختلفوا في اهل الكبائر من المؤمنين اذا ماتوا عنها من غير توبة فالذي
عليه اجماع المسلمين انهم ماتوا على الايمان خلافا للخوارج كما سيأتي تفصيل مذهبهم والرد عليهم في الاسماء والاحكام
ثم اختلف القائلون بايمانهم فذهب بعض المرجئة الى ان المؤمن لا يستحق على زلته عقابا اصلا كما لا
وانه كما لا يستحق مع الشرك بالله تعالى بفعل الطاعة ثوابا فلا يستحق مع الايمان بالمعصية عقابا ومنهم من قال ان المؤمن

لا تعاقب على زلاتها في العقبى وانما تعاقب عليها في الدنيا بالالام والغموم والهموم والنقص من الاموال والانفس
والثمرات وقد ذهب هؤلاء على قياس هذا القول الى ان ما يفعله الكفار من الخيرات وانواع الطاعات مثابون عليها
لكن في الدنيا لا في الاخرى فثواب الكفار وعقاب المؤمن معجل وذهب اهل الحق الى جواز استحقاق المؤمن
العقاب في الاخرى على زلاته ثم اختلفوا في جواز غفرانها فذهب الاشاعرة الى جواز ذلك سمعا وعقلا وذهب
البصريون وبعض البغداديين من اتباع الكعبي الى امتناع ذلك عقلا وسمعا وهذا تفصيل المذهب واما الرد على
المرجئة فمن ثلاثة اوجه الاول هو ان الزلات الصادرة عن المؤمن محرمات منعوتة بالقبح ملام على فعلها مذموم عليها
بالاجماع من المسلمين ومن المرجئة ومهما هذا شانه فلا يمتنع في العقل القواعد عليه بعد استحقاق العقاب به ولهذا كان
مقتضى ذلك قبل الايمان والاجماع ووجود الايمان معها ان لم يكن مؤكدا لذلك فلا يكون مانعا فان زلة العالم
بالله المختص بكمال نعمة الايمان عليه يكون الفحش في العرف والعقل من زلة غيره فكانت اولى باستحقاق العقاب
واليه الاشارة بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وليس ذلك
الا لاختصاصهن بالمعرفة وكمال النعمة بالقرب من النبي صلعم الوجه الثاني مخصص المنكرين لاستحقاق العقوبة في الدنيا
والاخرى وهو ان يعم المسلم اذا زنا او سرق او شرب الخمر فانه يقام عليه الحد بالاجماع وعند ذلك فاما ان يقال الحد
عقوبة على ما صدر عنه او لا يقيم بذلك لا جائز ان يقال بالثاني لانه على خلاف اجماع المسلمين ونصوص الكتاب والسنة
وذلك كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله وكقوله تعالى في حق الزاني
وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وان كان الاول فهو المطلوب الثالث وهو ايضا يخص مذهب المنكرين لاستحقاق
العقوبة مطلقا ان ملام ومذموم على المعصية بالاجماع والذم واللوم نوع من العقوبة اذ لا معنى للعقوبة الا ما
يتضرر به واللوم والذم مما يتضرر به كل عاقل فكان عقوبة فان قيل ما ذكرتموه وان دل على استحقاق العقوبة فانه معارض
من جهة السمع بما دل على عدمه وبيانه قوله تعالى كلما القي فيها فوج سألهم خزنتها الم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا
نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وذلك يدل على ان كل من يدخل النار فانه يكون مكذبا للرسول والمؤمن
غير مكذب للرسول فلا يدخل النار وايضا قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى والمؤمن غير مكذب
فلا يدخل فلا يكون معذبا وايضا قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى والمؤمن
غير مكذب فلا يدخل النار وايضا قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر
الذنوب جميعا غير انه قد خص الكافر فبقي فيما عداه على العموم وايضا قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور يدل على
ان المجازاة لا تكون الا للكفور وصاحب الكبيرة ليس بكافر بدليل قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا
بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي سماهم مؤمنين حال بغيهم وايضا فان صاحب الكبيرة
وان لم يتب فهو مؤمن لما ذكرناه فلو دخل النار لكان مخزى لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته والمؤمن
غير مخزى بدليل قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ولقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين

ولقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ولا تخزنا يوم القيمة وقوله تعالى فاستجاب لهم ربهم وايضا قوله تعالى وجوه يومئذ
مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة حكم على ارباب
الوجوه المغبرة المقترة وهم ارباب العذاب بالكفر وصاحب الكبيرة ليس بكافر لما تقدم ولما ياتي فيما بعد وايضا
قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم فانه يعم كل ظالم سواء تاب او لم يتب غير انه قد خص الكفار عن
العمل به فيما سواهم والجواب هو ان ما ذكروه انما يصح الاستدلال به ان لو ثبت لهم العموم في كل واحد من النصوص
المذكورة وهو غير مسلم وبتقدير التسليم لذلك فيجب اعتقاد التخصيص في كل واحد منها جمعا بينه وبين ما
ذكرناه من الدليل كيف وان ما ذكروه من النصوص معارضة بنصوص اخرى تدل على نقيض ما ذكروه من
جهة الكتاب والسنة اما من جهة الكتاب فكقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله تعالى
ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس
المصير وقوله تعالى انه من يات ربه مجرما فان له جهنم لا يموت فيها ولا يحيى وقوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما
وقوله تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وقوله تعالى واما من طغى واثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى
وقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقوله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقوله تعالى ونذر الظالمين
فيها جثيا وقوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم الى اجل مسمى
وذلك يدل على وقوع عقابهم في الجملة وقوله تعالى ويل للمطففين وقوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا الى غير ذلك واما من جهة السنة فكقوله عم من غصب شبرا من ارض طوقه
من سبع ارضين يوم القيمة وقوله عم كارد السائل وحضين كان في النار في السائلين وذا وحضين الى غير ذلك من الاخبار
واذا تعارضت النصوص سلم لنا ما ذكرناه من المعقول واما الرد على المنكرين لجواز الغفران عقلا فمن جهة العقل والسمع
اما من جهة العقل فهو ان العفو والصفح من مستحق العقوبة محمود بين العقلاء ومعدود من المكارم والتعالي وصفات
الكمال والمدح ولذلك ندب الشارع اليه بقوله تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى واذا كان ذلك من مستحسنات العقول
والشرع ممن يتضرر وينتفع ويحصل له التشفي والانتقام ودفع اضرار المغيظة بالعقوبة واستيفائها فلان يحسن ذلك
من الله تعالى مع تعاليه عن الضرر والانتفاع والتشفي والانتقام اولى وما هذا شانه فكيف يكون ممتنعا واما من جهة
السمع فكقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو صريح في المطلوب وقوله تعالى وهو الذي
يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وقوله تعالى
ان الله غفور رحيم وقوله تعالى وهو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى غافر الذنب
وقوله تعالى وربك الغفور ذو الرحمة وقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا وايضا فان الامة مجمعة على ثبوت الشفاعة للنبي عم والنصوص دالة عليه كقوله عم ادخرت شفاعتي لاهل
الكبائر من امتي وقوله عم في اثناء حديث مطول اذا كان يوم القيمة لم يشفع احد بين يدي ربي فيقول يا محمد ارفع راسك

من الايات

ور

وسل تعطه واشفع تشفع فاقول يا رب امتي امتي فيقول انطلق فمن كان في قلبه مثقال شعيرة من ايمان فاخرجه
فانطلق واخرجهم ثم احمده ثانية وثالثة فاذا كانت الرابعة قلت يا رب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله فيقول الرب تعالى
وعزتي وجلالي لاخرجن منها من قال لا اله الا الله وذلك كله دليل على جواز العفو والغفران من الله تعالى فان قيل
ما ذكرتموه من الدليل العقلي على جواز الغفران مما يمتنع العمل به لوجهين الاول انه لو جاز العفو فان احدا لا
يثق بجواز العفو عنه والصفح عن ذنبه وذلك مما يسهل عليه الاقدام على المعصية وهو اغراء من الله تعالى للعبد
بالمعصية والاغراء بالمعصية قبيح وهو مستحيل في حق الله تعالى الثاني انه اذا جاز العفو فاما ان يدخل الجنة او لا يدخل
الجنة الثاني خلاف الاجماع فيلزم من ذلك ان يكون التفضل مساويا للثواب وهو ممتنع لما سبق كيف وانه منتقض
بوصف الذم فانه عقوبة ومع ذلك فانه لا يسقط باسقاط المستحق وينتقض بكثير من الحقوق الثابتة فانها لا
تسقط باسقاط المستحق لها كالثواب المستحق للعبد فانه لا يسقط باسقاطه واما قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا نسلم صيغة العموم في قوله ويغفر ما دون ذلك ولهذا يصح ان يقال كل ما دون ذلك
او بعضه ولو كانت للعموم لما حسن هذا الاستفسار وان سلمنا العموم غير انه يجب حمله على حالة التوبة وعلى الصغائر
وهو وان كان على خلاف الظاهر غير انه محتمل وقد تايد بالدليل العقلي على ما ذكرناه وبما سياتي من الادلة السمعية عن
قرب سلمنا تناوله للكبيرة في غير حالة التوبة غير انه لا يدل على ذلك مطلقا بل مشروطا بالمشيئة لقوله تعالى لمن يشاء
وذلك متوقف على وجود المشيئة فلم قلتم بوجودها فيما نحن فيه سلمنا وجود المشيئة غير ان المغفرة قد يطلق بمعنى
اسقاط العقوبة وليس الحمل على الاسقاط اولى من التاخير وبيان اطلاق المغفرة بمعنى تاخير العقوبة قوله تعالى
ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمراد بالمغفرة
هو انما هو تاخير العقوبة لا اسقاطها لان الاية انما وردت في حق الكفار والعقوبة غير ساقطة عنهم اجماعا ويدل
ايضا عليه قوله تعالى وربك الغفور ذو الرحمة لو يؤاخذهم بما كسبوا لعجل لهم العذاب وهو صريح في المغفرة بمعنى
تاخير العقوبة سلمنا ان المغفرة ظاهرة في اسقاط العقوبة غير انه قد اقترن بها ما يدل على ارادة الغفران بمعنى تاخير
العقوبة ودليله قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب امنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم الى قوله ان الله لا يغفر ان يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ووجه الاحتجاج به انه خاطب الكفار وحذرهم من تعجيل العقوبة على ترك الايمان
بالشرك ثم قال ان الله لا يغفر ان يشرك به اي لا يؤخر عقوبة الشرك بل يعجلها وقوله ويغفر ما دون ذلك مقابل
لقوله تعالى لا يغفر ان يشرك به فاذا كان معنى سلب الغفران تعجيل العقوبة فالغفران المقابل له يكون بمعنى تاخير العقوبة
سلمنا دلالة الاية على المغفرة بمعنى اسقاط العقوبة غير انه اراد به اسقاط كل واحد واحد من انواع العقوبة او جملتها
او بعض انواعها لا سبيل الى الاول لعدم دلالة اللفظ عليه وان كان الثاني فلا يلزم من كونه لا يعاقب بكل انواع العقوبة
ان لا يعاقب ببعضها وان كان الثالث فلا يلزم من اسقاط بعض انواع العقاب اسقاط البعض الاخر واما باقي النصوص
فلا نسلم العموم فيها وبتقدير التسليم فيجب حملها على حالة التوبة والصغائر لما سبق من النصوص الدالة على ما ذكرتموه من

ان الشفاعة فهو معارض بما يدل على عدمها وذلك قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقوله تعالى
واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة وقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن
ارتضى والفاسق غير مرتضى وقوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في النار وقوله تعالى
وما للظالمين من انصار وقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم وقوله عليه السلام لا تنال شفاعتي لاهل الكبائر من امتي سلمنا
وجود الشفاعة غير انه ليس في ذلك ما يدل على اسقاط العقوبة فان الشفيع قد يكون في طلب الجزاء كما يقال شفع فلان الى
الملك في اعطائه بلدا لفلان وقد يكون في طلب دفع السوء وازاحة الضرر كما يقال شفع فلان الى الملك في اطلاق فلان
من الحبس والاصل في الاطلاق الحقيقة كيف وان الشفيع ماخوذ من الشفع وهو التثنية والشفيع في الصورتين يصير شفعا
للمشفوع له فكان اطلاق اسم الشفيع في الصورتين حقيقة وبتقدير كونه شفيعا في طلب الجزاء تسوية دائما اللازم
منه اسقاط العقوبة سلمنا ان الشفاعة لا تكون الا لطلب دفع الضرر غير انه يجب حمل ذلك على الصغائر وحالة التوبة
لما سبق وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على العفو والغفران بالنسبة الى اهل الكبائر من غير توبة غير انه معارض بما يدل على
نقيضه وهو ما ذكرتموه من نصوص الوعيد في معارضة المرجئة والترجيح لآيات الوعيد من وجهين الاول ان اكثرها خاصة
بالكبائر وايات الوعد عامة للصغائر والكبائر الثاني ان اكثر ظواهر الآيات محمولة على الشرك والظلم دون الجرم فكان الجمع
الى شرع الوعيد اولى وبجواب قولهم ما ذكرتموه يلزم منه الامر قولهم يلزم منه الاغراء بالمعصية مبني على القول
بالتحسين والتقبيح وقد ابطلناه وان سلمنا ذلك ولكن يلزم منه تقبيح العفو شاهدا وهو خلاف اجماع العقلاء
بالتوبة فانهم قالوا بوجوب قبولها ولا يخفى ان ذلك مما يسهل على العاصي الاقدام على المعصية ايضا لتقدمه التوبة ولو
الغفران بل المنع من حيث ان التوبة مقدورة له بخلاف الغفران فكان يجب ان لا تقبل توبته لما فيه من الاغراء وهو
خلاف الاجماع على ان ما قالوه غير وارد فان الاتكال الى التوبة ظنا انها تصلح غيره وانما العفو قولهم ان كون التفضل مساويا
للثواب فقد سبق جوابه قولهم انه معوض للذم ليس كذلك فان الذم اما ان لا يكون مستحقا اصلا او يكون مستحقا فان كان
الاول فلا نقض وان كان الثاني فاما ان يكون من قبيل ما يمكن سقوطه بالاسقاط او لا يكون كذلك فان كان الاول فهو خلاف
الفرض وان كان الثاني فلا يرد نقضا على اسقاط العقوبة لامكانه عقلا قولهم ينتقض بالثواب المستحق للعبد على الله تعالى
فهو مبني على ايجاب الثواب على الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير استحقاق العبد الثواب غير ان اسقاطه غير نافع لمن يسقطه
عنه وهو الله تعالى اذ هو متعالي عن الانتفاع والاضرار بخلاف اسقاط العقوبة عن العبد فانها نافعة له ولا يلزم من تحسين
اسقاط حق نافع للمستحق عليه تحسين اسقاط حق غير نافع له قولهم ينتقض باستحقاق الشكر ليس كذلك فانه ان اريد بالشكر
المستحق اظهار النعمة باللفظ او غيره فلا نسلم انه لا يمكن اسقاطه وان اريد به اعتقاد كون الشاكر منعما منتفضا فذلك
مما لا سبيل الى اسقاطه اذ هو معلوم يقيني وان اريد به غير ذلك فلا بد من تصويره واقامة الدلالة عليه قولهم في الاعتراض
على الاية الاولى لا نسلم صيغة العموم قلنا الحق وان لم يكن صيغة العموم فلا شك في فهم العموم من القرائن كالسلفة وقرينة التعميم
مظاهرة لانه لو لم يكن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك عاما فيما عدا الكفر لم يكن بعضه مما لا يغفر لما كان التخصيص بالشرك

بقوله

٣٣٩

بقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وغيره مما لا يغفر مفيدا فلو لم يجب حمله على حالة العفو ثم
فهو خلاف الظاهر وما ذكروه من الدليل العقلي فقد ابطلناه وما ذكروه من الدليل السمعي فسيأتي ابطاله كيف وانه
يمتنع حمله على حالة التوبة عن الذنب لثلاثة اوجه الاول هو ان العفو والغفران حالة التوبة عندهم واجب وذلك
مما يمتنع تعليقه بالمشية عرفا وعادة وان كان واجبا المشية الثاني انه فرق في الاية بين المعصية بالكفر وغيره
حيث قال لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك وهو في حالة التوبة فالفرق غير متحقق لا محالة الثالث هو ان المراد
من قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به انما هو غفران التفضل لا غفران التوبة الواجب عندهم فلو كان قوله تعالى ويغفر التوبة
ما دون ذلك محمولا على حالة التوبة لكان الغفران واجبا لا تفضلا ولا يكون الكلام منتظما كما لو قال القائل
فلان لا يتفضل بدينار لكنه يعطي ما دونه لمستحقه وهذا بخلاف ما لو قال فلان لا يتفضل بدينار لكنه يتفضل بما دونه
قولهم انه مشروط بالمشية قلنا المشروط بالمشية نفس الغفران او المغفور له الاول مسلم والثاني ممنوع وهذا فانه لو
قال القائل اني معطي هذا الدينار لمن شئت من هؤلاء الجماعة فاذا اعطى الدينار يكون معطوفا غير معلوم لمشية
بخلاف المعطى سلمنا ان المعلق بالمشية هو الغفران غير ان ذلك يدل على جوازه والا فلو كان ممتنعا لما كان الفرق
بينه وبين الشرك معنى قولهم المغفرة قد يطلق بمعنى تاخير العقوبة وقد يطلق بمعنى اسقاط العقوبة قلنا الحمل
على اسقاط العقوبة اولى لثلاثة اوجه الاول ان المتبادر الى الافهام من اطلاق لفظ العفو اسقاط العقوبة دون
تاخير العقوبة فكان حمله عليه اظهر واولى الثاني لو حمل لفظ المغفرة في الاية على تاخير العقوبة للزم منه تخصيص قوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به لان عقوبة الشرك مؤخرة في حق كثير من المشركين بل ربما كانوا في رغد عيش وطيبه
بالنسبة الى عيش المؤمنين كما سبق تقريره وان لا يفرق في مثل هذه الصورة بين الشرك وما دون الشرك بخلاف حمله
على اسقاط العقوبة الثالث ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين لم يزالوا مجمعين على حمل لفظ المغفرة في الاية
على سقوط العقاب وما وقع عليه اجماع الامة فهو الصواب وضده لا يكون صوابا على ما قال عليه السلام لا تجتمع امتي على خطاء
وقد عرف ذلك فيما تقدم وعلى هذا فقد اندفع قولهم ان لفظ المغفرة في الاية قد اقترن بها ما يدل على ارادة المغفرة
بمعنى تاخير العقوبة قولهم ان اريد به اسقاط جملة العقوبات او كل واحد واحد من انواعها او البعض دون البعض قلنا
بل المراد اسقاط كل واحد واحد وبيانه ان قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به سلب للغفران فاذا كان المفهوم من
الغفران اسقاط العقوبة فسلب الغفران سلب للسلب فيكون اثباتا ومعناه اقامة العقوبة وعند ذلك فاما
ان يكون المفهوم من قوله لا يغفر ان يشرك به اقامة كل انواع العقوبات او بعضها لا سبيل الى الاول لاستحالة الجمع
بين العقوبات المتضادة ولان ذلك غير مشترك في حق الكفار اجماعا فلم يبق الا الثاني ويلزم من ذلك ان يكون الغفران
فيما دون الشرك باسقاط كل عقوبة والا لما تحقق الفرق بين الشرك وما دونه واما ما ذكروه وعلى اي المنصوص من
منع العموم فقد ضعفناه الا ان يكون علمه في نفس الامر ولا يكون عاما فان كان الاول فهو المطلوب وان كان الثاني فيحتمل ان يكون
مدلوله هو نفس محل النزاع ويحتمل ان يكون غيره وغير محل النزاع لا يخرج عن حالة التوبة والصغائر والعفو والغفران

في ذلك واجب عندهم ومحل النزاع الكبائر من غير توبة وهو متفضل بالغفران فيه واحتمال الدلالة على محل النزاع
اولى من غيره لانها انما وردت في معرض الامتنان والانعام بالعفو والغفران وذلك اولى بحالة التفضل منه
حالة الوجوب على ما لا يخفى وبه يبطل التاويل ايضا واما ما ذكروه من المعارضات لدليل الشفاعة فقد مر اما قوله
تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع فلا نسلم ان صيغة الجمع للعموم فانها قد ترد تارة للاستغراق وتارة للخصوص
وليس جعلها حقيقة في احد الامرين اولى من الاخر بل جعلها ظاهرة في البعض ومتيقنة مع الشك فيما زاد اولى ولهذا يحسن
الاستفسار عنها هل المراد بها الكل او البعض ولو كانت للعموم لما حسن الاستفسار وعلى هذا فامكن ان يكون المراد
من الظالمين الكفار فان الكفار ظلمة على ما قال تعالى والكافرون هم الظالمون سلمنا العموم غير انه يجب حمله على الكفار جمعا
بينه وبين ما ذكرناه من الدليل وربما قيل بوجوب تخصيص الاية من حيث انها تقتضي ان لا يكون في الاخرة شفيع مطاع
ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع مطلقا وهو بعيد من جهة ان الطاعة في اللغة عبارة عن فعل مراد الطالب (او كان الطالب م)
مساويا او اعلى او ادنى ولهذا قال النبي صلى الله عليه واله وسلم لابن عباس ان اطعت الله اطاعك اي ان فعلت ما اراد فعل
ما تريد وقد حققنا ذلك فيما تقدم فلو لم يكن في الاخرة شفيع مطاع لما كان مراده حاصلا من شفاعته وهو خلاف
مطلوبنا وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة فمحمول ايضا
على الكفار لان العموم ليس له صيغة بجواز ان الضمير في قوله ولا تنفعها شفاعة انما هو عائد الى النفس المذكورة ثانيا وهي نكرة والاصل
في النكرات الخصوص الا اذا كانت منفية كقولهم لا رجل في الدار او نفي عنها شيء كقولهم ما جاءني احد والنفس المذكورة
ثانيا غير منفية ولا نفي عنها شيء فتبقى على الخصوص وعلى هذا فيمكن ان يكون المراد منها النفس الكافرة ويجب الحمل عليها
جمعا بين الدليلين فان قيل النكرة وان لم تكن منفية ولا نفي عنها شيء الا انها اذا كانت متعلقة بما نفي عنه شيء
فتكون عامة كما لو قال القائل والله لا اشرب ماء من اداوة فان المنفي هو الشرب والماء محله والاداوة محل المحل ومع ذلك
فانه يعم كل اداوة حتى انه يحرم الشرب من اي اداوة كان قلنا هذا يدل على كون الاداوة مطلقة لا عامة ولانه لو كان اللفظ
مقتضيا للعموم في كل اداوة لحرم الشرب من باقي الاداوات بعد شربه من واحدة منها وليس كذلك وقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى فهو حقيقة في ذات المشفوع له والرضى غير متعلق بذاته وهذا فانه لا يقال رضيت فلانا فلا بد من التجوز
وكما يمكن التجوز بذلك عمن رضي افعاله يمكن التجوز به عمن ارتضيت الشفاعة له وليس احد التجوزين اولى من الاخر فيلزم
ان يكون المراد منه من ارتضيت الشفاعة له لا يدل على نفي الشفاعة الا بتقدير عدم الرضا بالشفاعة ولا سبيل الى بيانه في
محل النزاع وان سلمنا وجوب حمل الاية على من ارتضى فعله فلا نسلم وجوب حمله على كل الافعال فان حمل اللفظ على الفعل
انما كان ضرورة العمل باللفظ فيكون محمولا في اقل ما تندفع به الضرورة ولا تعم وعلى هذا فيكون الفاسق المؤمن ممن رضي
عمله بجهة ايمانه فلا يكون خارجا عن صورة الاستثناء وقوله تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من في
النار يدل على ان من حقت عليه كلمة العذاب فلا شفاعة في حقه ونحن نقول به فان المراد من قوله حقت عليه كلمة العذاب
ان قطع بعذابه وذلك عندنا غير متصور في حق غير الكافر الذي مات على كفره وقوله تعالى وما للظالمين من انصار

فجوابه

فجوابه بما سبق في جواب الاية الاولى ويخصه جواب اخر وهو القول الموجب فان المفهوم من النصرة المدافعة بجهة
القهر والغلبة ومن الشفاعة الطلب بجهة الخضوع ولا يلزم من نفي احدهما نفي الاخر وقوله تعالى ما لهم من الله من عاصم
فالمفهوم من العاصم هو المانع على طريق القهر والغلبة ولا يلزم من نفي ذلك نفي الشفيع على ما عرف وقوله عليه السلام
شفاعتي لاهل الكبائر من امتي فقد قيل انه مرسل فلا يكون حجة وان كان حجة غير انه امكن حمله على من كبر من امته
ويكون تسميته من اهل الكبائر بطريق المجاز باعتبار ما كان عليه كما في تسمية المعتوق عبدا ونحوه ويجب حمله جمعا بينه
وبين ما ذكرناه من الاخبار فلئن قالوا ليس تاويل هذا الخبر بحمله على من كبر من امته ثم تاب مما ذكرتموه اولى من
اولى من تاويل ما ذكرتموه بحمله على من تاب من اهل الكبائر من امته ثم تاب او ما ذكرناه على ظاهره قلنا هذا ممتنع فان من تاب
من الكبيرة من المؤمنين فالعفو عنه واجب عندهم فلا يحتاج في كبيرته الى شفاعته وكذلك الكلام في حق من لم يتب على
الصغائر فلم يبق الا الشفاعة ولكن ليس في ذلك ما يدل على اسقاط العقوبة فقد قيل في جوابه ان الشفيع
حقيقة في طالب دفع الضرر بالاجماع وليس حقيقة في طالب جلب النفع والا لصح تسمية الواحد من امة النبي صلى الله عليه وسلم
شافعا للنبي عند سؤاله الله تعالى في زيادة كراماته ورفع درجته وليس كذلك بالاجماع فوجب حمله على الحقيقة
دون جهة المجاز وليس بحق فانه وان امتنع اطلاق اسم الشفيع على الواحد من امة النبي صلى الله عليه وسلم عند ما اذا سال الله تعالى
الزيادة في كراماته فعند ما اذا سال الله تعالى دفع الضرر عنه اما ان يقال له شفيع او لا يقال ذلك فان كان الاول فالفرق
تحكم غير مقبول وان كان الثاني فكما دل امتناع اطلاق الشفيع على الواحد من الامة عند طلب الزيادة في كرامة النبي
عليه السلام على ان الشفيع ليس حقيقة في طالب النفع فامتناع اطلاق الشفيع على طالب دفع الضرر عنه ثم يدل على ان
الشفيع ليس حقيقة في طالب دفع الضرر وليس احد الامرين اولى من الاخر كيف وانه امكن ان يقال بان حق الشفيع في العرف
ان لا يكون دون المشفوع له فلذلك لم يكن الواحد من امة النبي عليه السلام شافعا للنبي عليه السلام وسواء كان طالبا لجلب نفع او
دفع ضرر فالحق في الجواب انه وان كان اسم الشفيع حقيقة في طالب دفع الضرر وطالب جلب النفع غير ان ما ذكرناه من
النصوص الدالة على كونه شفيعا صريحة في كونه شفيعا بمعنى كونه طالبا لاسقاط العقوبة ودفع الاضرار فكان اولى
واما ما ذكروه من المعارضة بايات الوعيد السابق ذكرها فلا نسلم عمومها وبتقدير التسليم فما ذكرناه من ايات الوعد راجح
على ايات الوعيد وبيان الترجيح من ثلاثة اوجه الاول انا قد بينا الدليل على ان ايات الوعد يجب ان تكون خاصة بمحل النزاع
وما ذكروه من ايات الوعيد فتناولها لمحل النزاع بعمومها والخاص مقدم على العام على ما لا يخفى والثاني ان ايات الوعد
اكثر فكانت اغلب على الظن الثالث ان ايات الوعد مترتب على الحسنات والحسنات ارجح من السيئات والمترتب على
الراجح راجح وبيان ان الحسنات ارجح من السيئات قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات فدل على انها ارجح واقوى
وقوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وربما زاد ولا يدل على ذلك بدليل قوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء ولا كذلك
كذلك السيئات الرابع ان اكثر ايات الوعد مؤكدة كما في قوله تعالى والذين امنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا بخلاف ايات الوعيد الخالية عن

يحلف في الوعد قبيح والخلف في الوعيد كرم وهو من مستحسنات العقول ولهذا قال الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي فتاويل ايات الوعيد يكون اولى من ايات الوعد السادس ان ايات الوعد دالة
على الرحمة وايات الوعيد دالة على الغضب والرحمة اقوى واسبق لقوله حكاية عن ربه تعالى سبقت رحمتي غضبي
السابع ان المقصد الاصلي من خلق الخلق ان يكونوا رابحين لا خاسرين بدليل قوله تعالى خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم
وفي ترجيح ايات الوعد تقرير هذا الاصل وفي ترجيح ايات الوعيد مخالفته فكانت ايات الوعد اولى الثامن ان ما ذكروه
من الظواهر منهم من قيدها بفعل الكبائر دون الصغائر ومنهم من زاد فيها تقييدا حتى شرط في ذلك زيادة مقدار
الكبيرة على ما له من الحسنات وبالجملة فلا ريب في تخصيصها بما بعد التوبة ولم يوجد شيء من ذلك فيما ذكرناه من
ايات الوعد **الفصل الرابع** في ان عقاب العصاة من المؤمنين غير مخلد هذا هو مذهب اهل الحق وذهب المعتزلة
والخوارج الى ان من مات من ارباب الكبائر من المؤمنين من غير توبة فهو مخلد في النار لكن منهم من اوجب ذلك
عقلا او سمعا ومنهم من اوجبه سمعا لا عقلا كما سبق ايضاح مذهبهم في الفصل الثالث وقد سبق تحقيق
المأخذ العقلي من الجانبين نفيا واثباتا في الفصل الثاني فلا حاجة الى نقله الى هنا واما المسلك الثاني من جانب
الخصوم في تحقيق خلود العقاب فقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وايضا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وايضا قوله تعالى
ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وايضا قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين
وما هم عنها بغائبين وذلك يدل على انهم لا يخرجون منها والا كانوا غائبين عنها وهو خلاف دلالة الاية وطريق
الاعتراض ان يقال اما قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فلا نسلم صيغة العموم في الاشخاص على راي
من لم يسلم العموم في الاشخاص ولكن شرط العقاب عدم العفو ولا نسلم والثاني ممنوع وذلك لانه يستحيل ان يكون
العاصي معاقبا مع فرض العفو وعند ذلك فيتوقف العموم لمحل النزاع على عدم العفو وعدم العفو متوقف على
العموم وهو دور وان سلمنا العموم في الاشخاص ولكن لا نسلم انه يلزم من العموم في الاشخاص العموم في الاحوال وعلى هذا
فلا يلزم من العموم في كل من عمل سيئة العموم في كل سيئة ولهذا فانه لو قال القائل لزوجاته من دخلت منكن الدار فهي
طالق فانه وان عم جميع الزوجات فلا يعم كل دخول ولهذا فان كل واحدة تطلق بالدخول اول مرة ولا يتكرر الطلاق في
تكرر الدخول واذا كان لفظ السيئة والخطيئة غير عام فلا يكون متناولا لكل سيئة وخطيئة حتى يندرج فيه
محل النزاع وغايته ان يكون مطلقا والمطلق اذا عمل به في صورة فقد بطل وجه الاحتجاج به وقد عمل به في الكفر
فلا يبقى حجة وان سلمنا العموم في كل سيئة وخطيئة ولكن لا نسلم ان الخلود عبارة عن اللبث الدائم الذي لا انقطاع له
لما ذكروه بل الخلود عبارة عن طول اللبث في اللغة ومنه يقال خلد فلان اذا طال عمره ومنه يقال خلد الله ملك الامير
اي اطال دوامه ومنه يقال في الوقف وقفا مخلدا مؤبدا وعلى هذا فنحن نقول بموجب الاية وهو ان اهل الكبائر مخلدون في العذاب
بهذا المعنى ولا نزاع فيه فلئن قالوا الخلود حقيقة في الدوام ومجاز في غير المؤبد ودليله من ثلاثة اوجه الاول انه

في الدوام

في الدوام المؤبد بالاجماع فلو كان حقيقة في غير المؤبد لكان اللفظ مشتركا والاشتراك على خلاف الاصل لانه يخل بالتفاهم
الذي هو مقصد اهل الوضع من وضعهم والمجاز وان كان على خلاف الاصل ايضا الا ان محذور الاشتراك اعظم من
محذور التجوز لما وقع في جميع محامل اللفظ بخلاف المجاز ولذلك كان استعمال المشترك في اللغة اقل من المجاز الثاني
انه يصح تأكيده بالتأبيد بدليل قوله تعالى خالدين فيها ابدا ولولا ان معنى الخلود التأبيد لما صح تأكيده به الثالث
قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولو كان الخلود عبارة عن طول المكث من غير تأبيد لما صح نفي الخلود
في الاية لان من كان قبله قد خلد بهذا الاعتبار سلمنا ان الخلود حقيقة في مطلق اللبث المتطاول غير انه قد دل
الخلود بمعنى الدوام من هذه الايات في حق الكفار فكذلك في غيرهم لان الدلالة غير مختلفة قلنا وان سلمنا ان الخلود
حقيقة في اللبث الدائم فامكن ان يكون باعتبار ما فيه من طول اللبث وهو اولى حتى لا يلزم منه الاشتراك او التجوز
فيما ذكرناه من الصور وعلى هذا فقد بطل ما ذكروه من الترجيح الاول قولهم لم انه يصح تأكيده بالتأبيد لان التأكيد
بل للتمييز ثم لانقسامه الى مؤبد وغير مؤبد وقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد انما حملناه على الخلود
المؤبد في وجود الخالدين قبله بالاعتبار الغير مؤبد لا لان اللفظ اقتضاه دون غيره قولهم ان الايات قد دلت
في حق الكفار على الخلود بمعنى التأبيد فكذلك في غيرهم فانما يصح ان لو كان ذلك مستفادا في حق الكفار من
الايات المذكورة وليس كذلك وانما استفدناه من دليل وهو الاجماع وعلى هذا فقد خرج الجواب عن الاية الثانية
والثالثة واما قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم لا نسلم العموم في الالف واللام وان سلمنا العموم فيه ولكن لا نسلم ان قوله تعالى
وما هم عنها بغائبين التأبيد ولهذا يصح ان يقال فلان لا يغيب عني اذا كان غالب احواله كذلك وان غاب عنه في بعض
الاوقات ولو كان في التأبيد حقيقة لكان هذا الاطلاق تجوزا ولا يخفى ان الاصل في الاطلاق الحقيقة
ولا يلزم منه الاشتراك لامكان ان يكون المدلول هو المعنى المشترك بين الغالب والدائم المشتمل على الغالب وزيادة وان سلمنا
دلالة ما ذكرتموه من الايات على الخلود بمعنى التأبيد غير انه يجب حملها على الكفار جمعا بينها وبين ما ذكرناه من الدليل
العقلي ثم انها معارضة بما سبق من ايات الوعد وبما القرآن مشتمل عليه من ايات الوعد بالثواب كما في قوله تعالى فمن يعمل
مثقال ذرة خيرا يره وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وقوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
الى غير ذلك من الايات الدالة على وقوع الثواب وعند ذلك فاما ان يقال بالاساقة بين استحقاق الثواب والعقاب
او يقال بالموافاة فان كان الاول فهو خلاف مذهبهم وان كان الثاني فليس ادراج محل النزاع فيه تحت ايات الوعيد اولى من
ادراجه تحت ايات الوعد وعند تقابل السمعيات يسلم لنا ما ذكرناه من الدليل العقلي كيف وان الترجيح لايات الوعد بما سبق
الفصل الخامس في الاحباط والتكفير وقد اختلف اهل الاسلام في المؤمن اذا جمع بين الطاعات والزلات فالذي عليه اجماع
اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله تعالى ثواب ولا عقاب بل ان اثاب فبفضله وان عاقب فبعدله وله ان يعاقب
وعقاب المطيع على ما سلف وذهبت المرجئة الى ان الايمان يحبط الزلات ولا عقاب على زلة مع الايمان على ما عرف
مذهبهم فيما تقدم وذهبت الخوارج وجماهير المعتزلة الى ان من اتى بكبيرة واحدة فانها تحبط ثواب جميع طاعاته وان

زادت الطاعات على زلته وذهب الجبائي وابنه في الاحباط الى رعاية الكثرة في المحبط فمن زادت طاعاته
على زلاته احبط على عقاب زلاته وكثرتها ومن زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي
من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته من غير ان ينقص من ثواب طاعاته شيئا وتركه امر الى بلك
الطاعات من غير زلة وقال ابو هاشم لا بد ان ينقص من ثوابه بقدر ما احبط عنه من العقاب وان نزل ذنبه
في الثواب عن ثواب من اتى بتلك الطاعات من غير زلة وكذلك اختلفا في عكس ذلك عندما اذا زادت زلاته على طاعاته
واتفقا على امتناع وقوع المساواة بين الطاعات والزلات لكن اختلفا فقال الجبائي امتناع ذلك عقلا وقال
ابو هاشم بامتناع ذلك سمعا لا عقلا وهل المحابطة بين الثواب والعقاب عند القائلين بالمحابطة او بين الطاعات
والزلات فقد اختلفوا فيه ايضا واذا انبنا على ابطال المذاهب المفصل فلا بد من الاشارة الى ملخص الحجج في
مناقضاتهم فيها اما المرجئة فقد بينا اخذهم وابطاله في الفصل الثالث واما من قال باحباط الطاعات الكثيرة ثوابها
بالكبيرة الواحدة زادت على الطاعات او نقصت عنها فقد احتج بحجج الحجة الاولى انهم قالوا الطاعة والمعصية صفتان
متقابلتان ومرتكب الكبيرة عاص فلا يكون مطيعا فلا يستحق الثواب الطاعة الثانية ان استحقاق الثواب
تعظيم المستحق واستحقاق العقاب يستدعي اهانته وتعظيم الشخص الواحد في الحالة الواحدة من شخص واحد
واهانته ممتنع ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب فلا يكون مستحقا للثواب الثالثة انهم قالوا قد ذكرنا فيما تقدم على
ان الثواب المستحق لا بد وان يكون مؤبدا وان العقاب المستحق لا بد وان يكون مؤبدا فاستحقاقهما معا يكون
محالا ومرتكب الكبيرة مستحق للعقاب فلا يكون مستحقا للثواب ويدل على تحقيق هذه الحجج قوله تعالى لا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى وقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وذلك يدل على تعذر استحقاق الثواب مع
الاستحقاق العقاب واما حجة الجبائي على ان المعصية القاصرة عن الطاعة غير موجبة لتنقيص شيء من ثواب
الطاعة ان موجب الطاعة الثواب وموجب المعصية العقاب فاذا كثرت الطاعات على المعاصي ولم يثبت عليها
كانت موجبة لاستحقاق الثواب الدائم ويمتنع مع ذلك ان يكون للمعصية موجبة لاستحقاق العقاب والا
لما كان ثواب الطاعات الكثيرة دائما فاذا خرجت المعصية عن كونها موجبة لاستحقاق العقاب فينبغي ان لا
تؤثر في تنقيص الثواب لان الشيء انما يرتبط به حكم المخصص به فما لا يكون مخصصا اولى وعلى هذا يكون
الحكم في عكس هذه الصورة عندما اذا زادت زلاته على طاعاته واما حجة ابي هاشم على التنقيص انه قال لو لم نقل
بالتنقيص لافضى ذلك عندما اذا زادت الطاعات على الزلات ان يكون حال من اطاع الله تعالى طول دهره من غير زلة
كحال من اطاع وعصى وكذلك اذا زادت زلاته على طاعاته ان يكون حاله كحال من عصى الله تعالى ابدا من غير طاعة و
ذلك ظلم وخروج عن الحكمة والعدل واما حجة الجبائي على استحالة التساوي بين الطاعات والزلات عقلا
ان ذلك يفضي الى المحال فيمتنع وبيان افضائه الى المحال انهما لو تساويا فلا بد من تقدير ثواب او عقاب لاستحالة
الجمع في النفي والاثبات وليس اعتبار احدهما لان يحبط الاخر مع التساوي اولى من العكس واما حجة ابي هاشم

على جواز ذلك عقلا واستحالته سمعا فهو ان ليس في العقل ما يحيل استواء الطاعات والزلات في الدرجة فان
ما من رتبة تنتهي اليها الطاعة الا ويصح في العقل انتهاء المعصية اليها وكذلك بالعكس فيرابه لما علمنا سمعا ان كل
مكلف فهو اما من اهل الجنة او النار وانه لا بد من احد الخلودين ووقوع احد الخلودين دون الاخر مع التساوي في
الموجب ممتنع ولا بد من التنبيه على ما في هذه الحجج اما الحجة الاولى فلم قال لا يكون الكبيرة محبطة للطاعات مطلقا
قطعا الطلاق فان التقابل بين الطاعة والمعصية انما يتصور في فعل واحد بالنسبة الى جهة واحدة بان يكون مطيعا عاصيا بعين
ما هو عاص من جهة واحدة واما ان يكون مطيعا في شيء وعاصيا بغيره فلا امتناع فيه كيف وان هؤلاء وان اوجبوا
احباط ثواب الطاعات بالكبيرة الواحدة فانهم لا يمنعون من الحكم على الصادر من صاحب الكبيرة من انواع العبادات
كالصلوة والصوم والحج وغير ذلك بالصحة ووقوعها الموقع لامتثال والخروج عن عهدة امر الشارع بخلاف ما يبقى
الشرك منها والاجماع الامة دال عليه ايضا وعلى هذا فلا يمتنع اجتماع الطاعة والمعصية وان يكون مثابا على هذه معاقبا
على هذه وعلى هذا يخرج الجواب عن الحجة الثانية ايضا فان التعظيم والاهانة انما يمتنع اجتماعهما من شخص واحد لواحد
ان لو اتحدت جهة التعظيم والاهانة والا فبتقدير ان يكون معظما من جهة مهانا من جهة معظما من جهة طاعته مهانا
من جهة معصيته فلا امتناع فيه واما الحجة الثالثة القائلة بتأبيد الثواب والعقاب فمبنية على التحسين والتقبيح ووجوب
رعاية الحكمة والثواب والعقاب للمطيع والعاصي على الله تعالى وقد ابطلناه وبتقدير التسليم لهذه الاصول جدلا
فما المانع من تأبيد الثواب والعقاب على فعل الطاعة والمعصية وذلك بان يجمع الله بين النعيم والعذاب ابدا سرمدا
كما يجمع للواحد ما بين الهموم والغموم والافراح باجتماع الاسباب الموجبة لها حتى انه يكون فرحا بامر مهموما مغموما
بامر وبان يعاقبه تارة وينعمه وتحوي اليه الانتهاء وهذا هو الاولى في العقل من تعطيل احد السببين واعتبار
الاخر فلئن قالوا القول بذلك مما يبطل الثواب والعقاب معا اذ النعيم هو الذي لا يشوبه كدر والعذاب المقيم
هو الذي لا يشوبه راحة قلنا اما المانع من قسم اخر وهو نعيم مشوب بكدر وعذاب مشوب براحة ويكون المتمحض
النعيم لمن تمحضت طاعاته غير مشوبة بالزلات والمتمحض من العذاب لمن تمحضت زلاته غير مشوبة بالطاعات اذ هو
اولى واقرب الى العدل على اصولهم وان سلمنا امتناع الجمع بين الثواب الدائم والعقاب الدائم فما المانع ان يكون
الطاعة محبطة للمعصية كما قاله المرجئة بل وهو الاولى اذ هو اقرب الى العفو والصفح المستحسن عقلا وشرعا فلئن
قالوا انما اسقطنا الثواب بالعقوبة لوجهين الاول ان استحقاق العقاب اقوى من استحقاق الثواب وذلك لان
استحقاق من خالف الاعلى للعقاب اشد من استحقاق من خالف الادنى على ما لا يخفى وعادة في الطاعة العكس فان
استحقاق ما يمنع الاعلى لكونه اولى باستحقاق الطاعة للثواب يكون ادنى من استحقاق مطيع الادنى الثواب وعلى هذا
فاستحقاق مخالف الله تعالى للعقاب يكون اشد من استحقاقه للثواب بطاعته الثاني ان الردة محبطة للطاعات
وفاقا والردة من الكبائر فكان في حكمها كل كبيرة قلنا اما قولهم ان استحقاق من خالف الاعلى للعقاب اشد من استحقاق
من خالف الادنى لامرد له وما المانع ان يقال ان استحقاق العقاب انما يكون اشد عندما اذا كان تضرر المخالف

بالمخالفة اكثر والرب تعالى متقدس عن الاضرار والانتفاع فكان استحقاقه العقاب ادخل في استحقاق غيره فكان
اولى العفو والصفح وقولهم ان استحقاق مطيع الامير للثواب ادخل من مطيع الله لان ذلك مسلم لكن المانع ان يقع
بان مطيع الله تعالى اولى باستحقاق الثواب من المطيع لغيره نظرا الى ما تحمله في طاعة الله من المكابدة والمشاق في النظر
والاستدلال ودفع الوساوس والشبهات ومغالبة الشهوات وقهر النفس الامارة بالسوء بخلاف طاعة غيره
وقد قال عليه السلم ثوابك على قدر نصبك والذي يدل على ترجيح الطاعات على الكبيرة الواحدة امور ثلثة الاول
انهم حكموا بان الصغائر محبطة بالطاعات اذا تجردت عن فعل الكبيرة فكذلك ويدل على ترجيح جانب الطاعة على المعصية الثاني
ان اكثر المعتزلة جوزوا غفران الكبيرة عقلا اذا مات مصرا عليها من غير توبة ولم يجوز احد منهم احباط الطاعات
اذا تجردت عن الزلات فدل على ترجيح العبادة على المعصية الثالث السمع فقد دل على الترجيح قوله تعالى من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها قولهم ان الردة محبطة للطاعات فكذلك غيرها
من الكبائر فهو مبني على ان الردة محبطة للطاعات عقلا وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا في امتناع وجوب الثواب و
العقاب على الله تعالى وبتقدير التسليم لذلك فلا يلزم من كون الردة محبطة للطاعات ان يكون غيرها من الكبائر كذلك
لجواز اختصاص ذلك بالردة دون غيرها ولهذا فان المرتد لا يساهم المسلمين في استحقاق الفيء والغنيمة وحضور
المساجد ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا يصلى عليه بخلاف ارباب الكبائر واما الحجة الثانية فانها مبنية على احباط الطاعة بالمعصية عقلا
لكن مع المساواة او مع كون الطاعة ازيد من المعصية الاول مم والثاني مم وبيانه من وجهين الاول ان ذلك يفضي الى
المساواة بين من عبد الله تعالى طول دهره وكان عالما بالله تعالى وصفاته ولم يعص الا يوما واحدا وبين فرعون وهامان
ومن لم يطع الله تعالى طرفة عين وذلك خلاف مقتضى الحكمة وتحسين العقول وتقبيحها الثاني هو ان ذلك مما
تستقبحه العقول وذلك ان من احسن الى غيره طول دهره وبالغ الجهد في طاعته وبذل مهجته في مرضاته ثم
لا يحسن في العقل بتقدير اساءته اليه مرة واحدة ولا سيما ان كان المسيء اليه ممن لا يتضرر بتلك الاساءة ان يحبط
ما مضى له من طاعته ويعاقبه على تلك الزلة ابد الابدين وقوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ظاهر المراد ان يكون
قصدنا بالصدقة المن والاذى والطاعة مع ذلك غير متحققة اما ان يكون المراد ابطالها بالمن بعد تحققها فمم
فلا وان سلمنا ان المراد بها الابطال بعد التحقق فغايته الدلالة على الاحباط بالسمع ونحن لا ننكر ذلك سمعا وانما
ننكره عقلا وعلى هذا يخرج الجواب عن قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك واما الحجة الثانية على ان الطاعة لا تنقص
عقاب المعصية وان المعصية لا تنقص ثواب الطاعة فلازمه منها ان يكون حال من اطاع الله تعالى من غير معصية كحال
من اطاعه مع المعصية وان يكون حال من عصى الله تعالى مع الطاعة كحال من عصى الله تعالى من غير طاعة وهو خلاف
الحكمة وما يقتضيه التعديل وعلى هذا فلا يلزم من كون المعصية اذا نقصت من الطاعة ان لا ينقص من ثواب الطاعة
وان لا يعاقب عليها ولا من كون الطاعة اذا نقصت من المعصية ان لا ينقص من عقاب المعصية وان لم يثب عليها
واما حجة ابو هاشم فيلزم عليها ان ينقص ثواب التائب عن المعصية بقدر عقاب المعصية ولا كان حال من اطاع

مع

مع المعصية كحال من اطاع من غير معصية وهو خلاف الاجماع فما هو الجواب لنا في صورة التائب هو الجواب في غيرها
واما الحجة الثانية على امتناع التساوي بين الطاعة والمعصية عقلا فهي مبنية على وجوب الثواب والعقاب وهو
مم على ما عرف وبتقدير وجوبه لكن مع التساوي بين الطاعة والمعصية او مع التفاوت الاول مم والثاني مسلم وعلى
هذا فما المانع ان يكون حاله عند التساوي كحال من لم يصدر منه طاعة ولا معصية لضرورة التعارض و
التساقط وصار حاله كحال من مات دون البلوغ من حيث انه لا يستحق ثوابا ولا عقابا واما ما ذكره ابو هاشم
في ابطال الامتناع العقلي فهو حق غير ان ما ذكره من الامتناع السمعي فهو باطل فانا لا نمنع ورود السمع بان كل
مكلف لا بد ان يكون من اهل الجنة او النار بل استوت طاعاته وزلاته فهو من اهل الاعراف بين الجنة والنار كما
وردت به الاخبار الصحيحة وان سلمنا ذلك ولكن انما يمتنع ان يكون من اهل الجنة او النار اذ لو شرط رجحان الحسنات
على السيئات او بالعكس وهو غير مسلم بل يجوز عندنا ان يثيب الله تعالى من غير طاعة ويعاقب من غير معصية كما سبق تحقيقه
واما الاختلاف في ان التحابط بين الطاعة والمعصية او بين الثواب والعقاب وان كان مبنيا على القول بوجوب
التحابط وهو باطل على ما حققناه غير ان القول بالتحابط بين الثواب والعقاب على مذهب القائلين به اولى من
التحابط بين المعاصي والطاعات اذ الامة مجمعة على ان من ارتكب كبيرة ثم صام وصلى وزكى ان عباداته صحيحة واقعة موقع
الامتثال كاملة [illegible] في الاسماء والاحكام ويشتمل على ستة فصول ا في تحقيق معنى الايمان وانه
هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا ب في تحقيق معنى الكفر ج في العاصي من اهل القبلة هل هو كافر ام لا د في
حال الفاسق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا ه في تفصيل الكفار و في التوبة واحكامها الفصل الاول في
تحقيق معنى الايمان وانه هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا وقد اتفق اهل الاسلام على ان مفهوم لفظ الايمان
لا يخرج عن اعمال القلب والجوارح وما تركب منهما لكن اختلفوا فمنهم من قال انه لا يخرج عن اعمال القلب ومنهم من قال
انه لا يخرج عن اعمال الجوارح ومنهم من قال لا يخرج عن المركب منهما اما من قال بانه لا يخرج عن اعمال القلب فقد اختلفوا
فمنهم من قال الايمان هو تصديق القلب وهو مذهب الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر والاستاذ ابي اسحق واكثر
الائمة ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة ومنهم من قال انه الايمان بالله تعالى معرفته وهو مذهب
جهم بن صفوان وبكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد والامامية ومنهم من قال الايمان معرفة الله تعالى وبرسله وما
جاءت به الرسل على الجملة وهو منقول عن بعض الفقهاء واما من قال انه لا يخرج عن اعمال الجوارح فمنهم من قال هو
اقرار اللسان بالشهادتين لا غير وهو مذهب الكرامية ومنهم من قال هو الطاعة لكن اختلفوا فمنهم من قال كل الطاعات
ايمان سواء كانت فرضا او نفلا وهو مذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار من المعتزلة ومنهم من قال الايمان
هو الطاعات المفترضة دون النوافل منها وهذا مذهب الجبائي وابنه واكثر البصريين من المعتزلة ومنهم من قال
الايمان هو الاقرار باللسان والمعرفة وهذا هو مذهب الغيلانية وهو ايضا المحكي عن ابي حنيفة وعبد الله بن
سعيد بن كلاب ومنهم من قال هو الاقرار باللسان ومعرفة بالقلب وعمل بالاركان وهذا هو مذهب الغلاة

ان يقال

اصحابنا او الخوارج من المعتزلة وعلمائنا قالوا انه لا يخرج عن المركب عن اعمال القلب والجوارح حال هو المعرفة بالجنان والاقرار
باللسان والعمل بالاركان وهو مذهب اكثر اهل الاثر وابن مجاهد واذا بنينا على تفصيل المذاهب فلابد من تحقيق الحق و
ابطال الباطل منها والحق في هذه المسئلة غير خارج عن مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وهو ان الايمان انما هو
تصديق القلب وان التصديق من اقوال النفس ومن ضرورية المعرفة فلابد من تحقيق ذلك وابطال ما اخذ الخصوم في
معرض الشبهة والانفصال عنها فنقول لما ان الايمان هو التصديق شرعا هو ان الايمان في اللغة هو التصديق المعدي
بالباء باتفاق اهل اللغة بقوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اي مصدق لنا ومنه قولهم فلان يؤمن بالحشر والنشر
اي يصدق به واذا ثبت ان الايمان في اللغة هو التصديق وجب حمل كل ما ورد في الكتاب والسنة عليه الا ما دل دليل
على مخالفته وانما قلنا ذلك لوجهين الاول هو ان خطاب الشارع للعرب انما كان بلغتهم فيجب حمل كل ما كان من الفاظهم
على معانيهم ويدل على ان خطاب الشارع لهم انما كان بلغتهم قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وقوله
تعالى في صفة القران ونزوله بلسان العرب وهذا لسان عربي وقوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا وقوله تعالى بلسان عربي
مبين الثاني انه لو كان لفظ الايمان في الشرع متغيرا عن وضع اللغة مع علمه بمخاطبة الشارع بها لشاع بين الامة نقله
وتغيره بالتوقيف كما عرف في سائر الاحكام الشرعية ولان المقصود من الخطاب لا يكون حاصلا لانهم لا يجهلون ما خوطبوا
به من الفاظهم الا على اصطلاحهم ولا يخفى ما فيه من الخلل ولو ورد فيه توقيف لكان متواترا اذ الحجة لا تقوم بالاحاد ولو
كان كذلك لاشترك الناس في معرفته كاشتراكهم في معرفة ما ورد من الاحكام الشرعية واما ان الايمان مختص بالقلب
فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل
الايمان في قلوبكم وقوله تعالى ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وقوله تعالى اولئك الذين
كتب في قلوبهم الايمان واما السنة فما روي ان النبي عم كان يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك وايضا
ما روي عنه عم انه قال لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت عن قلبه وذلك كله يدل على اختصاص
القلب بالايمان فان قيل سلمنا ان الايمان في اللغة عبارة عن التصديق ولكن لا نسلم انه في الشرع كذلك قولهم ان الشارع
خاطب العرب بلغتهم مسلم ولكن لا نسلم امتناع خطابه لهم بغير لغتهم واما النصوص الدالة على كون القران عربيا فليس
فيه ما يدل على امتناع اشتماله على غير العربية ولا يخرج ذلك عن كونه عربيا او عن اطلاق اسم العربي عليه فان الشعر
الفارسي يسمى فارسيا وان كانت فيه احاد من كلام العرب والذي يدل على ذلك اشتمال القران على كلمات ليست عربية
فان المشكاة هندية والاستبرق فارسية وقوله تعالى وفاكهة وابا قال اهل الادب الاب ليس من لغة العرب وان سلمنا
امتناع مخاطبة العرب بغير الالفاظ العربية ولكن لا نسلم امتناع استعمال الالفاظ العربية في غير موضوعها لغة بدليل
على ذلك النص والالزام اما النص فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم
الى بيت المقدس واما السنة فقوله عليه السلام نهيت عن قتل المصلين واراد به المؤمنين وايضا قوله عم الايمان بضع وسبعون
بابا اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق وكل ذلك خلاف الوضع واما الالزام فمن ثلثة

عشر

عشر وجها الاول هو ان الصلوة في اللغة عبارة عن الدعاء وفي الشرع عبارة عن الافعال المفتتحة بالتكبير المختتمة بالتسليم
وكذلك الزكوة في اللغة عبارة عن النمو والزيادة وفي الشرع عن وجوب اداء مال مخصوص وكذلك الحج في اللغة
عبارة عن القصد مطلقا وفي الشرع عبارة عن القصد الى مكان خاص الثاني انه لو كان الايمان في اللغة عبارة عن
التصديق فالتصديق لا يختلف ولا يزيد ولا ينقص ويلزم من ذلك ان يكون ايمان النبي عم كايمان الواحد من العوام
الاغبياء وهو ممتنع الثالث هو ان الفسوق يناقض الايمان ولا يجامعه ولو كان الايمان هو التصديق في الشرع
لما امتنع مجامعته للفسوق ويدل على امتناع الجمع بينهما قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم
وكره اليكم الكفر والفسوق ووجه الاحتجاج به انه ذكر الايمان وقابله بالكفر والفسوق فدل على ان الفسوق مناقض
للايمان الرابع هو ان فعل الكبيرة مما ينافي الايمان ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان فعل الكبيرة منافيا
له وبيان منافاة فعل الكبيرة للايمان قوله تعالى وكان بالمؤمنين رحيما وقوله تعالى في حق مرتكب بعض الكبائر
ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله فدل مجموع الايتين على ان مقترف الكبيرة ليس مؤمنا الخامس ان المؤمن غير مخزي
لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه وقد قال تعالى في حق قطاع الطريق ذلك لهم خزي في الدنيا
ولهم في الاخرة عذاب عظيم ومجموع الايتين يدل على ان قاطع الطريق ليس مؤمنا مع انه مصدق بالله تعالى وهذا
دليل على ان الايمان في الشرع ليس هو التصديق السادس هو ان المستطيع اذا ترك الحج من غير عذر فهو كافر لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غني عن العالمين ولو كان الايمان في الشرع
هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا السابع هو ان من لم يحكم بما انزل الله فهو كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الكافرون ولو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا الثامن ان الزاني
ليس بمؤمن لقوله عم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولو كان الايمان هو التصديق لما كان الزاني غير مؤمن لكونه
مصدقا التاسع ان من مات ولم يحج فهو كافر لقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا
ولو كان الايمان هو التصديق لما كان كافرا اذ هو مصدق بالله تعالى العاشر ان من ترك الصلوة متعمدا فهو كافر
لقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر ولو كان الايمان هو التصديق لما كان كافرا لكونه مصدقا الحادي عشر انه
لو كان الايمان هو التصديق بالله في الشرع لما كان من قتل نبيا او استخف به او سجد بين يدي صنم مع كونه مصدقا
كافرا وهو خلاف اجماع الامة الثاني عشر ان فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة والاشارة في قوله تعالى وذلك
دين القيمة راجع الى جملة المذكور السابق والدين هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو
الايمان فانه لو كان غيره لما قبل من مبتغيه لقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ولو كان الايمان في الشرع
هو التصديق لما كان الايمان هو فعل الواجبات الثالث عشر انه لو كان الايمان في الشرع هو التصديق لما صح وصف
المكلف به حقيقة الا في وقت صدوره منه كما في سائر الافعال ولو كان كذلك لما صح وصف النائم في حالة نومه

والقاتل في حال الغفلة يكون مؤمنا حقيقة وهو خلاف الاجماع وذلك يدل على تغيير الوضع في لفظ الايمان
الرابع عشر انه لو كان الايمان باقيا على وضعه في الشرع لصح ان يقال في الشرع على مصدق بالجبت غير الله تعالى مؤمنا
وهو خلاف الاجماع الخامس عشر ان الله تعالى قد وصف بعض المؤمنين بالله تعالى بكونه مشركا بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون ولو كان الايمان بالله تعالى في الشرع هو التصديق لامتنع مجامعته الشرك سلمنا ان الايمان
في الشرع هو التصديق ولكن ما المانع ان يكون هو التصديق باللسان كما قالت الكرامية كيف وان ذلك هو الاولى لان اهل
اللغة لا يفهمون من التصديق غير التصديق باللسان والجواب قولهم لا نسلم امتناع مخاطبة الشارع للعرب بغير لغتهم قلنا
دليله ما ذكرناه من الوجهين قولهم ما ذكرتموه من النصوص لا يدل على امتناع اشتمال القران على غير العربية لان ما بعضه
عربي وبعضه غير عربي فلا يكون كله عربيا وظاهر ما ذكرناه من النصوص يدل على ان القران بجملته عربي قولهم ان الشعر الفارسي
لا يخرج عن كونه فارسيا باشتماله على كلمات من العربية فكذلك الكلام العربي لا يخرج عن كونه عربيا باشتماله على كلمات
ليست عربية قلنا ان قيل بان ما هو العربي فيه لا يخرج عن كونه عربيا فمسلم وان قيل ان الجملة الكائنة من العربي وغير العربي
يكون عربية فهو مباهتة للمعقول والمحسوس نعم غاية الاطلاق اسم العربي عليها لغلبة الكلام العربي فيها لكنه بطريق
المجاز دون الحقيقة والاصل فيما نحن فيه انما هو حمل الكلام على حقيقته دون مجازه قولهم القران يشتمل على كلمات
غير عربية لا نسلم ذلك وما ذكروه من الكلمات فلا نسلم انها ليست عربية وانما استعملها غيرهم من ارباب اللغات مع نوع
تغيير كما في العبرانيين للانسان انسو ... قولهم لا نسلم امتناع استعمال اللفظ العربية في غير موضوعها
لغة قلنا لانه لو استعملت ازاء معان غير معانيها لغة كاستعمال لفظ الغني ازاء الفقير والفقير ازاء الغني
فلا يكون لغويا الا لا يكون من لسان العرب واهل اللغة وعند ذلك يمتنع مخاطبة الشرع به للعرب ... قوله وما كان
الله ليضيع ايمانكم لا نسلم ان المراد به الصلوة بل المراد به التصديق بالصلوة وانما سمي التصديق بالصلوة صلوة على سبيل
التجوز لدلالة الصلوة على التصديق والمجاز من لغة العرب فلا يكون خارجا عنها ... قبل الصلوة فالمراد
التصديق على سبيل التجوز ايضا وتسمية اماطة الاذى عن الطريق ايمانا انما كان بطريق المجاز ايضا لدلالتها على الايمان
قولهم الصلوة في اللغة عبارة عن الدعاء والزكوة عبارة عن النمو والحج عبارة عن القصد وفي الشرع على غير هذه المحامل
قلت لا نسلم التغيير في هذه الالفاظ بل هي مستعملة في الشرع بازاء ما كانت مستعملة بازائه في اللغة غير ان الشارع اعتبر
فيها شروطا لصحتها في الشرع من غير ان يكون المشروط داخلا في المسمى الشرعي فتصرف بوضع الشروط لا التصرف الشرعية
لا في نفس الوضع بالتغيير قولهم لو كان الايمان في الشرع هو التصديق لكان ايمان النبي كايمان احاد الفسقة قلنا
التصديق الواحد بالشيء الواحد يستحيل فيه التفاوت بين النبي والواحد منا فان الايمان عرض والعرض متجدد
على ما اسلفناه وعند ذلك فلا يمتنع التفاوت بين ايمان النبي وايمان الواحد منا بسبب كثرة تخلل الغفلة والقوة
بين اعداد الايمان المتجدد للواحد منا وقلة تخللها بين الاعداد المتجددة من ايمان النبي او بسبب ما يعرض لنا من
الشبه والتشكيكات التي يفتقر في دفعها الى الاجتهاد بالنظر والاستدلال بخلاف النبي عليه السلام قولهم ان الفسوق

مقابل

مقابل للايمان ولا يجامعه ثم وقوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق
ليس فيه ما يدل على كون الفسوق لا يجامع الايمان ولهذا فانه لو قال تعالى ان الله حبب اليكم العلم وكره اليكم
الفسوق فانه لا يدل على المناقضة بين العلم والفسوق وكون الكفر مقابلا للايمان لم يكن مستفادا من الاية
من ضرورة التضاد بينهما عقلا وان سلمنا دلالة ما ذكروه على مناقضة الفسوق للايمان غير انه معارض بما يدل
على عدمه وبيانه قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يدل على مغايرة الظلم للايمان وايضا قوله تعالى
ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه وذلك يدل على مجامعة الظلم لمن اصطفاه تعالى
والمصطفى لا يكون الا مؤمنا قولهم ان فعل الكبيرة مما ينافي الايمان لا نسلم ذلك قولهم المؤمن مرحوم وما ذكروه من النصوص
ثم ايضا ولكن ليس فيه ما يدل على منافاة الكبيرة للايمان وقوله تعالى في حق مرتكب الكبيرة ولا تاخذكم بهما رافة في
دين الله ليس فيه ايضا ما يدل على كون المؤمن مرحوما من الله تعالى ولا يستقيم قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء بل المراد من
الاية انكم لا تحملكم الشفقة ونفرة الجنسية على اسقاط حدود الله تعالى بعد وجوبها والذي يدل على ذلك ان مرتكب الكبيرة
اذا تاب فانه مؤمن بالاجماع مرحوم وان اقيم عليه الحد كيف وان ما ذكروه معارض بما ذكرناه من النصوص الدالة على
نفي المنافاة بين الايمان وفعل الكبيرة قولهم ان المؤمن لا يخزى وقاطع الطريق مع كونه مصدقا مخزي لما ذكروه من
الاية قلنا ليس فيما ذكروه ما يدل على ذلك لان اية نفي الخزي دالة على نفي الخزي في الاخرة واية القاطع دالة على الخزي
في الدنيا ولا يلزم من منافاة الخزي يوم القيمة للايمان منافاته للايمان في الدنيا كيف وان اية نفي الخزي مقصورة
على النبي واصحابه فلا يعم قولهم المستطيع اذا ترك الحج من غير عذر كافر لا نسلم ذلك وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا وان دل على وجوب الحج فقوله تعالى ومن كفر فان الله غني عن العالمين ليس فيه ما يدل على
الكفر بترك الحج الواجب بل هو ابتداء كلام اخر والمراد به من لم يصدق وان سلمنا ان المراد به الكفر بترك الحج الواجب
فالمراد به انه من لم يصدق بمناسك الحج وجحدها اعتقادا وذلك لا يتصور مع التصديق قولهم ان من لم يحكم بما
انزل الله فهو كافر فقد قال المفسرون المراد به من لم يعتقد التزام احكامه ولم يستسلم لاحكام الاسلام ولا يتصور معه
التصديق وقوله عليه السلام لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن لا نسلم ان قوله وهو مؤمن في هذا الحديث ماخوذ من الايمان
بل من الامن ومعناه لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن اي على امن من عذاب الله تعالى وان سلمنا انه ماخوذ من الايمان
غير انه يجب حمله على الايمان بمعنى التصديق لما فيه من موافقة الوضع اللغوي وان حمل قوله لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن على حالة الاستحلال للزنا ويكون تقديره لا يزني الزاني حين يزني مستحلا الزنا وهو مؤمن اي مصدق
ويحتمل ان يكون المراد من قوله لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن اي على صفات المؤمن من اجتناب المحظورات
وهو وان لزم منه التاويل غير انا لو لم نحمله على ذلك للزم منه حمل الايمان على غير موضوعه اللغوي ولا يخفى ان
تاويل الظواهر اولى من مخالفة الاوضاع اللغوية لوجهين الاول ان تاويل الظواهر متفق عليه بخلاف مخالفة الاوضاع
ومخالفة ما اتفق على جواز مخالفته اولى من مخالفة ما لم يتفق على مخالفته الثاني ان مخالفة الظواهر في الشرع اكثر من مخالفة

الاوضاع اللغوية عند القائلين بمخالفة الاوضاع فان اكثر الظواهر مخالفة واكثر الاوضاع مقررة ومع ذلك على
ان المحذور في مخالفة الاوضاع اعظم منه في مخالفة الظواهر فكانت مخالفة الظواهر اولى وعلى هذا يحمل قوله
عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر على حالة
الاستحلال وانكار الوجوب لما ذكرناه من الترجيح قولهم لو كان الايمان هو التصديق لما كان من قتل نبيا او استخف به او سجد
بين يدي صنم كافرا اذا كان مصدقا قلنا نحن لا ننكر جواز مجامعة هذه الكبائر مع الايمان عقلا لكن الامة مجمعة على
ضللنا انتفاء التصديق عند وجود هذه الكبائر سمعا ويحتمل ان يقال بذلك جمعا بين العمل بوضع اللغة واجماع الامة على
التكفير وهو اولى من ابطال احدهما قولهم فعل الواجبات هو الدين لا نسلم ذلك بل الدين هو التصديق والواجبات وقوله
تعالى وذلك دين القيمة ليس فيه ما يدل على ان اقامة الصلوة وفعل الزكوة من الدين فان الاية قد فرقت بين الدين وفعل
الصلوة والزكوة حيث قال وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين ثم قال بعد ذلك حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا
الزكوة وذلك دليل المغايرة بين الدين وما ذكر من الواجبات ثم وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الدين هو فعل
الواجبات وان الدين هو الاسلام ولكن لا نسلم ان الاسلام هو الايمان ويدل عليه قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم وذلك دليل المغايرة بينهما وبيانه من جهة النص والاجماع والمعقول اما النص فقوله
ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا فانه يدل على المغايرة بين الايمان والعمل الصالح حيث عطف العمل الصالح على الايمان والظاهر
ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قوله تعالى لئن اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وامنتم برسلي عطف الايمان على الصلوة وهو
دليل المغايرة بينهما واما الاجماع فمن وجهين الاول هو ان الامة من المسلمين قبل ظهور المخالفين مجمعة على امتناع اطلاق
القول على من ترك الطاعة والواجبات انه ترك الايمان وذلك يدل على المغايرة الثاني ان الامة من السلف مجمعة على ان الايمان
شرط في صحة افعال الواجبات من الطاعات والشرط غير المشروط واما من جهة المعقول ففي وجهين الاول هو انه لو كان
الايمان هو فعل الطاعات للزم ان من زادت طاعاته على طاعات النبيين عددا ان يكون ايمانه اكثر من ايمان الانبياء وهو
ممتنع الثاني انه لو كانت الطاعات ايمانا لكانت المعاصي كفرا لان الايمان ضد الكفر والطاعة ضد المعصية فاذا حكم
على احد الضدين بحكم وجب الحكم بضد ذلك الحكم على الضد الاخر وهذا الوجه ضعيف من حيث انه لا يمتنع اشتراك
المتضادات في حكم واحد ولو لزم من الحكم على احد الضدين بحكم ان يحكم بضد ذلك الحكم على الضد الاخر لما تصور
الاشتراك بين الضدين في حكم من الاحكام وان سلمنا امتناع الاشتراك بينهما في حكم احدهما فغايته ثبوت الحكم لاحدهما
وانتفاؤه عن الاخر اما ان يكون ضد ذلك الحكم واجب الثبوت للضد الاخر فلا وعلى هذا فغاية ما يلزم من الحكم على
الطاعة بكونها ايمانا ان لا يحكم على المعصية بكونها ايمانا اما انه يجب ان يكون كفرا فلا قولهم لو كان الايمان هو التصديق
لما صح وصف المكلف به حقيقة في حالة نومه وغفلته وهو لازم لهم في كل ما يفسرون به الايمان غير التصديق وانه
اذ ذاك لا يكون متحققا قولهم لو كان الايمان هو التصديق لصح تسمية المصدق بالجبت والطاغوت مؤمنا قلنا يصح تسميته بذلك
نظرا الى الوضع اللغوي ولا يصح نظرا الى العرف الاستعمالي وهو تخصيص العرف للايمان باطلاقه على بعض مسمياته ولا

يوجب ذلك تغيير الوضع كتخصيص اسم الدابة في وضع العرف بذوات الاربع وقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون
قلنا الايمان شرطه عدم الشرك بالاجماع وما ذكروه فهو لازم لهم على كل مذهب من المذاهب المتقدم ذكرها وان
كان لازما على الكل فلا بد من الحمل بلفظ الايمان على واحد منها ولا يخفى ان ما فيه موافقة الوضع يكون اولى قولهم
ما المانع ان يكون الايمان هو التصديق باللسان قلنا لما ذكرناه من الادلة الدالة على اختصاص الايمان بتصديق القلب
وقولهم اهل اللغة لا يفهمون من التصديق غير ذلك فدعوى مجردة من غير دليل فلا تقبل كيف وانا نعلم من حال القوم
انهم لا يكتفون من الناس بمجرد الاقرار باللسان ولا العمل بالاركان مع تكذيب الجنان بل كل من كانت حالته كذلك
كاذبا ومنافقا ومنه قوله تعالى تكذيبا للمنافقين في قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم نشهد انك لرسول الله
والله يشهد انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وقد قال تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين كيف وانه لا يخفى ابطال القول بان الايمان مجرد الاقرار باللسان من جهة افضائه الى
تكفير من اطلق التصديق بالله ولم يطلق الاقرار باللسان لمانع والحكم بايمان من اقر بلسانه مع اطلاق التكذيب بالقلب
والى ما انتهينا اليه ههنا من البحث المستقصى يعلم صحة مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري رضي الله عنه وبطلان جميع
ما دار لتماعدا من المذاهب الواهية المحكية فانا لم نال جهدا في استقصائها وتحريرها والتنبيه على بطلانها
واما ان الايمان هل يزيد وينقص فقد اختلف فيه فمنهم من قال بزيادته ونقصانه ومنهم من قال انه لا يزيد ولا ينقص
ومنهم من فصل وقال اما ايمان الله تعالى الذي اوجب اتصافه بكونه مؤمنا لا يزيد ولا ينقص واما ايمان الانبياء و
الملائكة فانه يزيد وينقص واما ايمان من عداهم فانه يزيد وينقص والحق في ذلك ان ايمان الرب تعالى لا يزيد ولا ينقص
والا كان ما يتصف به من زيادة الايمان او نقصانه حادثا والرب تعالى ليس محلا للحوادث كما سبق واما من عداه فمن
فسر الايمان بالطاعات فانه يزيد وينقص لامكان الزيادة والنقصان واما من فسره بالتصديق وحده فالتصديق
او غيره فلا يقبل الزيادة والنقصان من حيث هو تصديق وحده اللهم الا ان ينظر الى كثرة اعداده وتلاحق امثاله الحاصلة في
احاد الناس فانه يكون قابلا للزيادة والنقصان على ما حققناه قبل

الفصل الثاني في تحقيق معنى الكفر والكفر
في اللغة ماخوذ من الكفر وهو الستر ومنه قول العرب كفر درعه بثوب اي ستره ومنه قيل للرماد مكفور اذا سفت عليه
الريح التراب والزراع كافر لانه يستر البذر بالتراب عند حراثته والليل كافر لستره ما يكون فيه
ستر الجواهر وغطاها وقد يطلق الكفر في اللغة على ضد الايمان حتى انه يقال لمن كذب نبيا كفر به كما يقال لمن صدق نبيا امن به واما
في اصطلاح المتكلمين فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الايمان فمن قال الايمان بالله هو معرفته قال الكفر هو الجهل
بالله تعالى وهو غير منعكس على المحدود وشرط الحد ان يكون مطردا منعكسا حتى لا يكون الحد اعم من المحدود ولا المحدود اعم
من الحد كما سبق تعريفه وبيان انه غير منعكس ان جحد الرسالة والنبوة وتكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم والسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات
كفر بالاجماع وليس هو جهلا بالله تعالى فانه قد يصدر ذلك من العارف بالله والجاهل بالله لا يدل على العلم بامتناع هذه الامور او
مع المعرفة بها فلا يكون فعل هذه الامور دالا على الجهل بالله تعالى ومن قال الايمان هو الطاعات كالمعتزلة وبعض الخوارج

قال الكفر هو المعصية لكن اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر واما المعتزلة فانهم قسموا المعاصي الى معصية
هي كفر وهي كل معصية تدل على الجهل بالله تعالى او تكذيب الرسول او القاء المصحف في القاذورات والى معصية لا توجب
اتصاف فاعلها بالكفر ولا بالفسوق ولا تمنع معها الاتصاف بالايمان كالسخف وكشف العورة الى غير ذلك والى
معصية توجب الخروج من الايمان ولا توجب الاتصاف بالكفر بل بالفسوق والفجور كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب
الخمر ونحوها فصاحبها في منزلة بين منزلتين اي ليس بكافر ولا مؤمن واول من احدث هذا المذهب واصل بن عطاء وعمرو بن
عبيد طريق الرد على هؤلاء انما هو بيان ان كل معصية لا تدل على تكذيب الرسول فيما علم مجيئه بها لا تكون كفرا على
ما ياتي تحقيقه في الفصل الذي بعده وربما قالت المعتزلة الكفر عبارة عن فعل قبيح او اخلال بواجب يستحق عليه
اعظم العقاب وهو فاسد اما اولا فلانه مبني على فاسد اصولهم في استحقاق العقاب على المعاصي وهو باطل كما
سبق واما ثانيا فلان انواع الكفر متفاوتة في العقوبة فعقوبة الشرك بالله تعالى ونسبته اعظم من عقوبة منكر ارسال الرسل
وعقوبة انكار الرسالة اعظم من عقوبة الاستخفاف بالرسول وهذا يوجب ان لا يكون انكار الرسالة ولا الاستخفاف
بالرسول كفرا اذ لا يستحق عليه اعظم العقاب لان عقاب الشرك بالله تعالى ونسبته تعالى اعظم منه فلزم ان لا الكفر
هو الذي يستحق عليه عقابا اكثر من عقاب الفسق فلا يصح لان الفسق اعم من الكفر فكل كفر فسوق وليس كل فسوق كفرا
وعند ذلك فلا يتميز عقاب الكفر عن عقاب الفسوق فلئن قالوا اعظم من عقاب الفسوق الذي ليس بكفر فقد اخذوا الكفر
في حد الكفر وتعريف الشيء بنفسه ممتنع ومن قال الايمان هو الاقرار باللسان لا غير قال الكفر هو ترك الاقرار وهو
من حيث انه يوجب الحكم بالكفر على المصدق بقلبه وبما جاء به رسله مع عدم تصريحه بالاقرار لفظا المانع منه
وهو خلاف قاعدة الدين واجماع المسلمين ومن قال الايمان هو المعرفة بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان قال
الكفر هو الاخلال باحد هذه الامور الثلثة فمن لم يكن عارفا بالله تعالى او اقر باللسان وعمل بالاركان فهو كافر وكذلك
من كان عارفا بالله تعالى ومقرا بلسانه غير انه غير عامل بالاركان فهو كافر وعلى هذا النحو وهو خطا فان من كان مصدقا
بالله وبما جاءت به رسله وان اخل بشيء من الاركان او بجملتها تهاونا او كسلا لا بطريق الجحود لها فانه لا يكون كافرا في هذا
فان الامة من السلف مجمعة على ان مثل هذا الشخص لو اتى بعبادة من العبادات لحصوص من عوانه بسائر المسلمين في الصحة
وشهود المشاهد وانه يغسل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين ولو كان كافرا لما كان كذلك باجماع الامة ومن قال
الايمان هو التصديق بالقلب بالله تعالى وبما جاءت به رسله قال الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول وهو مختار
الامام الغزالي رح وهو باطل فان ليس بمصدق ولا مكذب بشيء مما جاء به الرسول فانه كافر بالاجماع وليس بمكذب به ثم يبطل
ايضا باطفال الكفار ومجانينهم فانهم كفار وليسوا بمصدقين ولا مكذبين بما جاء به الرسول والاقرب في ذلك ان يقال
الكفر عبارة عما يمنع المتصف به من الاتصاف بمساهمة المسلمين في شيء من الاحكام المختصة بهم وذلك كالقضاء
والامامة وحضور المشاهد وقسمة الغنيمة والصلوة على الجنازة والدفن في مقابر المسلمين وصحة العبادة الى غير ذلك من
الاحكام وهو مطرد منعكس لا غبار عليه وكل ما سواه مما قيل فلا يخلو عن نقض وعن فساد يرد عليه كما حققناه الفصل

الثالث في ان العاصي من اهل القبلة هل هو كافر ام لا وقد اختلف المسلمون في ذلك فذهبت المرجئة الى ان مرتكب
الكبيرة مؤمن وليس بكافر وهل يسمى فاسقا اختلفوا فيه فمنهم من قال انه ليس بفاسق وان الايمان بالله تعالى لا يبقى معه كفر
ذم ولا يحبط والوصف بالفسق من اعظم وجوه الذم والتوبيخ ومنهم من قال انه يسمى فاسقا ومنهم من فصل وقال يسمى
فاسقا ما دام ملابسا للكبيرة ولا يسمى بذلك بعد تصرمها ومنهم من قال انه يسمى فاسقا في الدنيا دون الاخرى
وسواء تاب عنها او لم يتب واختلفوا في جواز الارتداد عليه فمنهم من جوزه ومنهم من منعه واما الخوارج فقد اتفقوا
على ان مقارف الكبيرة كافر لكن اختلفوا فذهب البكرية منهم الى انه منافق وهو اشد من الكافر وهو منقول عن الذي هو
من الحسن البصري ايضا وذهبت طائفة منهم الى انه كافر لا بمعنى انه مشرك بل بمعنى انه كافر بانعم الله تعالى غير مؤد شكره
واما المعتزلة فانهم قسموا المعصية الى ما يكفر المكلف بها والى ما يخرجه عن الايمان من غير اتصاف بكفر بل بالفسق والى
ما لا يخرجه عن الايمان ولا يستوجب فاعلها مع تجنب الكبائر سمة الفسق واما اصحابنا فانهم قالوا ان مرتكب الكبيرة
من اهل الصلوة او داوم على صغيرة فهو مؤمن وليس بكافر بل فاسق ومن فعل صغيرة واحدة فهو مؤمن وليس بفاسق
واذا اتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فلا بد من ابطال مذاهب المخالفين اما الرد على المرجئة في قولهم ان مرتكب الكبيرة
ليس بفاسق فهو ان ما ذكروه على خلاف اجماع الامة من السلف والخلف على تسمية مرتكب الكبيرة فاسقا وانفاقهم على
المنع من قبول شهادته واخباره كيف وان الفسق لا معنى له غير الخروج عن الطاعة ومنه قوله تعالى ففسق عن امر ربه اي
خرج عن طاعة ربه ومرتكب الكبيرة خارج عن الطاعة وسواء كان ذلك بترك واجب او بفعل محظور وقولهم ان الايمان
بالله تعالى يمحص كل اثم ولا يبقى معه كفر فهو باطل بما سبق في القاعدة السادسة وقولهم ان من صح ايمانه لا يصح عليه الردة فليس كذلك
ودليله العقل والنص والاجماع اما العقل فهو انه لا يلزم من فرض ردة المؤمن محال في ذاته ونفسه ولا معنى لصحة الردة
الا هذا واما النص فمن جهة الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى حكاية عن المؤمنين ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ
هديتنا ولولا ان ذلك جائز لما سالوا دفعه عنهم واما الرد على القائلين بكون مرتكب الكبيرة كافرا فمن جهة المعقول
والمنقول والحكم اما المعقول فهو ان مرتكب الكبيرة مؤمن وبيان كونه مؤمنا انه متصف بالايمان لانه متصف بالتصديق
بالله تعالى ولا معنى للايمان بالله تعالى غير التصديق به على ما تقدم واذا كان مؤمنا فلا يكون كافرا لان الكفر ضد الايمان
وضد الايمان لا يكون مجامعا للايمان واما المنقول فمن جهة النص والاجماع اما النص فما ذكرناه من النصوص الدالة
على المجامعة بين الايمان وفعل الكبيرة واما الاجماع فهو ان الامة من السلف قبل ظهور المخالفين مجمعة على ايمان من صدرت
منه الكبيرة وعلى دخوله في زمرة المؤمنين واما الحكم فهو انه يصح صلوته وزكوته وكل ما ياتي به من العبادات بالاجماع من
المسلمين ولو كان كافرا لما صحت عبادته فان قيل الدليل على ان مرتكب الكبيرة منافق النص والمعقول اما النص فمن جهة
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن اتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين
الى قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه ووجه الاستدلال بالاية انه تعالى وصف من نقض عهد الله بالنفاق
وايضا قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون دل على ان غير المنافق لا يكون فاسقا حيث انه ذكر الفاسقين بصيغة

وبيان اتصافه بالايمان

الجمع المعرف وهي تحصر الخبر في المبتدا ومرتكب الكبيرة فاسق فلو لم يكن منافقا لكان من ليس بمنافق فاسقا وهو
خلاف ظاهر الاية واما السنة فما روي عن النبي عم انه قال علامة المنافق ثلث اذا حدث كذب واذا اوتمن خان واذا وعد
اخلف وهو تصريح بان من صدرت عنه هذه الخلال منافق واما المعقول فهو ان من وقر الايمان في صدره وتحقق
وصدق بوعده ووعيده وثوابه على الطاعة وعقابه على المعصية وعلم ان عذاب الاخرة يزيد اضعافا
مضاعفة على نعيم الدنيا فيعلم انه لا يفعل المقتضي بنقيض ما يعلم فاذا راينا شخصا انهمك على المعاصي متماديا على ارتكاب
حرمات الله تعالى فيعلم انه ما وقر الايمان في صدره وانه غير مصدق بوعد الله ووعيده فلا يكون مؤمنا حقا فان
كان متشبها بالمؤمنين فيكون منافقا وان سلمنا انه غير منافق ولكنه كافر ويدل عليه النص من الكتاب والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا ومرتكب الكبيرة ليس بشاكر فيكون كفورا وبيان انه غير
شاكر ان الشكر اما كثرة التحدث بنعم الله تعالى على ما قال الله تعالى واما بنعمة ربك فحدث واما باعمال الجوارح في طاعة
الله على ما قال الله تعالى اعملوا آل داود شكرا معناه اعبدوني وطيعوني عبادة لكم شكرا لي واما الاعتراف بان كل ما به من نعمة فمن الله
على ما قال الله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والمنهمك على المعاصي لا يكون شاكرا باحد هذه الاعتبارات فكان كافرا وايضا
قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
ومن كفر فان الله غني عن العالمين وقوله تعالى وهل نجازي الا الكفور ومرتكب الكبيرة مجازى لما تقدم فيكون كفورا
وقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ومرتكب الكبيرة معذب لما تقدم فيكون مكذبا والمكذب كافر وقوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومرتكب الكبيرة ممن يصلى النار فكان مكذبا والمكذب
كافر وقوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم في جهنم خالدون الى قوله تعالى الم تكن آياتي تتلى
عليكم فكنتم بها تكذبون ومرتكب الكبيرة ممن تخف موازينه فيكون مكذبا والمكذب كافر وقوله تعالى ومن كفر بعد
ذلك فاولئك هم الفاسقون ووجه الاحتجاج به كما سبق في الاية الاولى وقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله
الا القوم الكافرون والكافر ييأس من روح الله فيكون كافرا الى غير ذلك من الايات التي سنذكرها واما السنة
فقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله عم من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا وقوله
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن والجواب عن الاية الاولى انه ليس فيها ما يدل على مذهب الخصم فان مذهبه ان مرتكب
الكبيرة حال الذنب كاذب له منافق والاية تدل على تعقيب النفاق لنقض العهد واخلاف الوعد والمتعقب للشيء لا يكون
حال وقوع الشيء وقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون يدل على ان كل منافق فاسق ولا ينعكس فلا يلزم ان يكون
كل فاسق منافقا قوله انه ذكر الفاسقين بصيغة الجمع المعرف وهي تحصر الخبر في المبتدا فهو مبني على وجود صيغة العموم
وهو غير مسلم على ما عرف من اصلنا وان سلمنا ان صيغة الجمع المعرف للتعميم غير ان الفسق ينقسم الى كامل وهو فسق
النفاق والى ما دونه كفسق غير النفاق وعلى هذا فيجب حمل الاية على الفسق الكامل جمعا بينه وبين ما ذكرناه من الادلة
ويكون تقدير الاية ان المنافقين هم الفاسقون بالفسق الكامل وما ذكروه من الخبر فقد قال الله الاحبار انما ورد

في المنافقين في زمن النبي صم فيجب الحمل عليه جمعا بينه وبين ما ذكرنا من الادلة قولهم ان من وقر الايمان في صدره
لا يكون منهمكا على فعل المعاصي ليس كذلك فانه لا يبعد ممن وقر الايمان في صدره وعلم ان عذاب الاخرة يزيد
على نعيم الدنيا ان يقدم على المعصية اغترارا منه بما سمعه من كرم ربه وعفوه وصفحه عنه وانتظارا لها عن المعصية
بالتوبة والانابة الى الله تعالى على ما هو معلوم من حال كل عاص من المؤمنين ويدل عليه حمل الصغائر والاصرار
على مخالفة امر الله تعالى ونهيه وتقديم اللذات العاجلة على طاعة الله تعالى فلا يدل على ان فاعلها ليس بمؤمن
وليس ذلك الا لما ذكرناه في فعل الكبيرة كيف وان اسم النفاق مخصوص بمستبطن الكفر ومظهر ضده بلسانه
المسلمين وهو مشتق من النافقاء وهو جحر من جحرة اليربوع في الارض فاذا امن الخروج منه ما ذاقه عليه من الجحرة
ومرتكب الكبيرة غير مستبطن للكفر ولا معتقد لنقيض الحق فلا يكون منافقا فان قيل فقد روي عن عمر انه سال
حذيفة بن اليمان لما عرف من رسول الله صلى الله عليه واله المنافقين واسماؤهم وقال له هل عدني رسول الله صلى الله
عليه واله وسلم في المنافقين ولو كان النفاق عبارة عن استبطان الكفر لكان يعلم من نفسه انه مستبطن
الكفر فكيف يشكك في نفسه قلنا انما سال عن ذلك نظرا الى المال وخاتمة العمل على ما جرت به العادة من وجل
الاولياء والصالحين من سوء العاقبة وما جرى به القلم في السابقة اما ان يكون ذلك لتشككه في حاله
في الحال فلا واما ما ذكروه من النصوص اما قوله تعالى انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا فلم قلتم
ان ليس يكون مرتكب الكبيرة شاكرا وهو غير مسلم والمانع من ارتكابه الكبيرة ان يكون شاكرا بمعنى التحدث بنعم الله تعالى
عليه او اعتقاده ان كل ما به من نعمة فمن الله على ما ذكروه واما باقي النصوص فقد سبق جوابها ايضا
الرابع في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل هو كافر ام لا وقبل النظر في تحقيق الحق وابطال الباطل من ذلك لا بد من
الاشارة الى فرق المخالفين وارباب المقالات الاسلامية والتنبيه على مقالة كل فريق ومن خلال ذلك يلوح الكفر
من الايمان فنقول اعلم ان المسلمين كانوا عند وفاة النبي صم على ملة واحدة وعلى عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق
ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا في امور اجتهادية كان غرضهم منها اقامة مراسم الشرع وادامة مناهج الدين
لا توجب ايمانا ولا تكفيرا وذلك كاختلافهم عند قول النبي صم في مرض موته ائتوني بدواة وقرطاس اكتب لكم كتابا لا تضلوا
حتى قال عمر ان النبي صلى الله عليه واله وسلم قد غلب عليه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي عم قوموا عني
لا ينبغي عند الشارع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش اسامة وقد قال النبي صم جهزوا جيش اسامة لعن الله
من تخلف عنه حتى قال قوم بوجوب الاتباع وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله صلى الله عليه واله وسلم
في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر عليه اللعنة من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى
السماء كما رفع عيسى بن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه حي لا يموت
وقرا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الاية فرجع القوم الى قوله وكاختلافهم بعد ذلك
في موضع دفنه بمكة او المدينة او القدس ثم في الامامة حتى قال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير ثم في فدك

ان الميراث عن النبي عليه السلم فيما خلفه من فدك ودعوى فاطمة لذلك ثم دفعها اي الميراث بما روي عنه عليه
السلم انه قال نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة ثم بعد ذلك في قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف
نقاتلهم وقد قال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم فقال
له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ثم قال لو منعوني عقالا مما ادوه الى
النبي عم لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر عليه في الخلافة ثم
ثم بعد ذلك في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتل عثمان والاختلاف في خلافة علي
عليه السلام ومعاوية ثم وقعة الجمل وصفين الى غير ذلك ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام
الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة والاخوات وعقل الاصابع وديات الاسنان الى غير ذلك
من الاحكام ولم يزل الامر في الخلاف يتدرج الى اواخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري
وخالفوا في القدر وسعوا في اضافة الخير والشر الى الله تعالى الى تقديره ولم يزل الخلاف يتشعب الى ان اختلف حتى
تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث وسبعين فرقة وكان ذلك من معجزات رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
حيث وقع ما اخبر به حيث قال افترقت اليهود على احدى وسبعين فرقة وستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة
كلها في النار الا واحدة قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي تنجو قال ما انا عليه واصحابي والوجه المفصل لهذه الفرق
ان يقول اما كبار الفرق الاسلامية فثمانية المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والفرقة
الناجية اما المعتزلة ويسمون انفسهم اصحاب العدل ويلقبون بالقدرية اما تسميتهم معتزلة فلاعتزال اصلهم وهو
واصل بن عطاء عن مجلس الحسن البصري وتفرده بان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واثبات المنزلة بين المنزلتين واما
تسميتهم باصحاب العدل فلاتفاقهم على ان الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير ووجوب رعاية الحكمة في افعاله وسموا
ذلك عدلا واما تسميتهم بالقدرية فلاسنادهم افعال العباد الى قدرهم ومنعهم من اضافتها الى القدر والقدرية اولى
تعالى وقد قال عم القدرية مجوس هذه الامة وقد قال عم خصماء الله في القدر وزعموا ان القدري هو من يقول
القدر خيره وشره من الله تعالى للهرب من شنع هذا الوصمة وهو بعيد لقوله في وصف القدرية بانهم خصماء الله قولا حجة
فيجئ من يقول بالتسليم والتوكل واحالة الامور كلها الى القدر المحتوم وقد اتفقوا على ان القدم اخص وصف الله تعالى
وعلى نفي الصفات القديمة عن ذاته وان كلامه محدث مخلوق من حرف وصوت وانه غير مرئي بالابصار في الاخرة وانه
يجب رعاية عليه الحكمة في افعاله وعلى التحسين والتقبيح العقلي وعلى ان العبد اذا خرج من الدنيا مطيعا تائبا استحق
الثواب وجوبا وان خرج مرتكب الكبيرة عن الدنيا من غير توبة استحق الخلود في النار على ما سبق كل ذلك وابطاله في
مواضعه ثم افترقوا بعد ذلك عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا الفرقة الاولى الواصلية اصحاب واصل بن عطاء الغزال
قالوا بنفي صفات الباري تعالى وبالقدر وامتناع اضافة الشر الى الله تعالى وبالمنزلة بين المنزلتين وبالحكم
بتخطية احد الفريقين وتفسيقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وجوزوا ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا الا ان احد الفريقين فاسق

عندهم

عندهم فاسق لا بعينه والفاسق ليس بمؤمن عندهم ولا كافر وجوزوا ان يكون عثمان مخلدا في النار وكذلك الحكم
في علي ومقاتليه في وقعة الجمل وصفين وحكموا بان عليا وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة
لا يقبل شهادتهم كما لا يقبل شهادة المتلاعنين الفرقة الثانية العمرية اصحاب عمرو بن عبيد ومذهبهم كمذهب الواصلية
الا انهم فسقوا الفريقين معا الفرقة الثالثة الهذيلية اصحاب ابي الهذيل العلاف ومذهبهم فناء مقدورات الله تعالى
وان اهل الخلدين يصيرون الى سكون دائم جمودا لا يقدر الله تعالى في تلك الحالة على شيء ولا اهل الخلدين مع صحة عقولهم
يقدرون على شيء ولذلك سمى المعتزلة ابا الهذيل جهمي الاخرة وان الله تعالى عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته مريد
بارادة لا محل لها وان بعض كلام الله تعالى لا محل له وهو قوله كن وبعضه في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وان ارادة الله
تعالى غير المراد وان الحجة لا تقوم فيما غاب الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وكل هذه الاقوال قد سبق ابطالها
فيما تقدم الفرقة الرابعة النظامية اصحاب ابرهيم بن سيار النظام ومن مذهبهم ان الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور
وانه لا يقدر ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه وانه لا يزيد في عذاب اهل النار شيئا ولا ينقص منه وكذلك
نعيم اهل الجنة وان معنى كون الباري تعالى مريدا لافعاله انه خالقها ولافعال العباد انه آمر بها وان الانسان في الحقيقة
الروح والبدن آلتها وان الطعوم والروائح والاصوات والالوان اجسام وان الجوهر مؤلف من الاعراض وان العلم مثل
الجهل والكفر مثل الايمان وان الله تعالى خلق جميع المخلوقات دفعة واحدة وانه لم يتقدم خلق آدم على خلق اولاده وانما
التقدم والتأخر في الكمون والظهور وان نظم القرآن ليس بمعجز وان العباد قادرون على الاتيان بمثل القرآن وما هو افصح
منه وان التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل ان يكون كذبا وان الاجماع والقياس ليس بحجة ومالوا الى الطفرة والميل الى الرفض
وان الامامة لا تكون الا بالنص وان النبي عم نص على امامة علي عليه السلام ثم ان عمر كتم ذلك وان من خان فيما دون نصاب
الزكوة او ظلم به انه لا يفسق وكل هذه الاقاويل فقد سبق ابطالها وقطع ان الامامة لا تثبت الا بالنص فتبين بطلانه وقولهم
ان من خان فيما دون النصاب لا يكون فاسقا فهو خلاف الاجماع الفرقة الخامسة الاسوارية اصحاب الاسواري ومذهبهم
كمذهب النظامية وزادوا عليهم بان الله تعالى لا يقدر على ما علم انه لا يفعله او اخبر انه لا يفعله وان الانسان قادر عليه وان
ما زادوه فقد بينا ان حاصل الخلاف فيه راجع الى العبارة دون المعنى الفرقة السادسة الاسكافية اصحاب ابي جعفر
الاسكافي ومن مذهبهم ان الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء وانما يقدر على ظلم الاطفال والمجانين وهو مبني على تصور الظلم
منه وقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة السابعة الجعفرية وهم اصحاب جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب واتفقوا الاسكافية
وزاد جعفر بن مبشر ان في فساق الامة من هو شر من الزنادقة والمجوس وان اجماع الامة على حد شارب الخمر كان خطأ و
ان سارق حبة واحدة منخلع عن الايمان وهذا ايضا مما سبق ابطاله الفرقة الثامنة البشرية اصحاب بشر بن المعتمر ومن
مذهبهم ان الالوان والطعوم والادراكات وغير ذلك من الاعراض يجوز ان يقع متولدة في الجسم من فعل الغير وان
الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتعريها عن الآفات وقد سبق ابطال ذلك وقالوا ايضا ان الله تعالى قادر
على تعذيب الطفل ظالما له وانه لو فعل ذلك لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وكانه يقول ان الله يقدر

ان يظلم ولو ظلم لكان ظالمًا وهو في غاية الشناعة الفرقة التاسعة المردارية اصحاب عيسى بن صبيح المكنى بابي موسى
المردار وهو تلميذ بشر بن المعتمر ومن مذهبهم ان الله تعالى قادر على ان يكذب ويظلم ولو كذب وظلم لكان الها كاذبًا
ظالمًا وانه يجوز ان يقع فعل من فاعلين على طريق التولد وان الناس قادرون على مثل القران واحسن منه نظمًا وان من
لابس السلطان كافر لا يورث ولا يورث وان من قال برؤية الله تعالى وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى كافر وكل
ذلك باطل بما سبق الفرقة العاشرة الهشامية وهم اصحاب هشام بن عمرو الفوطي ومن مذهبهم الامتناع عن اطلاق
اسم الوكيل على الله تعالى وهو خلاف نص القران لظنهم ان الوكيل يستدعي موكلا وليس كذلك بل الوكيل بمعنى الحفيظ ومنه
قوله تعالى فلست عليكم بوكيل اي حفيظ والامتناع من اطلاق القول بان الله تعالى الف بين قلوب المؤمنين وهو خلاف
قوله تعالى ولكن الله الف بينهم وان الاعراض لا تدل على الله تعالى ولا على احد من رسله عليهم السلام وان فلق البحر وقلب
العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يديه وانه لا دلالة في القران على حكم من الحلال او الحرام
وهو مخالف للدليل والاجماع وقالوا ايضا ان الامامة لا تنعقد في حالة الاختلاف بل في حال الوفاق وان عليًا
لم تنعقد امامته لوقوع العقد مع حالة الاختلاف وهو خلاف الاجماع وان الجنة والنار غير مخلوقة الان وقد
ابطلناه وانكار حصار عثمان وقتله بالغلبة وهو خلاف ما شوهد ونقل وان من افتتح الصلوة بشروطها ثم افسدها
في اخرها كان اول الصلوة معصية منهيا عنها وهو خلاف الاجماع الفرقة الحادية عشر الصالحية من اصحاب الصالحي
ومن مذهبهم جواز وجود العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر في الميت ويلزمهم من ذلك جواز ان يكون الناس
اموات مع هذه الصفات وان لا يكون الله تعالى حيا ايضا وانه يجوز خلو الجواهر عن الاعراض الفرقة الثانية عشرة
الحايطية اصحاب احمد بن حايط من اصحاب النظام ومن مذهبهم ان للعالم الهين خالقين احدهما قديم والاخر
محدث وان المسيح هو الذي يحاسب الناس في الاخرة وانه المراد بقوله تعالى وجاء ربك والملك صفا صفا وانه
الذي ياتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عم ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما
سمي المسيح لانه ادرع الجسم الجسماني وانه محدث وهؤلاء كفار مشركون لاتخاذهم الها غير الله تعالى وقد اقمنا الدلالة على ابطال
قولهم فيما تقدم الفرقة الثالثة عشرة الحدبية وهم اصحاب فضل الحدبي ومذهبهم كمذهب الحايطية الا انهم زادوا
عليهم بالقول بالتناسخ وان الحيوان جنس واحد محتمل للتكليف وهؤلاء ايضا كفار مشركون لاشراكهم ومحجوجون
بالتناسخ فقد ابطلناه وقولهم بان كل حيوان مكلف مع عدم الفهم مخالف للمعقول ولما جاءت به الرسل ولاجماع
الفرقة الرابعة عشرة المعمرية اصحاب معمر بن عباد السلمي ومن مذهبهم ان الله تعالى لم يخلق شيئا غير الاجسام ويلزمهم ان لا
يكون الله تعالى محييا ولا مميتا اذ الحيوة والموت عرضان والباري تعالى غير خالق لشيء من الاعراض ويلزمهم على قول
ذلك ان لا يكون لله تعالى كلام لان المتكلم اما من فعل الكلام او بمعنى من قام به الكلام والرب تعالى ليس متكلما عندهم
ولا بمعنى قيام الكلام به اذ لا صفة له زائدة على ذاته عندهم ولا متكلما بمعنى انه فاعل الكلام اذ الكلام عرض والعرض غير
مقدور للرب تعالى على اصلهم وان قالوا ان الكلام جسم فقد ابطلوا قولهم انه حادث في محل اذ الجسم لا يقوم بالجسم ويلزمهم

على ذلك ان لا يكون الرب تعالى امرا ولا ناهيا ولا ثم شريعة اصلا ومن مذهبهم ان الاعراض لا نهاية لها في كل نوع وان
النفس شيء معلوم عالم قادر مريد مختار ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وان الله تعالى ليس بقديم لان القديم يشعر
بالتقادم الزمني والباري تعالى ليس بزمني وان الباري تعالى لا يعلم نفسه لان العالم يستدعي ان يكون غير المعلوم
وكل ذلك فقد ابطلناه وان الانسان لا فعل له غير الارادة لان باقي الاعراض من فعل الجسم ويلزمهم على ذلك ان لا
يكون لاحد من الناس مصليا ولا حاجا ولا معتمرا ولا زانيا ولا سارقا وكل ذلك كفر وضلالة الفرقة الخامسة عشرة
الثمامية اصحاب ثمامة بن الاشرس النميري ومن مذهبهم ان الافعال المتولدة لا فاعل لها وان المعرفة متولدة عن
النظر وانها واجبة قبل ورود السمع وان اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون في الاخرة ترابا ولا
يدخلون جنة ولا نارا وكذلك حكمهم في البهائم واطفال المؤمنين وان الاستطاعة سلامة الجوارح عن الافات
وان من لا يعلم خالقه من الكفار فهو معذور وان المعارف كلها ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما
عداها فهو حادث لا محدث له وان العالم من فعل الله تعالى بطبعه وما ذكروه من ان الافعال المتولدة لا فاعل لها
وان المعرفة متولدة عن النظر فمبني على القول بالتولد فقد ابطلناه وابطلنا ايضا القول بالوجوب قبل ورود الشرع
وقولهم ان الكفار لا يدخلون جنة ولا نارا فهو ايضا خلاف اجماع السلف وما وردت به النصوص من تعذيب الكفار
ودخولهم النار وخلودهم فيها وما ذكروه في الاستطاعة فقد ابطلناه ايضا وقولهم ان من لا يعلم خالقه فهو معذور
فسياتي ابطاله وقولهم بحدوث حوادث لا محدث لها وان العالم من فعل الله تعالى بطبعه فقد ابطلناه الفرقة السادسة
عشرة الخياطية اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط ومن مذهبهم القول بالقدر وتسمية المعدوم شيئا وجوهرا
وعرضا وان معنى كون الرب تعالى مريدا انه قادر غير مكره ولا كاره وان قيل انه مريد لافعال نفسه فمعناه انه خالق لها
ولافعال العباد انه امر بها وان معنى كون الرب سميعا وبصيرا انه عالم بالمسموعات والمبصرات وان معنى كون الرب
سميعا وبصيرا انه عالم وان معنى كون الرب تعالى رائيا لذاته وغيره انه يعلم ذاته وغيره وكل ذلك فقد سبق ابطاله الفرقة السابعة
عشرة الجاحظية اصحاب عمرو بن بحر الجاحظ ومن مذهبهم ان المعارف كلها ضرورية وانكار اصل الارادة شاهدا
وانه لا معنى للمريد غير كونه غير ساه بفعله وان الارادة المتعلقة بفعل الغير هي ميل النفس اليه وان في الاجسام ذوات
طبايع والقول باستحالة عدم الجواهر وان الله تعالى لا يخلد احدا في النار ولا يدخله اليها بل النار هي التي تجذب
اهلها الى نفسها والقول بالقدر ونسبة الخير والشر الى فعل العبد ونفي الصفات وان القران جسد يجوز ان
ينقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكل ذلك ايضا مما سبق ابطاله الفرقة الثامنة عشرة الكعبية اصحاب ابي القاسم
الكعبي ومن مذهبهم ان جميع افعال الرب تعالى واقعة منه من غير ارادة منه وان الله تعالى لا يرى نفسه الا بمعنى
علمه بها وانه لا معنى لادراكه للاشياء غير علمه بها وذلك ايضا كله باطل بما سبق الفرقة التاسعة عشرة الجبائية
اصحاب ابي علي الجبائي ومن مذهبهم اثبات ارادة حادثة لا في محل يكون الباري تعالى مريدا بها وفناء لا في محل
عند ارادة فناء العالم وان الله تعالى متكلم بكلام يخلقه الله تعالى في محل هو حروف واصوات وان المتكلم من فعل الكلام

لانه قائم به الكلام وان الله تعالى لا يرى في الدار الآخرة بالابصار وان العبد خالق لفعله وان الخير والشر افعاله
مضاف اليه وان الاستطاعة قدرة زائدة على سلامة البنية وانه يجب على الله تعالى ثواب المطيع وعقاب
العاصي عقلا وان كان الشاقة في التخليد لا يعرف بغير السمع وان الايمان عبارة عن خصال الخير وان مرتكب
الكبيرة يسمى فاسقا لا مؤمنا ولا كافرا وان مات من غير توبة فهو مخلد في النار واتفقوا على انكار كرامات
الاولياء وانه يجب على الله تعالى اكمال عقول الخلق وتهيئة اسباب التكليف لهم كلهم وان الانبياء معصومون
وهذا كله مما اتفق عليه الجبائية والبهشمية وانفردت الجبائية بان الله تعالى عالم لذاته من غير ايجاب صفة هي علم
او حال توجب كونه عالما وان معنى كون الباري تعالى سميعا بصيرا انه حي لا آفة به وانه لا يجوز الايلام للعوض
وذلك كله فقد سبق ابطاله الفرقة العشرون البهشمية اصحاب ابي هاشم بن الجبائي وقد انفردوا بمسائل منها
استحقاق الذم والعقاب من غير معصية وهو خلاف الحكمة والاجماع وان التوبة عن كبيرة لا تصح مع الاصرار
على غيرها مع علمه بقبح ما اصر عليه وذلك يوجب ان لا يصح اسلام الكافر مع اصراره على ادنى ظلمة لطلبها وان التوبة
عن الذنب لا تصح ممن لم يقدر على مثل ذلك الذنب الذي تاب عنه حتى ان الكاذب لو تاب عن الكذب بعد ان صار اخرس
والزاني لو تاب عن الزنا بعد الجب والعنة لا تصح توبته وهو خلاف قول الناس التائب من الذنب كمن لا ذنب له وانه
يمتنع تعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ويلزمهم على ذلك التسلسل في نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار اذ هو غير
معلوم بعلم واحد ولا بعلوم غير متناهية واجمعوا على ان احوال الله تعالى غير معلومة لا موجودة ولا قديمة ولا
محدثة وهو متناقض فانه لا معنى لكون الشيء مجهولا الا انه غير معلوم ولا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما
كيف وان اثبات حال لله تعالى غير معلومة مما لا سبيل اليه واما الشيعة فاثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم
بعضا وقد انقسموا في الاصل الى ثلث فرق غلاة وزيدية وامامية اما الغلاة فقد افترقوا ثمانية عشر فرقة
الفرقة الاولى السبائية اصحاب عبد الله بن سبا الذي قال لعلي انت الاله حقا فنفاه الى المداين ولما قتل علي زعم
ابن سبا انه لم يمت وفيه الجزء الالهي وان ابن ملجم انما قتل شيطانا تصور بصورة علي وانه في السحاب وان الرعد صوته
والبرق سوطه وانه سينزل الى الارض بعد هذا ويملاها عدلا وهذه الطائفة اذا سمعوا صوت الرعد قالوا عليك
السلام يا امير المؤمنين ولا يخفى كفر هذه الطائفة لاضافتها الالهية الى علي [illegible] كان علي حيا وان ابن
ملجم لم يقتل الا شيطانا فقاتل الشيطان محمود لا مذموم ملعون الفرقة الثانية الكاملية اصحاب ابي كامل
كفروا الصحابة بتركهم بيعة علي وكفروا عليا بتركه طلب الحق واظهاره وهم قائلون بالتناسخ وان الامامة نور يتناسخ
من شخص الى شخص وذلك النور قد يكون في شخص نبوة وفي شخص امامة الفرقة الثالثة البيانية اصحاب بيان
بن سمعان التميمي زعموا ان الله تعالى على صورة انسان وانه يهلك كله الا وجهه لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وزعموا
وان روح الله تعالى حلت في علي ثم بعده في ابنه محمد بن الحنفية ثم بعده في ابنه ابي هاشم ثم بعده في بيان وهذه الطائفة
كافرة لقولهم ان بعض الاله يهلك ودعوى الالهية لعلي واولاده وابي هاشم وبيان الفرقة الرابعة المغيرية اصحاب المغيرة

بلغ

بن سعيد العجلي زعموا ان الله تعالى جسم وانه على صورة رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع الحكمة
وانه اراد خلق العالم فتكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق
فاجتمع من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والآخر عذب نير ثم اطلع في البحر النير فابصر ظله فانتزع عين ظله وخلق منها الشمس والقمر
وافنى باقي ظله وقال لا ينبغي ان يكون معي اله غيري ثم خلق الخلق كله من البحرين الكفر من البحر المظلم والايمان من البحر النير
ثم ارسل الى الناس محمدا وهم ضلال ثم عرض الامانة على السموات والارض والجبال وهي ان يمنعوا عليا من الامامة فابين
ذلك ثم عرض على الناس فامر عمر بن الخطاب ابا بكر ان يتحمل منعه من ذلك وضمن له ان يعينه على الغدر به بشرط ان يجعل
الخلافة له من بعده فقبل منه وتعاقدا على المنع متظاهرين عليه وذلك قوله تعالى وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا
يعني ابا بكر وزعم هؤلاء ان قوله تعالى كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر قال اني بريء منك نزل في حق ابي بكر
وعمر وهؤلاء يزعمون ان الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب وانه حي لم يمت وهو مقيم في جبال
حاجر الى ان يؤمر بالخروج ومنهم من يقول الامام المنتظر هو المغيرة وطريق الرد عليهم ما سبق في الرد على المشبهة الفرقة
الخامسة الجناحية اصحاب عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين يزعمون ان الارواح تتناسخ وان
روح الاله تعالى كانت في آدم ثم في شيث ثم صارت الى الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة من بعده
ثم صارت الى عبد الله بن معوية بن عبد الله بن جعفر وانه حي لم يمت وانه مقيم بجبل من جبال اصفهان وكفروا بالقيمة و
استحلوا المحرمات من الخمر والميتة وغيرهما وهؤلاء ايضا كفار لدعواهم الالهية لآدم وغيره ولاستحلالهم المحرمات من غير
شبهة الفرقة السادسة المنصورية وهم اصحاب ابي منصور العجلي زعموا ان الامامة صارت لابي جعفر محمد بن
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب وانه عرج به الى السماء وان معبوده مسح بيده على راسه وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم انزله الى
الارض وانه الكسف الساقط من السماء وانه المراد بقوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم
وزعموا ايضا ان الرسل لا تنقطع ابدا وكفروا بالجنة والنار واستحلوا المحرمات واسقطوا الفرائض وزعموا ان الجنة رجل
امروا بموالاته وهو الامام وان النار رجل امروا ببغضه وهو معاند الامام كابي بكر وعمر وغيرهما وان الفرائض رجال امروا
بموالاتهم والمحرمات رجال امروا ببغضهم وهؤلاء ايضا كفار لاستحلالهم المحرمات ورفض الفرائض من غير شبهة الفرقة
السابعة الخطابية اصحاب ابي الخطاب الاسدي زعموا ان الائمة انبياء وان ابا الخطاب كان نبيا وان الانبياء فرضوا
على الناس طاعته ثم زادوا وزعموا ان الائمة آلهة وان ابنا الحسن والحسين ابناء الله واحباؤه وان جعفر اله الا ان ابا الخطاب
افضل منه ومن ابي طالب ويستحلون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم ثم افترق هؤلاء بعد قتل ابي الخطاب فمنهم
من قال الامام بعد ابي الخطاب معمر وعبدوه كما عبدوا ابا الخطاب وزعموا ان الجنة نعيم الدنيا من خير ونعيم وان
النار ما يصيبهم في الدنيا من المشاق والهموم واستحلوا المحرمات وتركوا الفرائض ومنهم من قال الامام بعد ابي الخطاب
بزيع وان كل مؤمن يوحى اليه تمسكا بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي بوحي من الله وزعموا ان منهم
من هو خير من جبريل وميكائيل وانهم لا يموتون وان الواحد منهم اذا بلغ الى النهاية يرفع الى الملكوت ومنهم من قال الامام بعد

نعد حاملة مظلم

ابي الخطاب عمر بن ابان العجلي الا انهم اعترفوا بانهم متوفون ولا شك في كفر الخطابية لجعلهم الائمة الهة واستباحتهم المحرمات
وترك الفرائض الفرقة الثامنة الغرابية الذين قالوا ان عليا كان اشبه بمحمد من الغراب بالغراب والذباب بالذباب وان
الله تعالى بعث جبريل الى علي فغلط وادى الرسالة الى محمد لمشابهته به ولذلك يلعنون صاحب الريش يعنون جبريل وقال
شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدرة وهولاء مما يجب تكفيرهم لانكارهم نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وانه
لم يكن رسولا لله في نفس الامر الفرقة التاسعة الذمية وانما لقبوا بذلك لانهم يذمون محمدا ويزعمون ان عليا
الذي بعث محمدا ليدعو اليه فادعى الامر لنفسه ومنهم من قال بالهية محمد وعلي الا ان منهم من تقدم عليا في احكام
الالهية ومنهم من تقدم محمدا ومنهم من قال بالهية خمسة اشخاص وهم اصحاب العبا محمد وعلي وفاطمة والحسن والحسين
عليهم السلام وان خمستهم شيء واحد وان الروح حالة فيهم بالسوية ولا فضل لواحد على الاخر ولم يسموا فاطمة بالتانيث
بل فاطم ولذلك قال شاعرهم توليت بعد الله في الدين خمسة نبيا وسبطيه وشيخا وفاطما وهولاء كفار لاتخاذهم
عليا الها الفرقة العاشرة الهشامية اصحاب الهشامين هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقي اتفقوا على ان الله تعالى
جسم ذو حد ونهاية غير ان هشام بن الحكم زعم ان الله طويل عريض عميق وان طوله وعرضه وعمقه متساو وانه كالسبيكة
الصافية تتلالا من كل جانب وزعم ان الله تعالى لون وطعم ورائحة ومجسة وليست هذه الصفات غيره وانه يتحرك
ويسكن ويقوم ويقعد وان بين الله والاجسام تشابها لولاها ما دلت عليه وانه يعلم ما تحت الثرى بالشعاع المنفصل
عنه المتصل بما تحت الثرى وحكي ان الله تعالى سبعة اشبار بشبر نفسه وانه مماس للعرش على وجه لا يفضل عنه شيء
وانه يريد الاشياء وارادته حركة ليست عينه ولا غيره وانه لا يعلم الاشياء قبل كونها بل بعد كونها الا بوصف كونها
ولا حادثة لانه صفة والصفة لا توصف وانه تكلم بكلام هو عين صفته ولا يوصف بكونه مخلوقا ولا غير مخلوق وزعم
ان الاعراض لا تدل على الباري تعالى وان الائمة معصومون والانبياء غير معصومين لان النبي يوحى اليه بمعصيته
فيعرف بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فيجب ان يكون معصوما واما هشام بن سالم فزعم ان الله تعالى على صورة الانسان
وله حواس خمس يد ورجل وانف واذن وعين وفم ووفرة سوداء ونصفه الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس بلحم
ودم وقد سبق ابطال ذلك كله الفرقة الحادية عشرة الزرارية اصحاب زرارة بن اعين قالوا بحدوث صفات الله من علمه
وقدرته وحياته وسمعه وبصره وانه لم يكن قبل هذه الصفات حيا ولا عالما ولا قادرا ولا سميعا ولا بصيرا وهو ايضا
باطل لما سبق الفرقة الثانية عشرة اليونسية اصحاب يونس بن عبد الرحمن القمي يزعمون ان الله على عرشه تحمله الملائكة
وهو اقوى منها كالكركي تحمله رجلاه وهو اقوى منهما وذلك يدل على احتياج الرب الى خلقه وغيره وهو الكفر بما سبق
من استغنائه المطلق الفرقة الثالثة عشرة الشيطانية اصحاب محمد بن نعمان الملقب بشيطان الطاق يزعمون
ان الله تعالى نور غير جسماني لكنه على صورة انسان وانه لا يعلم الاشياء الا بعد كونها وقد ابطلناه الفرقة الرابعة عشرة
الرزامية الذين ساقوا الامامة الى محمد بن الحنفية ثم الى ابنه ثم الى علي بن عبد الله بن العباس ثم ساقوها في ولده الى المنصور
ثم ادعوا حلول الاله تعالى في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم ومنهم من ادعى الالهية في المقنع وهولاء ايضا كفرة

لدعواهم

لدعواهم حلول الاله في غيره الفرقة الخامسة عشرة المفوضة زعموا ان الله تعالى خلق محمدا ثم فوض اليه خلق الدنيا فهو
الخلاق لها بما فيها ومنهم من قال هذه المقالة في علي وهو باطل بما بيناه من امتناع وجود خالق غير الله تعالى الفرقة السادسة
عشرة البدائية الذين جوزوا البداء على الله تعالى وانه يريد الشيء ثم يبدو له ويظهر له ما لم يكن ظاهرا له ولا فائدة لمعنى البدا
الا هذا ومنه يقال بدا لنا سور المدينة اي ظهر بعد ان لم يكن ظاهرا وقال الشاعر فبدا لي انها الانجبي واذ هو لها
بس غير محل اي ظهر لي انها الانجبي بعد ان لم يكن ظاهرا ويلزم منه ان يكون الرب تعالى جاهلا بعواقب الامور وقد
ابطلناه الفرقة السابعة عشرة النصيرية والاسحاقية وقد ذكرنا مذهبهم في مسئلة الحلول ان الله تعالى حل
في علي وقد ابطلناه الفرقة الثامنة عشرة الاسماعيلية ولهم القاب سبعة الباطنية والقرامطة والحرمية
والسبعية والبابكية والمحمرة والاسماعيلية وتسميتهم الباطنية لانهم يزعمون ان للقران ظاهرا وباطنا وان المراد
منه الباطن دون الظاهر والمعلوم منه لغة وزعموا ان منزلة الباطن من الظاهر كمنزلة القشر من اللباب ومنه
قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وزعموا ان المتمسك بظاهر
القران او الاخبار معذب بالمشقة في الاكتساب والباطن مود الى ترك العمل بالظاهر وهذا القول ماخوذ من
قول المنصورية والجناحية وقد سبق تعريفهم وانما سموا بالقرامطة لان اول من اسس دعوتهم رجل من اهل الكوفة
يقال له حمدان قرمط وانما سموا الحرمية لاباحتهم المحرمات ونكاح ذوات المحارم وانما سموا السبعية لانهم زعموا
ان الرسل النطقاء بالشرائع سبعة آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وان
بين كل ناطق وناطق سبعة ائمة يتممون شريعته وانه لا بد في كل عصر من سبعة بهم يعرف الدين ويهتدى وبهم
يقتدى ويهتدى متفاوتين في الرتبة وهم امام هو المودي عن الله تعالى وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة وهو
الذي يودي عن الامام ويحمل علمه ويحتج له وذو مصة وهو الذي يمص العلم من الحجة اي ياخذ عنه والابواب هم
الدعاة فالاكبر الذي يرفع درجات المومنين وداع ماذون وهو الذي ياخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر
فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب المعرفة والعلم ومكلب وهو الذي ارتفعت درجته في الدين ولم يوذن له في الدعوة
ولكن اذن له بالاحتجاج واذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه حتى يطلب ويرغب الى المكلب [illegible]
عليه وانما سموا مثل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال تعالى وما علمتم من الجوارح
مكلبين ومومن هو الذي اخذ عليه العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحريمه قالوا وذلك كما ان السموات
سبع والارضين سبع والبحار سبعة والايام سبعة وان تدبير العالم منوط بالكواكب السبعة وهي زحل والمشتري
والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر وانما سموا بالبابكية لخروج طائفة منهم مع بابك الخرمي في ناحية اذربيجان
وانما سموا بالمحمرة لانهم لبسوا الحمرة في ايام بابك وقيل لانهم يسمون مخالفيهم من المسلمين حميرا وانما سموا الاسماعيلية
لانهم اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم الى محمد بن اسماعيل بن جعفر واصل دعوة هولاء
مبني على ابطال الشرائع ومحض النواميس الدينية وذلك لان ابتداء دعوتهم من نفر من المجوس [illegible] اجتمعوا

لحاج

فتذاكروا ما كان اسلافهم عليه من الملك الذي غلب عليه المسلمون وقالوا لا سبيل لنا الى دفعهم بالسيف لكثرتهم وقوة
شوكتهم لكن نحتال بتاويل شرائعهم على وجوه تعود الى قواعدنا لا سلافنا من المجوس ونستدرج به الضعفاء منهم
فان ذلك مما يوجب الاختلاف بينهم واضطراب كلمتهم وكان راس القوم في ذلك عبد الله بن ميمون القداح وقيل حمدان
قرمط وكان لهم مقالات انهم انتموا الى علي الا الروافض واستمالوهم بالدعوة الى الامام والحث على متابعته وما زال
يستدرجهم مخارقة حتى اجاب منهم طائفة كثيرة ولهم في الدعوة واستدراج الطغام مراتب الاولى الزرق وهو
ان يكون الداعي فطنا قادرا بقبول حال المدعو لما يدعو اليه بحيث لا يدعو غير قابل ولذلك نهوا دعاتهم عن
القاء البذر في الارض السبخة وان لا يتكلم بالدعوة في بيت فيه سراج اي فقيه او متكلم الثانية التانيس وهو
استمالة كل احد بتقرير ما يميل اليه هواه حتى انه اذا كان المدعو ممن يميل الى الزهد والورع زين له ذلك وقبح
نقائضه وان كان ممن يميل الى الخلاعة زين له ذلك وقبح نقائضه حتى يحصل له التانيس الثالثة التشكيك وهو
التعليق وهو انه اذا انس المدعو بالداعي شككه بعد ذلك في اركان الشريعة وذلك بان يقول له ما معنى الحروف
المقطعة في اوائل السور ولم كانت الحائض يجب عليها الصوم دون الصلوة ولم كان الغسل واجبا من خروج المني
دون البول والركوع واحد والسجود اثنين وابواب الجنة ثمانية وابواب جهنم سبعة والصبح ركعتين والمغرب
ثلثا والظهر والعصر والعشاء اربعا الى غير ذلك فيتشكك ويتعلق قلبه بالعود الى مراجعتهم في ذلك الرابعة
الربط وهو انه اذا عاد اليهم وراجعهم فيما تشكك فيه قالوا له قد جرت سنة الله باخذ الميثاق والعهود واستدل
عليه بقوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم الاية فاذا ادعى لهم استحلفوه بالايمان التي يعتقدونها ان يستر ما يسمعه
منهم ولا يفشي لهم سرا الا انه استفشوه فاذا حلف قالوا له ان الاشياء التي شككتك فيها لم يعرفها الا الامام ولكن اطلع عليها
من قبله ولا يقدر على ذلك الا بالترقي من درجة الى درجة حتى ينتهي اليه الخامسة التدليس وهو ان يدعو لسبعة
كل رئيس خطير يثبت بقول المدعو اليه والى الاعتقاد فيه الى دعوتهم حتى يميل الى ما دعوه اليه السادسة التاسيس وهو
ذلك بوضع مقدمات مقبولة في الظاهر المدعو على وجه يكون سابقا الى ما يدعونه اليه من الباطل السابعة الخلع
وهو طمانينته الى اسقاط وجوب الاعمال البدنية الثامنة السلخ وهو الخروج عن الاعتقاد الذي هو قوام الدين
وعند انتهاء المدعو الى هذه الرتبة ياخذون في الاباحة والحث على استعمال اللذات وترك التقيد بما ورد
به النواميس الشرعية وتاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام والتيمم هو الاخذ عن الماذون عند
غيبة الامام الذي هو الحجة وان الصلوة اشارة الى الناطق وهو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر والغسل لا يكون ناهيا بل الناهي عن ذلك انما هو الرسول وان الاحتلام سبق اللسان الى افشاء شيء من اسرارهم
الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد عليه والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من دينهم
والكعبة النبي والباب علي والصفا هو النبي والمروة علي والميقات الايناس والتلبية اجابة المدعو اليه والاحرام تحريم
النطق بشيء من اسرارهم دون اذنهم الشاب الذي هو خائف تقربهم والطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة والصوم

وتزعم

الامساك عن اظهار اسرارهم والقيمة قيام قائمهم بامورهم ومنهم من قال هو ابتداء دور وانقضاء دور والمعاد عود كل
شيء الى الاصل الذي انفصل عنه وان المراد بالجنة راحة الابدان من التكاليف والنار المشقة اللازمة من التكليف
الى غير ذلك من ترهاتهم وهذا هو الناموس الاعظم والبلاغ الاكبر الذي عليه مدار اعتقادهم واصل دعوتهم
ان الله تعالى ليس بموجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات فان الاثبات
الحقيقي يقتضي الاشتراك بينه وبين سائر الموجودات فيما اطلقناه عليه وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركة
المعدومات بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات ومنهم من خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا المبدع
الاول العقل التام ثم بتوسطه ابدع النفس التي ليست تامة لان النفس لما اشتاقت الى العقل التام الكامل حركها
النقص الى الكمال على الحركة الابد الحركة فحدثت الافلاك السماوية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدث بتوسط
تلك الطبائع البسيطة وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وانواع الحيوانات واشرفها نوع الانسان
لاستعداده لفيض الانوار القدسية عليه ولاتصال نفسه بالعالم العلوي ولما كان العالم العلوي مشتملا على عقل
كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب ان يكون في العالم السفلي عقل متشخص كامل يكون وسيلة الى
النجاة وذلك هو الرسول الناطق ونفس ناطقة تكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاول الى
العقل الاول فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وذلك هو الاساس وهو الامام الوصي للناطق وكما ان تحرك الافلاك هو
بتحريك العقل والنفس فكذلك تحرك النفوس والشرائع بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر ودور الى زمان القيمة
وارتفاع التكاليف واضمحلال السنن وبلوغ الانفس الناطقة كمالها وهو اتصالها بالعقول العلوية وذلك هو القيمة
الكبرى وعندها تنحل تراكيب الافلاك والمركبات وتنشق السماء وتتناثر الكواكب وتبدل الارض غير الارض وتطوى
السماء كطي السجل للكتب ويحاسب الخلق ويتميز الخير عن الشر ويتصل كل بما يناسبه هذا ما كان عليه مقدموهم فلما ظهر
الحسن بن محمد الصباح جدد دعوتهم الناس اولا دعوة الى امام قائم في كل زمان وانه حجة ذلك الامام في زمانه وكانت
خلاصة كلامه ان المفتي في معرفة الله تعالى اما ان يقول اني اعرف الباري تعالى بمجرد عقلي ونظري من غير احتياج الى تعليم
معلم صادق او ان يقول لا طريق مع العقل والنظر الى المعرفة دون تعليم معلم صادق فان كان الاول فليس له الانكار
على عقل غيره ونظره فانه متى انكر عليه فقد علمه والانكار تعليم وهو دليل على ان المنكر عليه محتاج الى التعليم وان
كان الثاني فلا محالة اما ان يكتفي بكل معلم على الاطلاق كيف كان او انه لا بد له من معلم صادق فان كان الاول فليس له
الانكار على معلم خصمه وان انكر فقد سلم انه لا بد من معلم صادق وان انكر الثاني وهو انه لا بد من معلم صادق فلا بد من
معرفة المعلم الاول والظفر به والتعليم منه وبان ان الحق مع هذه الفرقة وان راسهم راس المحققين ومن عداهم
مبطلين ورؤسهم رؤساء المبطلين ثم انه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة حتى
لا يطلع على فضائحهم ثم زادوا ونقصوا وتفاسقوا ولم يزالوا مستمرين في النواميس الدينية والامور الشرعية حتى
تحصنوا بالحصون وتعلقوا بالمعاقل وكثرت شوكتهم وذهب طلوع السوء فيهم فاظهروا المحرمات واباحوا المنكرات

من اسقاط التكاليف واباحة المحرمات جهارا وكالحيوانات البهيمية من غير ضابط ديني ولا وازع شرعي
فنعوذ بالله من الشيطان والمتصطلي الاديان وعند هذا فلابد من التنبيه على ابطال مخارقهم وزيف ما
يستدرجون به الطغام والعوام على وجه مختص وان كان بطلان ذلك اظهر من ان يحتاج الى البيان فنقول
اما قولهم ان النطقاء سبعة والائمة سبعة لان السموات سبع والارضين والبحار والايام والكواكب المدبرة
سبعة فتمثيل من غير دليل ثم ليس ذلك اولى من ان يقال ان النطقاء اثنا عشر وكذلك الائمة لان البروج اثنا عشر والاشهر
اثنا عشر او ان يقال اربعة لان العناصر اربعة والاخلاط اربعة او التوحيد لان الاله واحد كيف وان قولهم ان
السموات سبع ان اخذوه من ظاهر القران فلعل الباطن يخالف الظاهر وان اخذوه من قول الفلاسفة فالافلاك
عندهم تسعة والارض واحدة كما اسلفناه من مذهبهم وعلى هذا فكان يجب ان يكون النطقاء والائمة بعدد السموات
ان يكونوا تسعة وان قيسوا بالارض ان يكون الناطق واحدا وكذلك الامام واما الاباحة ومخالفة ظواهر
الشرايع وتاويلها بما لا يخرج فهو اما ان يكون ذلك مستندا الى العقل والنظر او الى قول الامام المعصوم كما
هو مذهبهم فان كان الاول فالعقل عندهم غير كاف في ذلك ولو كان كافيا لما احتيج الى الامام المعصوم وان
كان الثاني فالامام المعصوم المخبر بذلك لابد وان يعلم كونه معصوما ليحصل الوثوق بقوله والا لما كان قوله
اولى من قول غيره فالعلم بذلك ان كان معلوما بالعقل والنظر فالنظر غير مفيد لذلك اذ لا طريق من ذلك بالمعجزة
على صدقه وذلك هو الناطق لا الامام كيف وان العقل عندهم غير كاف وان كان ذلك معلوما بقوله فقوله انما
يكون موجبا للعلم ان لو عرف صدقه واذا كان صدقه متوقفا على قوله والاحتجاج بقوله على صدقه فرع صدقه
فيكون دورا وان كان معرفة صدقه بامر اخر فلابد من تصويره والدلالة عليه وقولهم ان الله تعالى ليس بموجود ولا
معدوم فيه ابطال الوجود الاله تعالى وقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم انه ليس بعالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك في سائر الصفات فقد ابطلنا ما يصلح في الصفات وما ذكروه من ابداع الرب تعالى العقل وبتوسطه النفس
وبتوسط النفس تحركات الافلاك وبتوسط حركات الافلاك حدوث المركبات فقد استقصينا ابطال الراي فيه ايضا
فيما تقدم واذا بطل القول بوجود العقل والنفس العلويين فقد بطل القول بوجود الناطق والامام القائم
عليه وبتقدير تسليم وجود العقل فقد بينا في اثبات العقول بوجوب وجود الناطق وهو الرسول وتبيينا ان
ذلك من الجائزات لا من الواجبات وبتقدير وجوب وجود الناطق فلم قالوا بوجوب وجود الامام ولا يكفي فيما
يبلغه الينا الناطق من غير حاجة الى امام ويكون ما سنه ويشرعه ويضعه من الضوابط كافيا في المعرفة
بعد موته كما كان ذلك كافيا في حيوته كيف وان الامام اما ان يكون صادقا او لا يكون صادقا فان لم يكن صادقا
فلا ثقة بخبره اذ ليس قوله اولى من قول غيره وان كان صادقا فلابد من معرفة صدقه ولا سبيل اليه لما تقدم وعلى
هذا فقد بطل ما ذكره الحسن بن محمد الصباح في الزام الامام ووجوب اتباعه ولا نعرف خلافا بين المسلمين في كفر هذه
الطائفة وان حكمهم حكم المرتدين وفيما ابطال القول فيه **واما الزيدية** فثلث فرق الفرقة الاولى الجارودية اصحاب

ابي الجارود

٣٣٢

ابي الجارود زعموا ان النبي عليه السلام نص على علي بالوصف دون التسمية وان الصحابة كفروا بتركهم الاقتداء
بعلي بعد النبي عم ثم الامامة بعده في الحسن ثم في الحسين ثم الامامة شورى في ولديهما فمن خرج منهم عالما فاضلا
داعيا الى الله فهو الامام ثم اختلفوا فمنهم من قال ان الامام المنتظر محمد بن عبد الله بن الحسين وانكروا قتله ومنهم من
قال الامام المنتظر محمد بن القاسم ومنهم من ينتظر يحيى بن عمر صاحب الكوفة وسياتي ابطال قولهم فيما بعد الفرقة الثانية
السليمانية اصحاب سليمان بن جرير يزعمون ان الامامة شورى وانها انما تنعقد برجلين من خيار المسلمين
وانها تصح للمفضول مع وجود الافضل واثبتوا امامة ابي بكر وعمر عليه اللعنة ولكن زعموا ان الامامة اخطات في
البيعة لهما مع وجود علي خطا لا ينتهي الى درجة الفسق وقضوا بتكفير عثمن وطلحة والزبير وعايشة مع القطع بانهم
من اهل الجنة بما ورد من النصوص في حقهم وتزكية النبي صلعم لهم الفرقة الثالثة البترية اصحاب كثير النوى وقولهم كقول
السليمانية غير انهم توقفوا في عثمن **واما الامامية** المطلقة فلم يقل احد منهم بالحلول غير انهم قالوا بالنص
على علي تعيينا وتصريحا وكفروا الصحابة بترك بيعته وتعرضوا للوقيعة فيهم بسبب ذلك وهم متفقون على سوق
الامامة الى جعفر بن محمد الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعد ذلك وكانوا في الاول على مذهب ائمتهم حتى
اختلفت الروايات عن ائمتهم وتمادى الزمان عليهم فتشعبوا وافترقوا حتى صار بعضهم معتزلة وبعضهم اخبارية
اما مشبهة او ما سلفية ومنهم من التحق ببعض الطوايف الضالة اما قولهم بالتنصيص على علي فسياتي ابطاله فيما
بعد واما تكفيرهم لاعلام الصحابة وسلف الامة مع شهادة القران واخبار الرسول بعدالتهم والرضى عنهم وانهم
من اهل الجنة فبعيد اما شهادة القران فقوله تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وكانوا الى
الفا واربعمائة وقوله تعالى للمهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه و
قوله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وقوله تعالى وعد الله
الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وذلك يدل على علو رتبتهم وعظم شانهم في
كرامتهم على الله تعالى ورسوله وقال النبي عليه السلام عشرة في الجنة ابو بكر وعمر وعثمن وعلي وطلحة وزبير وسعد و
سعيد وعبد الرحمن بن عوف وابو عبيدة بن الجراح الى غير ذلك من الاخبار الواردة في حقهم جملة وافرادا
ثم انه لو كان ابو بكر وعمر كافرين لكان علي بتزويجه ابنته ام كلثوم الكبرى من عمر كافرا او فاسقا معرضا بنته
للزنا لان نكاح الكافر المسلمة باطل بالاجماع والوطي الواقع فيه يكون زنا وعلي لم يكن كافرا ولا فاسقا **واما الخوارج**
فقد انقسموا في الاصل الى المحكمة الاولى والبيهسية والازارقة والنجدات والصفرية والاباضية و
العجاردة اما المحكمة الاولى فهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وكانوا اثني عشر الف رجل اهل صلوة وصيام
وفيهم قال النبي صلعم تحقر صلوة احدكم في جنب صلوتهم وصوم احدكم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم
وهم مجمعون على تجويز الامامة في غير قريش وان كل من نصبوه برايهم وعاشر الناس بالعدل واجتناب الجور كان
اماما وان غير السيرة وعدل عن العدل وجب عزله او قتله وجوزوا ان لا يكون في العالم امام اصلا وكفروا عثمن

على تخطئة علي في التحكيم وتكفير من تكفيره عثمان واكثر الصحابة وتكفير مرتكب الكبيرة اما قولهم بجواز كون الامام من غير قريش فهو خلاف الاجماع من السلف ومخالف لقوله عليه السلام الائمة من قريش ولقوله قدموا قريشا ولا تقدموها شيئا وقولهم بجواز خلو العصر عن الامام فهو ايضا خلاف اجماع السلف واما تكفيرهم مرتكب الكبيرة فقد ابطلناه فيما تقدم واما البيهسية اصحاب بيهس بن الهيصم بن جابر فانهم قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به رسوله حتى ان من واقع ما لا يعلم انه حرام او حلال فليس بمؤمن اذ كان حقه ان يعلم الحق ومنهم من خالف في ذلك وقال لا يكفر حتى يرفع امره الى الامام او نائبه فيحد وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور ومنهم من قال انه لا حرام سوى ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الآية وكل ما سواه فهو حلال ومنهم من قال ان الامام اذا كفر كفرت الرعية شاهدها او غائبها وقالوا ان اطفال المؤمنين مؤمنون واطفال الكفار كفار ووافقوا القدرية في القدر ومنهم من قال اذا كان من شراب حلال فلا يؤاخذ صاحبه بما قال او فعل بخلاف الحرام ومنهم من قال السكر اذا انضم اليه فعل كبيرة فهو كفر اما قولهم ان الايمان هو الاقرار والعلم فقد ابطلناه فيما تقدم وقولهم لا حرام الا ما في الآية المذكورة وان الامام اذا كفر كفرت الرعية فهو ايضا خلاف الاجماع من السلف والقرآن كقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقولهم ان السكر اذا كان من شراب حلال فلا يؤاخذ صاحبه بما فعل وان السكر اذا انضم اليه فعل الكبيرة كان كفرا فهو ايضا خلاف اجماع السلف والدليل على ما سبق واما الازارقة اصحاب نافع بن الازرق فانهم كفروا عليا بالتحكيم وقالوا ان عليا هو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وصوبوا عبد الرحمن بن ملجم عليه اللعنة بقتل علي وقالوا هو الذي انزل في شأنه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج وزاهدها وشاعرها عمران بن حطان

يا ضربة من تقي ما اراد بها ... الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
اني لاذكره يوما فاحسبه ... اوفى البرية عند الله ميزانا

وزادوا على ذلك بتكفير عثمن وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين في الدين ولم يجوزوا التقية في قول ولا عمل واباحوا قتل اولاد المخالفين ونسائهم واسقطوا الرجم عن الزاني المحصن وحد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اذ هو غير مذكور في القرآن وحكموا بان اطفال المشركين في النار مع ابائهم وجوزوا بعثة نبي كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة وقضوا بان من ارتكب كبيرة فقد كفر وخرج عن الملة وهو مخلد في النار اما تخطئتهم الصحابة فضعفه ظاهر مما سبق وقولهم ان الآية نازلة في حق علي فجهل اذ لا يجوز ان يكون منافقا في وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم واتباع المنافق كفر عندهم ويلزم من ذلك ان يكونوا كفارا باتباعه فقد حضر الجمل وصفين قبل التحكيم وهو ينافي قولكم انه انما كفر بالتحكيم واما ما ذكروه من باقي الاحكام فقد خرقوا فيها اجماع المسلمين فاستحلوا ما لا يحل واما النجدات العاذرية اصحاب نجدة بن عامر الحنفي انما سموا عاذرية لانهم عذروا بالجهالات في احكام الفروع وهؤلاء

وافقوا

وافقوا الازارقة في تكفير من كفره الازارقة من الصحابة وخالفوهم في باقي الاحكام وقضوا بانه لا حاجة للناس الى امام وانما عليهم ان يتناصفوا فيما بينهم وان راوا اقامته فهو جائز وهؤلاء في جميع ما قضوا به مخطئون لما ذكرنا فيما سبق واما الاستغناء عن الامام فلمخالفة الاجماع واما الصفرية اصحاب زياد الاصفر فمذهبهم كمذهب الازارقة في تكفير الصحابة وخالفوهم في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقاد وخالفوهم في الرجم وفي تكفير اطفال الكفار وتعذيبهم وجوزوا التقية في القول دون العمل وحكموا بان ما كان من المعاصي عليه حد فليس لصاحبه اسم غير الاسم اللازم من الحد ولا يكون كافرا وانما يقال له سارق وزان وقاذف وعلى نحوه وما كان من المعاصي لا حد فيه لعظم قدره كترك الصلوة والصوم فهو كفر ومنهم من جوز تزويج المسلمات من كفار قومهم في دار التقية دون دار العلانية وهؤلاء ايضا حكمهم في التخطئة بتكفير الصحابة حكم الازارقة واما التكفير بترك الصلوة والزكوة من غير استحلال فقد ابطلناه فيما تقدم واستحلال تزويج المسلمات من الكفار خرق للاجماع واما الاباضية اصحاب عبد الله بن اباض حكموا بان مخالفيهم كفار غير مشركين ومناكحتهم جائزة وغنيمة اموالهم من السلاح والكراع عند الحرب حلال دون ما سواه وان دار مخالفيهم دار اسلام وتوحيد دون معسكر السلطان فانه دار بغي وان شهادة مخالفيهم مقبولة على اوليائهم وان مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن وان الاستطاعة قبل الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وان العالم كله يفنى اذا فني اهل التكليف وان مرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار وتعذيبهم واختلفوا في النفاق هل هو شرك اولا وجوزوا ان يبعث الله رسولا بلا دليل وتكليف العباد بما يوحى اليه مع اتفاقهم على تكفير علي واكثر الصحابة وهم مخالفون للاجماع في اكثر ما قالوه وقد افترقوا اربع فرق الفرقة الاولى الحفصية اصحاب ابي حفص بن ابي المقدام وقد زادوا على الاباضية بان قالوا ان بين الشرك والايمان خصلة وهي معرفة الله فمن عرفه وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او ارتكب كبيرة من الكبائر فهو كافر لا مشرك ولزمهم على ذلك رجاء المغفرة لليهود والنصارى لانهم غير مشركين عندهم لمعرفتهم بالله تعالى على ما قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهو خلاف اجماع المسلمين الفرقة الثانية من الاباضية اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية بان الله تعالى سيبعث نبيا من العجم وينزل عليه كتابا قد كتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد عليه السلام ويكون ملته الصابئة المذكورة في القرآن وحكموا بان اصحاب الحدود مشركون وان كل ذنب كبيرة كانت او صغيرة شرك الفرقة الثالثة منهم الحارثية اصحاب ابي الحرث الاباضي خالفوا الاباضية في القول بالقدر كما قالت المعتزلة وفي الاستطاعة قبل الفعل وهو باطل بما سبق الفرقة الرابعة منهم القائلون بطاعة لا يراد بها الله تعالى زعموا ان العبد قد يكون مطيعا لله تعالى اذا فعل ما امر به وان لم يقصد الله تعالى بذلك الفعل وقولهم باطل لقوله لا عمل الا بنية ولقوله عليه السلام الاعمال بالنيات واما العجاردة اصحاب عبد الرحمن بن عجرد وافقوا النجدات في مذهبهم وزادوا عليهم بانه يجب البراءة عن الطفل حتى يدعى الى الاسلام ويجب دعاؤه اذا بلغ وقضوا بان اطفال المشركين في النار وقد تفرقوا عشر فرق الفرقة الاولى منهم الميمونية اصحاب ميمون بن عمران قالوا بالقدر كما قالت المعتزلة وبتقديم الاستطاعة

معصية

على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر وانه لا مشية له في معاصي العباد وان اطفال الكفار في الجنة ونقل عنهم انهم
يجيزون نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات وانكار سورة يوسف من القرآن لانهم
بالقدر وتقديم الاستطاعة على الفعل وان الله يريد الخير دون الشر فقد ابطلناه فيما تقدم واما الباقية فلانكره
تخالف الاجماع واما انكار سورة يوسف من القرآن فخلاف الاجماع وما ورد به التواتر الفرقة الثانية منهم الحمزية
اصحاب حمزة بن ادرك وافقوا الميمونية في مذهبهم الا في اطفال الكفار فانهم قالوا انهم في النار الفرقة الثالثة
منهم الشعيبية اصحاب شعيب بن محمد قالوا بمذهب الميمونية الا في القدر الفرقة الرابعة الحازمية اصحاب حازم
بن عاصم والخلفية اصحاب خلف الخارجي والاطرافية الذين عذروا اهل الاطراف في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة
اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل قالوا بنفي القدر واصول اهل السنة وقد نقل عنهم التوقف في امر
علي وليوا الفرقة الخامسة المعلومية قالوا بمذهب الحازمية الا انهم قالوا من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل
به فاذا علمه بجميع اسمائه فهو مؤمن وان افعال العباد مخلوقة لهم الفرقة السادسة المجهولية مذهبهم ايضا كمذهب
الحازمية الا انهم قالوا من علم الله تعالى ببعض اسمائه دون البعض فهو عارف به مؤمن وان افعال العباد مخلوقة
لله تعالى وكل واحد منهما يكفر الاخرى الفرقة السابعة منهم الصلتية اصحاب عثمان بن ابي الصلت الصامت بن الصلت
انفردوا عن العجاردة بان الرجل اذا اسلم واستجار بنا توليناه وتبرأنا من اطفاله اذ لا اسلام لهم حتى يدركوا فيدعوا
الى الاسلام فيقبلوا وقد نقل عن بعضهم انه ليس لاطفال المشركين والمسلمين ولاية ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا
الى الاسلام فيقروا او ينكروا الفرقة الثامنة من العجاردة الثعالبة اصحاب ثعلبة بن عامر قالوا بولاية الاطفال
صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد البلوغ وقد نقل عنهم ايضا انهم قالوا ليس للاطفال حكم من ولاية
وعداوة حتى يدركوا ويرون ايضا اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا ودفعها اليهم اذا افتقروا وافترقت
الثعالبة اربع فرق الفرقة الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس توقفوا في جميع من في دار التقية من اهل
القبلة الا من عرف ايمانه او كفره وحرموا الاغتيال والقتل والسرقة وانه لا يبدأ احد بالقتال حتى يدعى الى الدين
فان امتنع قوتل ونقل عنهم انهم جوزوا تزويج المسلمات من مشركي قومهم وهم على اصول الثعالبة فيما عدا ذلك
من المسائل الفرقة الثانية المعبدية اصحاب معبد بن عبد الرحمن خالفوا الاخنسية في تزويج المسلمات من المشركين
والثعالبة في اخذ الزكوة من عبيدهم ودفعها اليهم الفرقة الثالثة الشيبانية اصحاب شيبان بن سلمة قالوا
بالجبر ونفي القدرة الحادثة وهو باطل بما سبق الفرقة الرابعة المكرمية اصحاب مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة
كافر لا من اجل ترك الصلوة بل لجهله بالله تعالى وطردوا ذلك في كل كبيرة وزعموا ان الله تعالى انما يتولى عباده
ويعاديهم على ما هم صائرون اليه من موافاة الموت لا على اعمالهم التي هم فيها فانها غير موثوق بدوامها فاذا وصل
الى آخر عمره ونهاية اجله فان كان في تلك الحالة مؤمنا والاه وان كان كافرا عاداه وهؤلاء مخالفون للاجماع
بتكفيرهم مرتكب الكبيرة وللدليل على ما سبق فاذن حاصل فرق الخوارج عشرون فرقة واما المرجئة فلانهم يرون

بتاخير

بتاخير العمل عن النية والعقد ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وبالنظر الى هذين
القولين سموا مرجئة لان الارجاء في اللغة قد يطلق ويراد به التأخير ومنه قوله تعالى ارجه واخاه اي امهله
واخره وهو مطابق للقول الاول وقد يطلق ويراد به اعطاء الرجاء وهو مطابق للقول الثاني والمرجئة
خمس فرق الفرقة الاولى اليونسية اصحاب يونس النميري زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى والخضوع له والمحبة
بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن ولا يضر معه ذلك ترك الطاعات ولا يعذب عليها وان
المؤمن انما يدخل الجنة بايمانه لا بعمله وعلمه وزعموا ان ابليس كان عارفا بالله وحده غير انه كفر باستكباره وترك
الخضوع قال الله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين وقد بينا ابطال معتقدهم فيما تقدم الفرقة الثانية
العبيدية اصحاب عبيد المكتئب قالوا ان ما دون الشرك مغفور لا محالة وان العبد اذا مات على ايمانه لا
يضره ما اقترف من المعاصي وان علم الله لم يزل شيئا غيره وان الله على صورة الانسان والرد عليهم في هذه الاقوال
قد تقدم الفرقة الثالثة الغسانية اصحاب غسان بن الكوفي زعموا ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى ورسوله
والاقرار بهما وبما جاء من عندهما في الجملة دون التفصيل وان الايمان يزيد ولا ينقص وقالوا لو قال
اعلم ان الله تعالى فرض الحج الى الكعبة غير اني لا ادري اين الكعبة ولعلها باليمن لكان مؤمنا ولو قال
اعلم ان الله بعث محمدا رسولا ولا ادري انه الشخص المشار اليه بالمدينة او غيره لكان مؤمنا فكان غسان يحكي
هذه المقالة عن ابي حنيفة وما ذكروه في تفسير الايمان فقد ابطلناه فيما تقدم واما الشك في الكعبة والرسول
فانه لا يستحسن من العاقل النسبة وهو خلاف اجماع الامة واما حكايته ذلك عن ابي حنيفة فلعل الناقل كان قصده
الاستئناس فيما قاله بموافقة رجل كبير مشهور ومع هذا فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة
السنة ولعله ان يكون ذلك لانه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين كانوا في الصدر الاول والمعتزلة كانوا يلقبون كل من
خالفهم في القدر مرجئا او لانه لما كان يقول الايمان هو التصديق بالقلب وانه لا يزيد ولا ينقص ظن به الارجاء بتأخير
العمل عن الايمان وليس كذلك مع ما عرف من مبالغته في العمل واجتهاده فيه الفرقة الرابعة الثوبانية اصحاب
ثوبان المرجئ زعموا ان الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل ان يفعله وما جاز في العقل
فليس من الايمان وتأخير العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران
والفضل الرقاشي ومحمد بن شبيب وصالح قبة الا ان غيلان جمع بين الارجاء والقول بالقدر والخروج
قال بان الامامة يجوز ان لا يكون قرشيا وقد اتفق من عدا هؤلاء من الجماعة على ان الله تعالى لو عفا عن عاص في القيمة عفا
عن كل مؤمن هو في مثل حاله ولو اخرج من النار واحدا لاخرج كل من هو في مثل حاله ولم يجزموا القول بان المؤمنين الموحدين
يخرجون من النار ولا بد وما ذكروه في تفسير الايمان وتأخير العمل وقول ابن غيلان بالقدر والامامة وغير ذلك
فقد ابطلناه فيما تقدم وما ذكره الجماعة تفسير بوجوب الفعل على الله تعالى وقد ابطلناه فيما تقدم الفرقة الخامسة
التومنية اصحاب ابي معاذ التومني زعموا ان الايمان ما كان عاصما من الكفر وهو اسم لخصال لو تركها التارك او

بعضها كفر ولا يقال لبعضها انه ايمان ولا بعض ايمان وتلك الخصال هي المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص
والاقرار بما جاء به الرسول وكل معصية لم يجمع على انها كفر فلا يقال لفاعلها انه فاسق بل فسق وعصى وان من ترك
الصلوة والصيام مستحلا كفر لتكذيبه لما جاء به الرسول ومن تركهما على نية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او
لطمه كفر لا من اجل القتل واللطمة بل من اجل الاستخفاف به والدلالة على تكذيبه وبه قال ابن الراوندي
وبشر المريسي وزعما ان السجود للصنم ليس بكفر بل انه علامة على الكفر وما ذكره من تفسير الايمان فقد ابطلناه
وقولهم ان كل معصية لا يكون كفرا لا يقال لفاعلها فاسق بل فسق وعصى تناقض وانه لا معنى لقولنا فسق
غير انه متلبس بفعل الفسق ولا معنى للفاسق الا ذلك فهذه هي فرق المرجئة الخالصة ومن المرجئة من جمع بين الارجاء
والقدر كالصالحي ومحمد بن شبيب وابي شمر وغيلان غير ان الصالحي زعم ان الايمان هو المعرفة بالله تعالى على الاطلاق
وان للعالم صانعا فقط والكفر هو الجهل به على الاطلاق وبنى على ذلك ان القول بان الله ثالث ثلاثة ليس بكفر ولكن
لا يظهر الا من كافر وان الايمان يصح مع جحد الرسول عقلا ولا يصح سمعا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم من لا
يؤمن بي فهو كافر وزعم ايضا ان الصلوة ليست عبادة لله تعالى سوى الايمان به واما ابو شمر المرجئ فانه زعم ان الايمان هو المعرفة بالله
تعالى والمحبة والخضوع له بالقلب والاقرار بانه واحد ليس كمثله شيء فقط وذلك ما لم يقم حجة الانبياء فاذا قامت
حجة الانبياء فالاقرار بهم وتصديقهم من الايمان واما الاقرار والمعرفة بما جاءوا به فليس من الايمان الاصلي وليس
كل خصلة من خصال الايمان ايمانا ولا بعض ايمان واما غيلان فانه قال ان الايمان هو المعرفة الثانية المكتسبة
بالله والمحبة والخضوع له والاقرار بما جاء به الرسول والمعرفة الاولى النظرية وهو علمه بان للعالم صانعا
فليس من الايمان واما النجارية اصحاب الحسين بن محمد النجار فهم يوافقون الصفاتية من اهل السنة في القول بانه
تعالى خالق افعال العباد وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد مكتسب ويوافقون المعتزلة في نفي الصفات
الوجودية عن ذات الله تعالى ونفي الرؤية والقول بحدوث كلام الله تعالى ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد
ثم انهم تفرقوا ثلث فرق الفرقة الاولى البرغوثية زعموا ان كلام الله تعالى حادث واذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو
جسم وهو كفر بارد لا يستجيزه من له ادنى مسكة من العقل ثم يلزمهم على ذلك ان كلام الله تعالى اذا كتب بنجاسة صارت
تلك الحروف المقطعة من تلك النجاسة من كلام الله تعالى بعد ان لم يكن كلاما وهو محال الفرقة الثانية الزعفرانية
زعموا ان كلام الله تعالى غيره وان كل ما هو غيره فهو مخلوق ومع ذلك قالوا ان من قال ان القران مخلوق فهو كافر
وكذلك فانهم يقولون يا رب القران اهلك من قال ان القران مخلوق فان ارادوا بالمخلوق كونه مخلوقا بمعنى الاختلاق و
الكذب كان صحيحا والا فهو تناقض محال الفرقة الثالثة المستدركة استدركوا على الزعفرانية وقالوا كلام الله
مخلوق مطلقا غير ان النبي صلى الله عليه واله قال كلام الله غير مخلوق واجمعت الامة على ذلك فوافقناهم وحملنا
قولهم غير مخلوق اي على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه الحروف باعيانها
وهذه حكاية عنها وزعموا ان اقوال مخالفيهم كلها كذب وضلال حتى انه لو قال لا اله الا الله فقوله كذب و

٣٢٧

وضلال والقائل بهذه المقالة في غاية المخالفة من العقل فانه اذا قال مخالفيهم لا اله الا الله محمد رسول الله
ان كان اخباره على خلاف ما اخبر عنه يلزم ان يكون غير الله الها وان لا يكون محمد رسولا وهو مع كونه كذبا
اخباره على وفق ما اخبر عنه فيمتنع ان يكون اخباره كذبا وضلالا بل صدقا وايمانا ثم يلزمهم ان مخالفيهم اذا قال
لزعيمهم انه مؤمن انه ان كان صادقا فقد نقضوا مذهبهم وان كان كاذبا فالصادق عليه انه ليس بمؤمن فهم غير مؤمنين
واما الجبرية فالجبر عبارة عن نفي الفعل عن العبد حقيقة واضافته الى الرب تعالى غير ان الجبرية منقسمة الى جبرية خالصة
وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولا كسبا كالجهمية والى جبرية متوسطة وهي التي لا تثبت للعبد فعلا ولكن تثبت له كسبا
كالاشعرية والنجارية والضرارية والحفصية والمقصود ههنا انما هو بيان مذهب الجبرية الخالصة وهم اصحاب
جهم بن صفوان واما المتوسطة فقد عرف مذهبهم فيما تقدم وقد زعمت الجهمية الخالصة ان الانسان لا يوصف
بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور بما يخلقه الله تعالى من الافعال على حسب ما يخلقه في سائر الجمادات وان نسبة الفعل
اليه انما هو بطريق المجاز كما يقال جرى الماء وطلعت الشمس وتغيمت السماء وامطرت واهتزت الارض وانبتت واثمرت
الشجرة الى غير ذلك وان لم يكن ذلك من فعل المنسوب اليه ولا من كسبه وهذا فقد ابطلناه فيما تقدم في القدرة الحادثة
وزعموا ايضا ان الله تعالى لا يعلم الشيء قبل وقوعه وان علمه حادث لا في محل وقد ابطلناه ايضا ومن مذهبهم ان
الرب تعالى لا يصح ان يوصف بما يوصف به غيره لان ذلك مما يوجب التشبيه وذلك ككونه شيئا وحيا وعالما ولا يمنعون من اتصافه
بما لا يشاركه فيه غيره ككونه خالقا وفاعلا ويلزمهم من ذلك ابطال اكثر ما ورد به القران والسنة من الاسماء الحسنى كالكريم والرحيم
والعالم والشاكر والشكور والودود والحي والسميع والبصير واللطيف والخبير والحكيم ونحو ذلك وهو خلاف النصوص
والاجماع ومن مذهبهم ان الجنة والنار يفنيان بعد دخول اهلهما اليهما ويفنى من فيهما حتى لا يبقى غير الله تعالى
وفيه تكذيب قوله تعالى اكلها دائم وظلها وقوله تعالى عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع ومن مذهبهم ايضا موافقة المعتزلة
في نفي الرؤية واثبات خلق الكلام وايجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع وهو ظاهر مما سبق واما المشبهة فقد
اتفقوا على تشبيه الله تعالى بالمخلوقات وتمثيله بالحادثات ولذلك جعلناهم فرقة واحدة وان كانت طرقهم في التشبيه
متفاوتة واقاويلهم فيه مختلفة فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية والخطابية والجناحية
والذمية والهشامية والزرامية والنصيرية والاسحاقية على ما حققناه من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال
والحلول في الاجسام الى غير ذلك ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي وغيرهم فقد نقل عنهم انهم اجازوا على الله
المصافحة والمعانقة للمخلصين وانهم يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني عن اللحية
والفرج واسألوني عما وراء ذلك وقال ان معبوده جسم من لحم ودم وله جوارح واعضاء من يد ورجل ورأس ولسان وعينين واذنين
وانه اجوف الاعلى مصمت الاسفل وان له وفرة وكل ما ورد من اخبار الصفات حملوه على ما تقدم في اخبار التشبيه على ظاهره ومنهم
مشبهة الكرامية اصحاب ابي عبد الله محمد بن كرام وفرقهم متعددة واقوالهم في التشبيه مختلفة غير انها لما لم يكن منسوبا الى الائمة
معتبرين تركناها واعرضنا عن الاقوال الشاذة منها واقتصرنا على اقوال زعيمهم وقد اتفقوا على ان الله تعالى مستقر على العرش مماس له

المجبرة

ابطال التشبيه

من الصفحة العليا وانه بجهة فوق بذاته وانه مما يجوز عليه الحركة والانتقال والنزول ومنهم من قال استقلاله بالعرش ومنهم من قال
انه على بعض العرش ومنهم من قال انه محاذ للعرش لكن منهم من قال بينهما بعد متناه ومنهم من قال غير متناه ومنهم من
اطلق لفظ الجسم عليه تعالى ثم منهم من اثبت كونه متناهيا من جميع جهاته ومنهم من اثبت النهاية من جهة تحت دون غيرها
ومنهم من نفى النهاية عنه مطلقا واتفقوا على جواز حلول الحوادث بذاته وانها اذا حدثت في ذاته الحوادث الخارجة عن انه
وزعموا انه انما يقدر على الحوادث الحادثة في ذاته دون غيرها واوجبوا على الله تعالى ان يكون اول شيء خلقه حيا يصح
منه الاستدلال وزعموا ان النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي اليه وسوى امر الله تعالى
له بالتبليغ عنه وسوى اظهار المعجزة على يديه وسوى عصمته عن المعاصي وان من كان فيه تلك الصفة فانه يجب على الله
تعالى ارساله وفرقوا بين الرسول والمرسل من جهة ان الرسول رسول للمعنى الذي قام به والمرسل مرسل لان الله تعالى ارسله
واجازوا ان يكون الرسول غير مرسل ولم يجوزوا مرسلا غير رسول وان الرسول لا يجوز عزله عن كونه رسولا بخلاف المرسل وزعموا
انه لا يجب في الحكمة الاقتصار على رسول واحد وجوزوا وجود امامين في عصر واحد وزعموا ان عليا ومعاوية كانا
امامين في عصر واحد غير ان امامة علي على وفق السنة وامامة معاوية على خلاف السنة ومع ذلك اوجبوا طاعته
وزعموا ايضا ان الايمان هو الاقرار الذي وجد في الذر حين قال تعالى الست بربكم قالوا بلى فقولهم بلى في الذر هو
الايمان وان ذلك الايمان باق في جميع الخلائق على السوية غير المرتدين وان ايمان المنافقين مع كفرهم كايمان الانبياء
عليهم السلام لاستواء الجميع في ذلك القول وان الاتيان على الشهادتين ليس بايمان الا اذا قيلت بعد الردة وان تكرير
الايمان ليس بايمان هذه حكاية مذاهب المشبهة واما نحن فقد ابطلنا فيما تقدم كل ما قالوه من التجسيم والتصوير والحركة
والانتقال والتحديد والنهاية والحلول والجهة والاستقرار على العرش وحلول الحوادث في ذاته تعالى وايجاب الفعل على الله
تعالى والحجر عليه كل قول شنيع صدر عنهم وبينا ايضا ان الرسول لم يكن رسولا لمعنى في ذاته ولا لصفة من صفاته وانه لا معنى لكونه
رسولا الا قول الله تعالى ارسلتك او انت رسولي فبلغ عني وعلى هذا فقد بطل قولهم انه يكون رسولا وهو غير مرسل وان الرسول
لا يجوز عزله بخلاف المرسل واما قولهم بجواز نصب امامين في عصر واحد فليس ذلك ببدعة وهو مختلف فيه بين اصحابنا على ما بينا
واما العجب من قولهم بوجوب طاعته مع الاعتراف بان امامته على خلاف السنة كيف وان الامة من السلف مجمعة على ان معاوية لم يكن
اماما في امامة علي [illegible] وما ذكروه في فصل الايمان من ان الايمان هو الاقرار الموجود في الذر وان تكرير الايمان ليس
بايمان يوجب ان لا يكون احد غير المرتدين مأمورا بالايمان وان يكون المنافق الكافر مؤمنا وهو خلاف اجماع الامة من السلف
فهذه هي الفرق الضالة الهالكة المستوجبون النار بقول النبي عليه السلام وهي اثنتان وسبعون فرقة عشرون قدرية وثمان
وعشرون شيعة وعشرون خوارج وخمس مرجئة وثلث نجارية وفرقة جبرية وفرقة مشبهة واما ما وراء ذلك من الفرق
الهالكة وارباب الاقوال المضلة فانها وان كانت منكرة خارجة عن الحصر غير انها اما هو متفرع على ما سبق من اقوال
الفرق الهالكة ومنها ما هو من اقوال العوام الطغام ورعاع الناس ومن لا يؤبه له لعدم اصالته في العلم ونجابته في
اهل النظر فلذلك لم يعد من ارباب المقالات ولم يعتد بوفاقهم ولا خلافهم واما الفرقة الناجية وهي الثالثة والسبعون

فهي ما كانت على ما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسلف الصحابة على ما سبق من قوله عليه السلام من الفرقة الناجية قال
هم الذين على ما انا عليه واصحابي وهذه الفرقة هي الاشاعرة والسلفية من المحدثين واهل السنة والجماعة وذلك لانهم
لم يخلطوا اصولهم بشيء من بدع القدرية والشيعة والخوارج والمرجئة والجبرية والنجارية والمشبهة مما سبق تحقيقه
من بدعهم واقوالهم بل هم مجمعون على حدوث العالم ووجود الباري تعالى وانه لا خالق ولا مبدع سوى الله تعالى وانه قديم
لم يزل ولا يزال وانه متصف بصفات الجلال من العلم والقدرة والارادة ونحو ذلك مما سبق تحقيقه وانه لا
شبيه له ولا نظير وانه لا يحل في شيء ولا هو محل للحوادث وانه ليس في جهة ولا في حيز ولا تجوز عليه الحركة والانتقال
وانه يستحيل عليه الجهل والكذب وسائر صفات النقص وانه لا شريك له ولا ضد ولا ند وانه مرئي للمؤمنين في الاخرة وانه
لا يكون الا ما يريده والارادة شاملة وانه غني عن خلقه غير محتاج الى شيء وانه لا يجب عليه شيء بل ان اثاب فبفضله وان عاقب
فبعدله وانه بريء عن المقاصد والاغراض في فعله ولا يوصف فيما يفعله بجور ولا ظلم وانه واحد غير متبعض ولا له حد ولا
نهاية وانه غير مجبور على شيء في فعله بل ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته [illegible] واجمعوا
على المعاد والمجازاة والمحاسبة وخلق الجنة والنار وخلود نعيم اهل الجنة وعذاب اهل النار من الكفار وجواز العفو عن
المذنبين وشفاعة الشافعين وعلى جواز بعثة الرسل والاعتراف بكل من بعث وايد بالمعجزات من الرسل والانبياء من آدم
الى محمد عليهما السلام وان اهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة وساقوا الامامة على ما سبق في التحقيق فان قيل فما
كان حكم اهل البدع والاهواء من الفرق الضالة انها هالكة من اهل النار في الاخرة فما حكمهم في الدنيا قلنا اختلف العلماء
في ذلك فنقل عن الشيخ ابي الحسن الاشعري وكثير من اصحابه وعن جماعة من ائمة الفقهاء كالشافعي وابي حنيفة انهم
من اهل القبلة مسلمون حتى نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء غير الخطابية فانهم يعتقدون
جواز الشهادة لاوليائهم على اعدائهم ونقل عن بعض اصحابنا القول بتكفيرهم اما القدرية فمن وجوه منها قوله عليه السلام
القدرية مجوس هذه الامة وقد اختلف اصحابنا في حكم المجوسية فمنهم من قال انهم مجوس بمعنى انهم [illegible]
[illegible] ولو قتل واحد منهم بغير حق [illegible] من اهل السنة
[illegible] ومنهم من قال حكمهم حكم المرتدين فلا تقبل منهم الجزية [illegible]
نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان لحق واحد منهم بدار الحرب [illegible] الثاني انكارهم الصفات وجعلهم
تعالى [illegible] الثالث مخالفتهم لاجماع الامة على ان فضل الله تعالى [illegible] الايمان من فضل العبد [illegible]
كل حادث الرابع قولهم بخلق القرآن ومخالفتهم لقوله من قال القرآن مخلوق فهو كافر الخامس انكارهم كون الله تعالى مريدا لجميع
الكائنات ومخالفة الاجماع في قوله ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن السادس انكارهم الرؤية وقد قال تعالى الا انهم بلقاء ربهم
كافرون السابع اثباتهم كون المعدوم شيئا وذاتا ثابتة في العدم مع انكارهم [illegible] وذلك يوجب كون الذوات
ووجودها واحدا ويلزم منه قدم الجواهر والاعراض وخروجها عن ان يكون حاصلة بفعل الله تعالى واما الشيعة والخوارج
فلتكفيرهم اعلام الصحابة ممن شهد له القرآن وقول الرسول المعصوم بالتزكية والايمان وانهم من اهل الجنة على ما سبق فيكون

ذلك تكذيب لله والرسول ومكذب الله والرسول يكون كافرا ولان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة فهو كافر
ولان النبي عم قال من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما وتكفير من كفر الصحابة رضي الله عنهم اوضح واما المشبهة
فمن وجوه ثلثة الاول لاعتقادهم ان الله جسم وجهلهم به الثاني كونهم عابدين للجسم وهو غير الله فيكون كعبدة
الصنم الثالث انه قال لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وانما كفرهم لانهم قالوا ان غير الله هو الله ومن قال
بان الجسم الاله فقد قال بان غير الله هو الله اذ الجسم غير الله واما الاتحادية والحلولية فقد قال من كفرهم بتكفيرهم والمختار انما
هو التفصيل وهو ان ما كان من البدع المضلة والاقوال المهلكة يرجع الى اعتقاد وجود اله غير الله او حلول الاله في
بعض اشخاص الناس كما هو المنقول عن بعض غلاة الشيعة كالخطابية والسبائية والجناحية والحلولية المتصوفة
والدرامية والنصيرية والاسحاقية او الى انكار رسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونحوه كالمنقول عن الغرابية
او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية وانكار ما جاء به الرسول كقول الخناجية والمنصورية
والاسماعيلية فذلك مما لا نعرف خلافا بين المسلمين في التكفير به واما ما عدا ذلك مما اشرنا اليه من المقالات المختلفة
فلا يمتنع ان يكون معتقدها وقائلها مبتدعا غير كافر وذلك لانه لو توقف الايمان على امر غير التصديق بالله تعالى
ورسوله وما جاء به من معرفة المسائل المختلف فيها في اصول الديانات مما عدا ذلك لكان من الواجب على النبي عليه السلم
ان يطالب الناس بمعرفته والبحث عنه وعن كيفية اعتقاده كما وجب عليه المطالبة بالشهادتين والبحث عن اعتقادها
وكيفيتها حيث لم يحسنه مع من دخل في دينه مع العلم بان احاد العرب ومن لم يكن له قدم راسخ في النظر والاستدلال
لم يكن عارفا باحاد تلك المسائل ولا عالما بها ولما لم يرد ذلك مما لا يتوقف عليه اصل الدين وعليه جرى الصحابة والتابعون
الى وقتنا هذا وما لا يكون شرطا في الايمان ولا في الايمان متوقف عليه فالجهل به لا يكون كفرا واما قوله صلى الله عليه
وآله وسلم القدرية مجوس هذه الامة فخبر واحد وخبر الاحاد لا يثبت به التكفير والقول بانهم انكروا الصفات لان من
انكر الصفات كافر اذ هو دعوى محل النزاع وقولهم لانهم جاهلون بالله تعالى مطلقا او من وجه الاول ممنوع فان احدا
من اهل القبلة لم يكن جاهلا بالله تعالى مطلقا والثاني مسلم ولكن لا نسلم ان ذلك يكون موجبا للتكفير ولو كان ذلك موجبا
للتكفير فلا يخفى ان اصحابنا الصفاتية اختلفوا في صفات زائدة على ما اثبتناه من الصفات فيلزم ان يكون من كفر منهم
الزائدة كافرا ايضا والقول بانهم خالفوا اجماع الامة في ان فضل الله تعالى خير من فضل العبد لا نسلم ان مخالف الاجماع مطلقا
كافر ولهذا فانه لو اعتقد المعتقد ان الماء ليس بمطهر وفاته لا يكون كافرا بالاجماع وان كانت الامة مجمعة على كونه مطهرا
والقول بانهم قالوا بخلق القرآن لا نسلم ان من قال بذلك يكون كافرا وقوله عم من قال القرآن مخلوق فهو كافر خبر واحد
فلا يثبت به التكفير وان ثبت به التكفير ولكن متى اذا اريد بالخلق معنى الاحداث او بمعنى الكذب الاول مسلم والثاني ممنوع واحد
من اهل القبلة لا يقول القرآن مخلوق بمعنى انه كذب والقول بانهم انكروا كون الرب تعالى مريدا لجميع الكائنات لا نسلم انه كفر
في العموم قولهم انهم خالفوا الاجماع في قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن انما يصح ان لو كان حرف ما في ذلك للعموم
وليس كذلك وان كان نصا في العموم فغايته مخالفة الاجماع ولا نسلم انه كفر مطلقا على ما تقدم والقول بانهم انكروا الرؤية

٢

٣٤٦

مسلم ولكن لا نسلم ان انكار الرؤية كفر وقوله تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون انما يلزم منه التكفير بانكار الرؤية
ان لو كان المراد باللقاء الرؤية وهو غير مسلم بل امكن ان يكون المراد به ثوابه وعقابه لا رؤيته واحد من اهل
القبلة لا ينكر ذلك والقول بانهم اثبتوا كون المعدوم شيئا لا نسلم انه كفر بل الكفر انما هو في اعتقاد قدم وجود الجواهر
والاعراض ولا يلزم من قدم ثبوتها قدم وجودها اذ الثبوت اعم من الوجود كما تقدم من مذهبهم وعلى هذا يلزم من
انكار الاحوال على رأي المعتزلة انكار كون الوجود حالا اولا يلزم من ذلك الاتحاد بمعنى الذات والوجود واما تكفير
الروافض والخوارج بتكفيرهم بعض الصحابة فدعوى محل النزاع وقولهم بانهم كذبوا الله ورسوله انما يلزم ذلك مع اعتقاد
تناول التزكية من الله ورسوله لمن كفروه وليس كذلك وما ورد في حق احاد الصحابة في خصوصه تكفيره فاخبار احاد
لا يكفر مخالفها وبتقدير ان يكون متواترة فانما يلزم التكذيب في الكفر في حق الروافض والخوارج ان لو لم يكن
ذلك بتاويل واما اذا كان بتاويل فلا يلزم التكفير من كفر بعض الصحابة وعلى هذا فلم قلتم ان تكفيرهم لهم من غير تاويل
ووجه التاويل بحمل ما ورد في حقهم على شرط سلامة العاقبة من الكفر وسلامة العاقبة غير معلوم والا كان
الصحابة معصومين من الكفر ولم يقل به قائل قولهم ان الامة مجمعة على ان من كفر احدا من الصحابة فهو كافر قلنا مع
التاويل او لا مع التاويل الاول ممنوع والثاني مسلم فلم قالوا ان الروافض والخوارج غير متاولين في تكفيرهم بعض الصحابة
وقوله عم من قال لاخيه يا كافر فقد باء به احدهما فمن اخبار الاحاد فلا يحتج به في التكفير وبتقدير ان يكون متواترا
فيتعذر حمله على ظاهره ولهذا فان من ظن شخصا انه يهودي فقال له يا كافر فانه لا يلزم كفر واحد منهما فلا بد من التاويل
وعند هذا فامكن تاويله بما اذا قال يا كافر مع اعتقاد اسلامه وذلك مما لم يتحقق فيما نحن فيه واما تكفير المشبهة
باعتقادهم كونه جسما انما يلزم ذلك ان لو قالوا انه جسم كالاجسام وليس كذلك قولهم انهم جاهلون بالله تعالى بما سبق
قولهم انهم عبدوا الجسم وهو غير الله ومن عبد غير الله فهو كافر انما يلزم ذلك مع اعتقاد ان ما عبده غير الله وليس كذلك
وخرج عليه عابد الصنم فانه يعتقد انه غير الله قولهم من اعتقد ان الجسم الها فقد اعتقد غير الله الها ومن اعتقد غير الله الها
كفر لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قلنا امكن ان يكون تكفير من اعتقد ان المسيح الها لكونه
جسما كالاجسام وذلك غير متحقق فيما نحن فيه فلا يلزم التكفير فان قيل قولكم لو توقف اصل الدين على معرفة هذه
المسائل لوجب على النبي عم المطالبة به والبحث عنه كما في الشهادتين فلا نسلم انه لم يكن مطالبا بها فانا نعلم انه كان يطالب
الناس بمعرفة ما في كتاب الله تعالى وسنة رسوله والكتاب والسنة مشتملان على احاد هذه المسائل ولهذا وجد لكل واحد من
ارباب المقالات احتجاجا في نصرة مذاهبهم من آي الكتاب والاخبار وان سلمنا انه لم يطالبهم بذلك ولم يبحث عنه ولكن
لا يدل ذلك على عدم توقف اصل الدين عليه ولهذا فانه لم ينقل عنه انه بحث عنهم في حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة
المعجزة على صدق الرسول مع انه لا يصح اصل الدين دون معرفة هذه الامور وان سلمنا ان احاد هذه المسائل مما لا يتوقف عليها
اصل الدين فلا خلاف ان اصل الدين متوقف على معرفة وجود الصانع ووحدانيته ومعرفة الرسول ودلالة المعجزة على صدقه
وما ذكرتموه من كون المعتقد غير عامل لا مطلقا ومن اثبات الصفات ما يقضي الى الاخلال بمعرفة هذه الاصول فالقائل يكون

العبد فيه فاعل الافعال او من اثبات الصفات مما يقتضي الاخلال بمعرفة هذه الاصول فالقائل بكون العبد غير
فاعل وباثبات الصفات يكون كافرا فانهم كفار وبيان ذلك هو ان من قال العبد فيه خالق لافعاله فلا يمكنه مع
ذلك سد باب اثبات الصانع ومعرفة صدق الرسول اما الاول فلان الطريق في معرفة اثبات الصانع احتياج العالم في
حدوثه الى الفاعل انما هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها فلو كان العبد فاعلا لافعاله فقد سد باب اثبات
الصانع واما الثاني فهو ان افعال العبيد منها ما هو قبيح كالمعاصي فلو كان الرب هو الفاعل لها لكان فاعلا للقبائح
ولو جاز ذلك عليه لجاز عليه اظهار المعجزات على ايدي الكذابين ولا يبقى مع ذلك الوثوق بصدق الرسول واما اثبات
الصفات وانه يجر الى وجود الهة غيره تعالى والى امتناع الوثوق بصدق الرسول اما الاول فهو ان القدم اخص وصف الاله
كما سبق فمن اثبت صفات قديمة زائدة على الذات فقد اثبت قدماء كثيرة والقدماء الهة ومن اثبت الهة غير الله تعالى فهو كافر
لقوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة واما الثاني فلانه يلزم من كونه مريدا بارادة قديمة لكل الكائنات ان يكون
مريدا للقبائح اذ هي من جملة الكائنات ويجوز ذلك على الله تعالى حينئذ يجوز اظهار المعجزة على ايدي الكذابين على ما تقدم
وذلك مما يسد معه معرفة صدق الرسول والجواب عن قولهم انه كان يطالب الناس بمعرفة الكتاب والسنة والكتاب
والسنة مشتملان على هذه المسائل قلنا ليس كذلك فان جملة الكتاب والسنة لو كان مشتملا على هذه المسائل فمن
ان النبي صلعم كان في ابتداء البعثة يحكم بايمان من اقر بالشهادتين مطلقا مع ان الكتاب والسنة لم يكونا موجودين بتمامهما
في ابتداء البعثة لانهما انما وردا شيئا فشيئا الى آخر حياته عم وما لم يكن موجودا في ابتداء الاسلام فلا يكون معلوما
سيما تكامل الكتاب والسنة في ابتداء الاسلام فانا نعلم ان احاد العربان ومن لم يكن من اهل النظر والمعرفة لم يكن عالما
بما يشتمل عليه الكتاب والسنة ومع ذلك فانه كان محكوما عليه بايمانه بمجرد الاقرار بالشهادتين ولو توقف الايمان على هذه
المسائل لما حكم بايمانه الا بعد تكامل معرفته بها وقولهم كما انه لم يبحث معهم في هذه المسائل لم يبحث معهم في حدوث العالم
ووجود الصانع ودلالة المعجزة على صدق الرسول قلنا انما لم يبحث معهم في حدوث العالم ووجود الصانع ودلالة
المعجزة على صدق الرسول لان ادلة هذه الامور ظاهرة جلية لا تخفى على كل عاقل وذلك لان العالم في غاية الحكمة والاتقان
فدلالته على وجود الصانع الفاعل المختار ضرورية ودلالة كونه مفعولا للفاعل على كونه حادثا ايضا ضرورية لان الافعال الفاعل
يحصل الفاعل وهو مع واما دلالة المعجزة على صدق الرسول فضرورية ايضا كما سبق تعريفه وانما وقع الاشكال
الطويل في دفع ما اورده المخالفون من الشبه وهذا بخلاف ادلة سائر المسائل النظرية فافترقا وقولهم ان القول بكون
العبد غير خالق لافعاله او باثبات الصفات مما يقتضي سد باب اثبات الصانع ومعرفة دلالة المعجزة على صدق الرسول
ليس كذلك قولهم لانه لا طريق الى معرفة احتياج حدوث العالم الى صانع غير القياس على افعالنا الامر منحصر في ذلك وبيان ما سبق
في طرق اثبات الاله تعالى وقولهم لو كان موجدا لافعال العبيد لجاز عليه فعل القبائح ويلزم من ذلك جواز اظهار المعجزة على ايدي
الكذابين انما يلزم ان لو كان صفة القبح معنى وجوديا او امرا ثابتا وليس كذلك بل على ما تقدم وعلى هذا فلا يتصور ان يكون القبيح
صادرا عنه وقولهم اثبات الصفات مما يقتضي اثبات الهة غير الله تعالى فقد سبق جوابه في الصفات فان قيل فمن قضيتم بكفره من اهل

الاهواء

الاهواء فما حكمكم في مناكحتهم وقتلهم وتوريثهم وما حكم اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين فلا يقبل منهم جزية ولا يحل
ولا تنكح نساؤهم ولا دية على قاتل واحد منهم وان تحقق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق ولو تاب واحد منهم فان كان
ذلك ابتداء منه من غير خوف قبلت توبته وان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف في قبول توبته
فقبلها الشافعي وابو حنيفة ومنع من ذلك مالك وبعض اصحاب الشافعي وهو اختيار الاستاذ ابي اسحق ولو قتل واحد منهم
او مات فماله عند الشافعي وابي حنيفة وعند مالك ... لا خمس فيه لاهل ...
الكفار هل هم معذورون ام لا وفي حكم المصيب في الاعتقاد من غير دليل اتفق المسلمون على ان الكفار الذين كانوا معاندين
بكفرهم ان كفروا بعد ظهور الحق لهم فهم مخلدون في النار غير معذورين واما الذين نظروا وبذلوا الجهد في الاجتهاد فادى بهم
النظر والاجتهاد الى الكفر وعجزوا عن ادراك الحق فمذهب اهل الحق ايضا انهم كالمعاندين فيما يرجع الى الخلود في النار
وذهب الجاحظ الى انهم معذورون لانهم ادوا ما يجب عليهم من الاجتهاد فادى بهم الى ما يعتقدون وجعلوهم ملازمون
خوفا من الله تعالى وكذلك الخلاف فيما اذا لم ينظر من حيث لم يعرف وجوب النظر وزاد عبيد الله بن الحسن العنبري على الجاحظ
وزعم ان كل مجتهد في العقليات مصيب كما في الفروع الشرعية والحق ان ما ذكره الجاحظ غير ممتنع عقلا ولو ورد به الشرع
لما كان ممتنعا ايضا غير ان الشرع قد ورد بالذم على الكفر والعقاب عليه والقتل في الدنيا والوعيد عليه بالخلود في
النار في الدار الاخرى ولم يعذر احدا من الكفار ولم يفصل بين المجتهد العاجز وغيره في ذلك مع علمنا بان المعاندين
للحق مما نقل وان اكثر الكفار كانوا اما مجتهدين عاجزين عن ادراك الحق او مقلدين لابائهم غير جادين في وجود النظر المؤدي
الى معرفة صدق الرسول عم وهؤلاء هم الاكثرون ويدل على ذمهم ووعيدهم على ظنهم انهم على الحق بقوله تعالى ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار وقوله تعالى وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم ارداكم فاصبحتم من الخاسرين وقوله
ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون الى غير ذلك من الايات فان قيل ما ذكرتموه وان دل على انهم غير معذورين
غير ان عجزهم عن ادراك الحق بعد النظر والمبالغة في الاجتهاد موجب لعذرهم فلو عاقبهم بعد ذلك كان ذلك تكليفا
بما لا يطاق وقد قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها قلنا اما التكليف باعتقاد الحق فمعلوم ضرورة من اقوال
الشارع واتفاقه على ما سبق وقولهم ان ذلك تكليف بما لا يطاق لا نسلم ان ذلك تكليف بما لا يطاق فان ذلك ممكن منهم
اذ الادلة على الحق منصوبة ظاهرة والعقل الذي به المعرفة حاصل عندهم ومع ذلك فالمعرفة بالحق تكون ممكنة
لا ممتنعة فالتكليف بها لا يكون تكليفا بما لا يطاق وان سلمنا انه تكليف بما لا يطاق غير انه جائز على ما تقدم في التعديل
والتجوير واما قول العنبري بان كل مجتهد في العقليات مصيب ان اريد بالاصابة في الاجتهاد الى ما ...
من الاجتهاد الذي هو مستوى مقدور مع ان اريد الاصابة في نفس المجتهد فيه وان ما اعتقده على وفق معتقده
وان اريد به انه معذور غير اثم كما هو مذهب الجاحظ او معنى آخر فان كان الاول فهو حق غير انه لا يمنع من
الذم والعقاب لعدم اصابة الحق في المعتقد كما سبق وان كان الثاني فهو ممتنع قطعا فان ذلك مما يوجب كون العالم
في نفس الامر قديما حادثا عند اختلاف المجتهدين فيه اذا ادى اجتهاد احدهما الى قدمه والآخر الى حدوثه وكذلك

وكذلك في كل مسئلة عقلية من المسائل الاصولية فان الامر الحقيقي الذاتي لا يتصور ان يكون الحق فيه النفي والاثبات ويستحيل ورود الشرع به وهذا بخلاف مذهب الجاحظ وبخلاف الاحكام الشرعية والامور الوضعية فانه يتصور ان يكون الفعل الواحد في المحل الواحد حلالا بالنسبة الى زيد وحراما بالنسبة الى عمرو وان كان الثالث فهو باطل بما سبق وان كان الرابع فلا بد من تصوره واقامة الدليل عليه فان قيل المراد من قوله كل مجتهد في العقليات مصيب انما هو في المسائل التي لا يكفر فيها من الكلام كالرؤية وخلق الاعمال وخلق القرآن وغير ذلك لان الادلة فيها متعارضة والايات والاخبار فيها متشابهة وكل ذهب الى ما وافق نظره وراءه فالحق بخطئه ايضا قلنا ان اراد به المسائل الكلامية التي لا يكفر فيها فالتقسيم في قوله كل مجتهد مصيب كما تقدم فان اراد به انه اتى بما في وسعه وما امر به فهو صحيح غير ان ذلك ايضا غير مانع من الذم والوعيد بالعقاب بدليل اجماع الامة على ذم المبتدعة وهجرانهم وتشديد الانكار عليهم وبدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي ثلثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة وان اراد به ان ما اعتقده على وفق اعتقاده فهو ايضا باطل لما تقدم وان اراد به انه معذور غير اثم فهو باطل بما حققناه وان اراد به غيره فلا بد من تصويره ولا يلزم على ما ذكرناه من المسائل الفقهية والامور الحقيقية كاعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها اما المسائل الفقهية فلان الحق فيها ما هو معين بل الحكم فيها عند الله ما ادى اليه راي المجتهد على ما عرف في الاصول بخلاف الامور الحقيقية واما اعتقاد كون زيد في الدار وليس فيها وبالعكس فلا ثواب ولا عقاب فيه نفيا واثباتا بخلاف المسائل الكلامية فان المكلف مامور بمعرفتها ومعاقب على الجهل بها كما تقدم فان قيل الاثم انما يتصور بتقدير الجهل بها لتقدير ان يكون العلم بها مقدورا فاذا كانت الادلة فيها غامضة والشبهات متعارضة فالعلم بها لا يكون مقدورا قلنا لا نسلم ان العلم مقدور بناء على الادلة المنصوبة والعقل الهادي وتعارض الشبه مما لا يمنع من الاثم بدليل مسئلة حدوث العالم واثبات النبوة هذا حكم الكفار واما المصيبون في الاعتقاد فاما ان يكون ذلك مستندا الى الدليل او الى محض التقليد فان كان الاول فهم مسلمون مثابون بالاتفاق وان كان الثاني فقد اختلف المتكلمون فيه فمنهم من قال لا يكفي في الدين اعتقاد الحق به من غير دليل اذ المطلوب انما هو الاعتقاد القاطع ولا قطع مع التقليد ومنهم من خالف ذلك واكتفى بمجرد الاعتقاد وان كان من غير دليل وهو الاظهر فانا نعلم ان اكثر من دخل في الاسلام على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكونوا عارفين بالمسائل الاصولية عن نظر ودليل ولم يكونوا من اهل النظر والاستدلال ومع ذلك كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحكم باسلامهم فلو توقف الاسلام على اعتقاد هذه المسائل بالنظر والدليل لما حكم باسلامهم دون تحقيقه ولزم من ذلك تكفير اكثر الصحابة وعلى هذا جرى الصحابة والتابعون ومن بعدهم الى عصرنا هذا في الحكم باسلام العوام واجلاف الطغام الذين لا اصالة لهم في العلم ولا انس لهم بالنظر والاستدلال

الفصل السابع في التوبة واحكامها اما التوبة ففي اللغة عبارة عن الرجوع ومنه قوله تعالى فتاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا بالطاعة واما في الشرع فعبارة عن الندم على ما وقع من القبيح او فرط من الحقوق من جهة كونه قبيحا مع العزم على ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل عند كونه اهلا للفعل في المستقبل وانما قلنا

الندم توبة لقوله الندم توبة وانما قلنا على ما فرط من حقوق لانه لو ندم على فعل معصية او على فعل ما ليس طاعة ولا معصية فانه لا يكون توبة وانما قلنا من جهة كونه قبيحا لانه لو ندم على شرب الخمر لما حصل منه ألم في جسمه فندم على ما وقع منه في شرب الخمر لما افضى اليه من الالم فانه لا يكون توبة وانما قلنا مع العزم على ان لا يعود الى مثل ما فعل في المستقبل لانه ملازم للندم على ما فعل وانما قلنا عند كونه اهلا احترازا عما اذا زني ثم جب وكان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور لعدم تصور الفعل منه في المستقبل ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف قال ابو هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وغيره وهو في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بالعجز عن الفعل في المستقبل وعلى هذا فليس من شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وان لا يكون مقيما على ذنب اخر وان لا يعاود الذنب بعد ذلك وان يكون مستديما للندم في جميع اوقاته ومتذكرا له في كل حال لانه خلافا للمعتزلة اما الاول فلانه بالمظلمة كالقتل والضرب مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه ومن اتى بالتوبة فقد اتى باحد الواجبين ومن اتى باحد الواجبين فلا يكون صحته موقوفة على الاتيان بالواجب الاخر كما لو وجب عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما الثاني فلان التوبة وان وجبت عن الذنب بجميع الذنوب في الفرج فلو قيل فليس يلزم من صحة التوبة عن ذنب التوبة عن غيره والا لما صحت التوبة عن الكفر الى الاسلام مع استدامته لمن اتى الزلات وان لا يخرج حاله عن حال من هو مستمر على كفره وجحوده وهو خلاف اجماع المسلمين واما الثالث فلان التوبة المامور بها بتقدير الاتيان بها تكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في زمن عدم المعصية في زمن اخر بل غايته انه اذا عصى جدد له ذلك الذنب وجوب توبة اخرى واما الرابع فلانه يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات او ان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف الاجماع ومما تاب التوبة ثم تذكر الذنب فلا يكون عند تذكره للذنب كالمفارق للذنب ولا يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض المعتزلة لانا نعلم ان الصحابة ومن اسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولم يجب عليهم تجديد الاسلام ولا امروا بذلك وكذلك في كل ذنب وقعت التوبة عنه وهل يجب على الله تعالى قبول التوبة والمجازاة عليها قالت المعتزلة ان ذلك واجب لكونها حسنة ومن اتى بالحسنة توجب مجازاته عليها وهذا الاصل فقد ابطلناه فيما تقدم ويدل عليه قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا فليس فيه ما يدل على وجوب قبول التوبة المراد منه انه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس لاحد سواه ذلك وانه يفعل ذلك ان شاء لا بطريق الوجوب والحتم وهل التوبة طاعة اختلفوا فيه والظاهر انها طاعة لانها واجبة مامور بها بامر الله تعالى فاذا اتى بها العبد لقصد امتثال امر الله تعالى كانت طاعة فانه لا معنى للطاعة غير الاتيان بالمامور لقصد امتثال الامر الامر

القانون الثامن في الامامة ومن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشتمل على اصلين

الاصل الاول في الامامة واعلم ان الكلام في الامامة ليس من اصول الديانات بل من الفروعيات غير انا جرينا على العادة بذكرها في اواخر كتب المتكلمين وصنفا

الاصوليين جريا على العادة في ذكرها هاهنا مشيرين الى تحقيق اصولها وتشعيب فصولها وهي تسعة ا في ان نصب الامام
هل هو واجب ام لا ب فيما يجب به كون الامام اماما ج في شروط الامام د في اثبات امامة امام الائمة ابي بكر
ه في اثبات امامة عمر بن الخطاب رضي الله عنه و في اثبات امامة عثمان بن عفان ز في اثبات امامة امام المتقين علي بن ابي
طالب عليه الصلوة والسلام ح في التفضيل ط فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب الفصل الاول في ان نصب
الامام هل هو واجب ام لا وقبل النظر في ذلك لابد من تحقيق معنى الامامة قال بعض الاصحاب انها عبارة عن ولاية
في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وينتقض ذلك بالنبوة فالحق ان الامامة عبارة عن خلافة شخص من الاشخاص
للرسول صلى الله عليه وآله وسلم في اقامة قوانين الشرع وحفظ حوزة الملة على وجه يجب اتباعه على كافة الامة واذا عرف
معنى الامامة فهل اقامة الامام واجبة ام لا اختلف الناس فيه فمنهم من قال بالوجوب ومنهم من نفاه والقائلون بالوجوب
اختلفوا في امرين الاول في طريق معرفة الوجوب فمنهم من قال ان طريق معرفة الوجوب السمع دون العقل كالاشعرية
واكثر المعتزلة ومنهم من قال العقل دون السمع كالاسماعيلية والامامية غير ان الاسماعيلية قالوا بالوجوب لكون
الامام معرفا لله تعالى وقال الامامية بالوجوب لا لتعريف الله تعالى بل لكمال الائمة القوانين الشرعية وحفظها عن الزيادة والنقصان
ومنهم من قال بالعقل والسمع معا كالجاحظ والكعبي وابي الحسين البصري الامر الثاني ان اقامة الامام هل هي واجبة على الله
تعالى او على الخلق فذهبت الاشاعرة واهل السنة وكثير من المعتزلة الى انه واجب على الخلق وذهبت الامامية والاسماعيلية الى
انه واجب على الله تعالى واما القائلون بنفي الوجوب فمنهم من قال بنفي الوجوب مطلقا في جميع الاوقات وهم الخوارج
كالازارقة والصفرية وغيرهم من الخوارج ومنهم من قال انه لا يجب مع الامن وانصاف الناس بعضهم من بعض وعدم الحاجة اليه
وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن كابي بكر الاصم ومنهم من عكس الحال وقال بنفي الوجوب مع الفتن فانه ربما كان نصبه
سببا لزيادة الفتن لاستنكافهم عنه وانما يجب عند العدل والامن اذ هو اقرب الى اظهار شعار الاسلام كالفوطي في اتباعه
واذا اتينا على تفصيل المذاهب فالكلام في هذه المسألة يتعلق باطراف ثلثة الطرف الاول في بيان الوجوب سمعا والمعتمد
والثاني في امتناع الوجوب عقلا والثالث في امتناع ايجاب ذلك على الله تعالى الطرف الاول في بيان الوجوب سمعا والمعتمد
فيه لاهل الحق ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي صلعم على امتناع خلو الوقت عن خليفة
وامام حتى قال ابو بكر في خطبته المشهورة بعد وفاة النبي صلعم الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى
تصديقه والاذعان لقبول قوله ولم يخالف في ذلك احد من المسلمين وارباب الدين بل كانوا مطبقين على الوفاق وقال
الخوارج على الامام ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك وان اختلفوا في التعيين ولم يزالوا على ذلك مع ما كانوا عليه من الحقوق
في الدين والصلابة في تأسيس القواعد وتصحيح العقائد غير متقاعدين في ذلك لومة لائم ولا عذل عاذل حتى ادى بعضهم
الى قتل الاهل والاقارب في نصرة الدين واقامة كلمة المسلمين والعقل من حيث العادة يحيل تواطؤ مثل هؤلاء كلهم على وجوب
ما ليس بواجب لاسيما وقد ورد مدح الكتاب والسنة من تزكيتهم والاخبار عن عصمتهم على ما سبق تحقيقه في قاعدة النظر
ثم جرى التابعون على طريقتهم واتبعوا سنتهم ولم يزل الناس على ذلك في كل عصر وزمان الى زماننا هذا من نصب الائمة

ونص

ونصب امام متبع في كل عصر وحكمة ذلك انا نعلم على التقارب من الضرورة ان مقصد الشارع من اوامره ونواهيه في جميع
موارده ومصادره وما شرع من الحدود والمقاصات وعقود المعاملات والمناكحات واحكام الجهاد واظهار شعار
الاسلام في ايام الجمع والاعياد انما كان لمصالح الخلق والاغراض عائدة اليهم معاشا ومعادا وذلك لا يتم دون امام
مطاع وخليفة متبع يكون من قبل الشارع بحيث يفوضون ازمتهم في جميع امورهم اليه ويعتمدون في جميع
احوالهم عليه فانهم مع ما في انفسهم مع ما هم عليه من اختلاف الاهواء وتشتت الاراء وما بينهم من العداوة والشحناء قل
ما ينقاد بعضهم لبعض وربما ادى ذلك الى هلاكهم جميعا ويشهد بذلك وقوع الفتن واختلاف الامر عند موت
ولاة الامر من الائمة الى حين نصب امام اخر بحيث لو تمادى الحال الى اقامة الكثرة لاختلت الامور وبطلت المعيشات
وعظم الفساد في العباد وصار كل مشغولا بحفظ نفسه وما تحت قائم سيفه وذلك مما يفضي الى رفع الدين وهلاك
الناس اجمعين ومنه قيل الدين اس والسلطان حارس الدين والسلطان توأمان فاذن نصب الامام من اتم مصالح
المسلمين واعظم مقاصد الدين وهو حكمة الايجاب السمعي فان قيل لا نسلم تصور انعقاد الاجماع وان سلمنا ذلك
ولكن لا نسلم ان الاجماع حجة ولا نسلم صحة التواتر وتعريفه بكل واحد مما سبق في قاعدة النظر في النبوات سلمنا ان الاجماع حجة
وان التواتر مفيد للعلم ولكن لا نسلم وجود الاجماع فيما نحن فيه وما المانع ان يكون ثم نكير وان الموافقة لم تتحقق الا من احاد
المسلمين والذي يدل على ذلك قول عمر الا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه ولو كانت بيعة
ابي بكر عن مشورة ووفاق لما قال وقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها كيف وان الاجماع لابد وان يعود الى مستند من الكتاب والسنة
ولو كان له مستند لقد كانت العادة تحيل ان لا ينقل مع توفر الدواعي على نقله وحيث لم ينقل مستند علم انه غير واقع
في نفسه سلمنا دلالة ما ذكرتموه على وجود نصب الامام غير انه معارض بما يدل على عدمه وبيانه من ثلثة اوجه الاول
ان نصب الامام لو كان واجبا فاما ان يكون واجبا على الله تعالى او على العبد الاول ممتنع كما سبق في التعديل والتجوير وان
كان الثاني فاما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة فان كان لا لفائدة فهو عبث والعبث لا يكون واجبا وان كان لفائدة
فاما ان ترجع الى الله تعالى او الى العبد الاول ممتنع لان الله تعالى يتقدس عن الاغراض والضرر والانتفاع وان عادت
الى العبد فاما دينية او دنيوية فان كانت دينية فاما معرفة الله تعالى على ما قاله الملاحدة او اقامة القوانين الشرعية
على ما قاله الامامية والاول ممتنع لان العقل كاف في معرفته ومعرفة جميع القضايا العقلية ولا حاجة الى تعريف
ذلك بالامام والثاني ممتنع لوجهين الاول انه يكفي في معرفة ذلك الكتاب المقروء والسنة المنقولة على ما جرت العادة به من
زمن النبي صلعم الى وقتنا هذا الثاني انه ما من مسألة اجتهادية الا ويحكم كل واحد من المجتهدين ان حكم الله فيه بما يؤدي
اليه اجتهاده فلا يكون واجب الطاعة مع جواز المخالفة فلا يكون في نصبه فائدة وان كانت دنيوية فهو ايضا ممتنع
لوجهين الاول ان تعاون الناس على اشغالهم وتوفرهم على اصلاح احوالهم في دنياهم مما يجد وهم اليه بطباعهم
واديانهم فلا حاجة لهم الى الامام ومن تحكم عليهم الثاني انه يحكم عليهم فيما يستقلون به ويهتدون اليه بدون تدبير
على ما انتظام احوال البوادي والعربان والخارجين عن حكم السلطان ان لا انتفاع بالامام في هذه الامور مع الوصول

اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعرض لهم من الامور الدنيوية عادة فلا يكون نصبه مفيدا الوجه
الثاني هو ان نصب الامام مما يفضي الى الاضرار بالمسلمين والاضرار منفي بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام
وبيان لزوم الاضرار من ثلثة اوجه الاول انه قد يستنكف عنه بعض الناس بمجاري العادة في السلف والخلف
جرا وذلك مما يفضي الى الفتن والاختلاف وهو اضرار الثاني هو ان الامام من نوع الرعية وتولية الانسان
على من هو مثله يتحكم عليه فيما يهتدي وفيما لا يهتدي اليه اضرار به لا محالة الثالث هو ان الامام اما ان يكون
معصوما او لا يكون معصوما القول بالعصمة ممتنع على ما يأتي وان لم يكن معصوما فقد يصدر عنه الكفر والفسوق
وعند ذلك ان لم يعزل تعدى ضرر كفره وفسقه الى الامة وان عزل احتيج في عزله الى اثارة الفتنة وهو اضرار على
ما لا يخفى الوجه الثالث هو ان الامام له شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقام الناس اماما اختل فيه شرط
من شروط الامامة فما فعلوا الواجب وان لم يقيموه فقد تركوا الواجب واجماع الامة على ترك الواجب محال وهذا
الحال لا ثانيا لزمت من القول بوجوب نصب الامام فلا وجوب نعم ان ادى اجتهادهم الى اقامة امير او رئيس عليهم يتقلد
امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم ويأخذ على ايدي سفهائهم وينتصف للمظلوم من الظالم ويقوم بذلك
كله على وجه العدل والانصاف فلهم ذلك من غير ان يلزمهم بذلك حرج في الشرع اصلا والجواب اما منع تصور انعقاد
الاجماع ومنع كونه حجة ومنع التواتر وافضائه الى العلم فقد سبق جوابه وابطال كل ما يرد عليه تماما في النظر في الثبوت
قولهم لا تقرر وجوه الاجماع عما يخفى فيه قلنا دليله ما سبق قولهم يحتمل ان يكون ثم نكير قلنا الوجه الكثير في مثل هذا
الامر العظيم لينقل فان العادة تحيل عدم نقل مثل هذه الامور على ما تقدم وقول عمر ليس فيه ما يدل على انشقاق في
الاجماع على وجوب نصب الامام بل فيه ما يدل على كون بيعة ابي بكر وتعيينه بالعقد مما وقع فلتة بغتة من غير
فيه ما يدل على انشقاق وقوع الاجماع على تعيين ابي بكر فانه لا امام تعين وقوع الاجماع على ذلك بنفسه وان ذكر ذلك الاختلاف
في التعيين اولا قولهم لو وجد الاجماع لنقل مستنده من الكتاب او السنة قلنا انما يلزم نقل مستند الاجماع ان
لو دعت الحاجة اليه وتوفرت الدواعي على نقله وليس كذلك فانه مهما تحقق الاتفاق واستقام الوفاق من الامة على
شيء فقد وجب اتباعه ووقع الاستغناء به عن مستنده ولم يبق النظر الا في موافقته ومخالفته ومع عدم الحاجة
الى النظر في المستند تنصرف البواعث الى نقله ولم تتوفر على اشاعته فلا يكون عدم نقله قادحا في الاجماع كيف وانه
لا يبعد ان يكون مستند الاجماع من قبيل ما لا يمكن نقله بان يكون من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة و
العيان لمن كان في زمن النبي عم قولهم لو كان نصب الامام واجبا فاما ان يكون واجبا على الله تعالى او على العبيد قلنا قد حققنا
استحالة الوجوب على الله تعالى في التعديل والتجويز بل انما هو واجب على العبد قولهم اما ان يكون ذلك لفائدة او لا لفائدة
ما المانع ان يكون ذلك لا لفائدة قولهم لانه يكون عبثا فقد سبق جوابه ايضا في التعديل والتجويز وان سلمنا انه لا بد
وان يكون لفائدة فما المانع من عودها الى العبيد قولهم اما ان يكون دينية او دنيوية قلنا ما المانع من كونها دينية قولهم
اما ان يكون عائدة الى معرفة الله تعالى او معرفة القوانين الشرعية لا نسلم الحصر وما المانع ان يكون الفائدة الدينية راجعة

الى توفر

الى توفر الناس على العبادات التي خلقوا لها على ما قال الله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وذلك بسبب طمأنينة
قلوبهم وامنهم من المخاوف المندفعة بنصب الامام والفتن المتوقعة بتقدير عدمه على ما هو المألوف والمعروف
والعادة الجارية به في حق الولاة والائمة الى حين نصب امام متبع وخليفة مطاع وان الفائدة اقامة شعار الدين من
الجمع والاعياد التي لا تتم في الغالب بغير الامام وان سلمنا امتناع كون الفائدة دينية فما المانع من كونها دنيوية وما
ذكروه في الوجه الاول من ان طباع الناس تحملهم على التعاون على ما يصلح احوالهم قلنا هذا وان كان ممكنا
في العقل غير انا بالنظر الى العادة الجارية والسنة المطردة ممتنعة بدليل ما ذكرناه من وقوع الفتن كثرة والاختلاف
في اوقات موت الولاة الامر ولهذا يصادفها العربان والخارجين عن حكم السلطان كالذئاب الشاردة والاسود الضارية
لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض ولا يكل طباعهم ودواعيهم الى صلاح امورهم وتشوفهم الى
العمل بموجب دينهم كافيا عن السلطان ولهذا قيل ان السيف والسنان قد يفعلان ما لا يفعل البرهان وعلى هذا خرج
الجواب على ما ذكروه من الوجه الثاني في تقرير امتناع كون الفائدة دنيوية قولهم انه يلزم من نصب الامام الاضرار على ما
قرروه مسلم غير ان الاضرار اللازمة من تركه اكثر مما بيناه فكان دفع الضرر الاعظم اولى وبه يخص الوجه الثالث جواب
الخبر وهو ان تركهم لنصب الامام بتقدير ان لا يجدوا من هو متصف بشروط الامامة انما يلزم منه المحذور وترك الواجب
ان لو تركوه اختيارا مع تحقق شرط من شروط الامامة فيهم واما اذا تركوا نصب الامام لعدمه اضطرارا فلا
الطرف الثاني في بيان امتناع الوجوب عقلا ودليله ما سلف في قاعدة النظر الالهي لانا نعني بكونه واجبا
عقلا ان في نصب الامام فائدة وفي تركه مضرة فلا مشاحة في [illegible] **...ث** في بيان امتناع ايجاب ذلك
على الله تعالى ودليله ايضا ما سبق من امتناع ايجاب شيء على الله تعالى في التعديل والتجويز فان قيل ان نصب الامام لطف
من الله تعالى بالعبيد واللطف واجب على الله تعالى فكان نصب الامام واجبا على الله تعالى وانما قلنا ان نصب الامام لطف
من الله تعالى بالعبيد لانا لا نعني بكونه لطفا بهم غير ان الله تعالى يعلم ان حال المكلفين بتقدير نصب الامام يكون اقرب الى فعل
الطاعات واجتناب المعاصي مما اذا لم يكن واذا عرف معنى اللطف فلا يخفى ان الامة اذا كان لهم امام مهيب يمنعهم عن
المعاصي ويحثهم على الطاعات ان حالهم يكون اقرب الى فعل الطاعات وابعد عن ارتكاب المعاصي مما اذا لم يكن و
ذلك معلوم بنص من مجاري العادات فاذن نصب الامام يكون لطفا من الله تعالى بالعبيد وانما قلنا ان اللطف
واجب على الله تعالى وذلك لان الله تعالى مريد للطاعات من العبيد وكاره للمعاصي منهم فاذا علم ان فعلهم للطاعات واجتنابهم
المعاصي متوقف على نصب الامام فارادة نصب الامام يكون لازمة لارادة الطاعات منهم لان ارادة الشيء وارادة ما لا يتم
ذلك الشيء الا به ولا معنى لايجابه على الله تعالى الا ذلك فنقول ولا نسلم ان نصب الامام لطف بالعبيد قولهم لان حال العبيد
عند نصب الامام يكون اقرب الى فعل الطاعات فنقول المسلم كونه اقرب الى فعل الطاعات انما هو نصب امام ظاهر قاهر
يرجى ثوابه ويخشى عقابه على ما هو المعروف من العادة واما امام خفي لا يعرف فلا نسلم ان نصبه يكون لطفا وعلى هذا
فما فيه اللطف فالخصم لا يوجبه والذي يوجبه لا لطف فيه فيمتنع ايجابه سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل

الطاعات مطلقا فيرانه ذلك مما لا يوجب نصب الامام على الله تعالى ولهذا فانا نعلم ان حصول الطاعات بتقدير نصب
قضاة معصومين وجيوش معصومين مع نصب الامام يكون اقرب ومع ذلك فانه لا يجب على الله تعالى شيء من
ذلك بالاتفاق والدليل المنقوض لا يكون صحيحا سلمنا ان نصب الامام اقرب الى فعل الطاعات ولم قلتم بايجاب
نصب الامام على الله تعالى لكن بتقدير وجوب الطاعات وما من زمان الا ويتصور خلوه عن التكاليف الشرعية
بالاتفاق فالقول بجواز خلو الزمان عن وجوب نصب الامام لاجل الطاعات يكون اولى وعلى هذا فقد امتنع القول
بوجوب نصب الامام في كل زمان على ما قالوه وربما قيل فيه وجوه اخرى مدخولة لا حاجة الى ذكرها **الفصل**
الثاني فيما يثبت به كون الامام اماما وقد اتفق المسلمون على ان ذلك لا يخرج عن التنصيص والاختيار والدعوة الى الله
تعالى اى اختيار الناس وعقدهم له الامامة وهو الاجماع ممن هو من اهل الاجماع مع اتفاقهم على انه لو وجد التنصيص
من الرسول عم على شخص او من الامام ثبت كون المنصوص عليه اماما ثم اختلفوا بعد ذلك فذهبت الامامية واكثر
طوايف الشيعة الى انه لا طريق غير التنصيص من الرسول او الامام وذهبت الاشاعرة والمعتزلة وجميع اهل السنة
والجماعة والسليمانية والبترية من الزيدية الى ان الاختيار ايضا طريق في اثبات كون الامام اماما وذهبت الجارودية
من الزيدية الى ان الامامة في ولد الحسن والحسين شورى فمن خرج منهم داعيا الى الله وكان عالما فاضلا فهو امام
وقد اتفق اصحابنا والمعتزلة والامامية على ابطال هذا الطريق غير الجبائي والمعتمد لاصحابنا انهم قالوا قد ثبت
ان نصب الامام بعد النبي عم واجب شرعا وقد اجمعت الامة على ان طريق اثبات كون الامام اماما لا يخرج عن
النص والاختيار والدعوة والقول بالتنصيص والدعوة ممتنع فتعين القول بالاختيار والا كان اجماع الامة
على الحصر في الطرق الثلث خطاء وهو ممتنع وبيان ان القول بالدعوة ممتنع وذلك لانه لو وجد من ولد الحسن
او الحسين اثنان عالمان فاضلان يدعوان الى الله تعالى الى سبيله في زمان واحد في بلد واحد فاما ان يكون الامامة
فيهما او في احدهما او لا في واحد منهما والاول مخالف للاجماع والثاني ايضا ممتنع لعدم الاولوية فلم يبق الا
الثالث وهو المطلوب واما ان القول بالتنصيص باطل وذلك لانه لو نص النبي عليه السلام على احد لوجب ان يكون ذلك
التنصيص بمشهد جماعة يتصور عليهم التواطي على الخطاء او لا يتصور عليهم التواطي على الخطاء فان كان الاول فلا حجة
فيه بالاجماع منا ومن الخصوم لما نحن فيه الا ترى ان خبر من يتصور عليه الخطاء لا يوجب علما ولا عملا فلا يحصل ذلك
من غير خبر الامام المعصوم وسيأتي الكلام في ابطال عصمة الامام وان كان القسم الثاني وهو ان التنصيص كان بمشهد
من جماعة تقوم الحجة بقولهم ولا يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء فالعادة تحيل تواطي الكل على عدم نقله فيمتنع عليهم
ان لا ينقلوه والا كانوا مخطئين بكتمان نص الرسول عم وهو مخالف للفرض وايضا فان التنصيص على الامام من عظائم
الامور فلو وقع التنصيص بمشهد جماعة لوقع التواتر ولو وقع التواتر لنقل الينا وانما قلنا ذلك وذلك لان الذي هو من عظائم
الامور والتنصيص على الامامة اثبات رياسة في الدين والدنيا فكانت من عظائم الامور فاذا كانت من عظائم الامور
فلو جرى التنصيص بمشهد جماعة يحصل التواتر بخبرهم فالعادة تحيل عدم نقله واخفائه كالوحي في مشهد من الحجيج

ذي

واهل الجامع قتل ملك او فتنة عظيمة فان العادة تحيل ان لا ينقلوه ولو نقلوا فاما ان ينقله واحد او جماعة فان كان
الاول لجزمنا ايضا بكذبه لان انفراده بمثل هذا الخبر العظيم دون الجماعة يدل على كذبه كما لو انفرد الواحد بنقل قتل
الملك العظيم في الجامع يوم الجمعة دون اهل الجمعة وان كان الثاني فيلزم ان يكون ذلك شايعا ذايعا فيما بين الناس
وهو ممنوع وبيان ذلك من خمسة اوجه الاول هو ان الناس بعد موت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اختلفوا
حتى اختلف المهاجرون والانصار ويقولون واهيا لجبهم وقال الانصار منا امير ومنكم امير ولو كان ثم من هو منصوص
عليه من جهة النبي عم مع اشتهاره كما سبق لكانت العادة تحيل ان لا ينكر احد من الصحابة هذا الاختلاف وان يقول
هذا الاختلاف لم ذا وفلان منصوص عليه الثاني انه لما قال ابو بكر على السقيفة بايعوا احد هذين الرجلين اما عمر
واما ابا عبيدة عليهم اللعنة فقال عمر لان اقدم فاضرب كما يضرب البعير احب الي من ان اتقدم قوما فيهم ابو بكر وقال عمر
لابي عبيدة امدد يدك ابايعك قال ابو عبيدة ما لك حجة في الاسلام غيرها تقول هذا وابو بكر حاضر ثم قال
لابي بكر انت صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في المواطن كلها شدتها ورخائها فقدمك رسول الله فمن
نوخرك فقال ابو بكر ايكم تطيب نفسا ان يتقدم قدمين قدمهما رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الصلوة فحصل التصريح
بالامامة ولو كان ثم نص مشهور على احد لما وقع هذا الاختلاف الثالث ان ابا بكر قال لعقد ودت اني سألت
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازعه اهله وقال عمر ان استخلف فقد استخلف من هو خير مني يعني
ابا بكر وان اترك فقد ترك من هو خير مني يعني النبي عم حيث انه لم يستخلف احدا ولو كان النص من النبي عليه السلام
على احد مشهورا لما اقدما على قالا من غير ضرورة الرابع قول علي بن ابي طالب عليه السلام ان كان تركتكم رسول الله
فان يعلم الله فيكم خيرا يجمعكم على خيركم كما جمعنا على خيرنا يعني على ابا بكر وذلك يدل على عدم التنصيص من النبي عليه
الخامس انه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال العباس لعلي عليهما السلام انا اعرف الموت في وجوه بني عبد المطلب
وقد عرفت الموت في وجه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فادخل بنا اليه نسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان
لغيرنا اوصى الناس بنا ولو كان النبي عم قد نص على احد لكان العباس وعلي اعرف به من غيرهما ولا يمكن ان يكون المراد
من قول العباس استعلام بقاء الامر لهم فان قوله لنا او لغيرنا ظاهر في الاستحقاق لا في استدامة المستحق فحمله على
معرض الاستدامة يكون خلاف الظاهر **فان قيل** سلمنا ان التنصيص على الامام من عظائم الامور ولكن لا نسلم ان كل ما وقع
ذلك بمشهد الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره وتواتره وبيانه ان اقامة الصلوة من الامور العظيمة ومن قواعد الدين وقد
نقل من الرسول بمشهد من كل الصحابة في كل يوم وليلة خمس مرات طول حيوته ومع ذلك فلم ينتشر ولم يتواتر حتى وقع
الخلاف في عدد كلماتها وانه مثنى او فرادى وكذلك انشقاق القمر وفتح مكة عنوة او صلحا وكون البسملة من القرآن في
اول كل سورة من عظائم الامور وقد وقع بمشهد من الخلق ولم ينتشر حتى وقع الخلاف في جميع ذلك سلمنا ان ما وقع
من الامور العظيمة بمشهد من الخلق الكثير لا بد وان يتواتر وينتشر ولكن متى اذا لم يوجد الداعي لهم على الكتمان من منفعة
عظيمة او مضرة عظيمة تلحقهم من الاشاعة او اذا لم يوجد الاول مم والثاني مم فلم قلتم ان الداعي الى الكتمان لم يوجد

ثم بيان احتمال الداعي الى الكتمان انه من الجائز انهم اعتقدوا وجود ناسخ للنص وبتقدير اعتقادهم صحة النص يمكن ان
يكون الداعي الى الكتمان عداوة سابقة او انهم حسدوه على تميزه بمآثره عليهم وذلك غير ممتنع على الذين سمعوا النص
وعلموا صحته وبيانه من وجهين الاول ان عدد المستمعين للنص لا يزيد على عدد قوم فرعون وقد قال فيهم وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا الى الآيات التي ظهرت على يد موسى الثاني ان عددهم لم يكن زائدا على عدد
قوم فرعون وموسى الذين ضلوا بعبادتهم العجل مع علمهم ان العجل لا يكون الها معبودا [illegible]
على صحة الاختيار وابطال التنصيص ولكنه معارض بما يدل على نقيضه وبيانه من جهة المعقول والمنقول اما من جهة
المعقول فمن خمسة عشر وجها الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما وان يكون افضل من رعيته وكل ما هو امام
فيه وان يكون عالما بكل امور الدين على ما يأتي تحقيقه وان لا يكون كافرا في نفسه وكل ذلك مما لا يعلمه المختارون
له فلا يكون امامته ثابتة بالاختيار الثاني هو ان المختارين له لا يملكون التصرف في امور المسلمين ومن لا يملك ذلك لا يملك
ان يملكه غيره وذلك لان الثالث ان المختار لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم عليه وحده او على غيره وحده لما صح منه فكان
بالاجماع فلان لا يصح منه ان يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وعلى غيره مطلقا اولى الرابع انه لو ثبتت الامامة بالاختيار
لكان من ثبتت له ازالتها كما في التوكيل بجامع التولية بالاختيار في الاول ولا يدل على انه لا تولية في الاثبات الخامس ان ثبوت
الامامة بالاختيار مما يفضي الى الفتن ووقوع الخلاف وذلك لاختلاف المقصد من نصب الامام وبيانه هو ان
الناس مختلفون في المذاهب والاغراض فكل يميل الى عقد الامامة لمن هو على مذهبه وموافق غرضه وذلك
سبب الاختلاف لا محالة السادس هو ان احدا من الامة لا يقدر على تولية ما هو ادنى في الرتبة من الامامة كالقضاء
والحسبة فلان لا يقدر على تولية الامامة كان اولى السابع هو ان الامام خليفة الله تعالى ورسوله فلو ثبتت امامته
باختيار بعض الامة لكان خليفة عنهم لا عن الله ورسوله لانه لم يكن مستخلفا من جهة الله ورسوله الثامن انه لو جاز
اثبات الامامة بالاختيار لافضى ذلك الى خلو بعض الازمنة عن الامام وهو ممتنع وبيان ذلك هو انه اذا مات الامام
فبويع اثنان كل لطائفة لو احد ولم يعلم تقدم احد ولا وقوعهما معا فانه يمتنع القول بالصحة لجواز وقوعهما معا
ويمتنع القول بالبطلان لجواز تقدم احد ويمتنع تعيين احد لعدم الاولوية ومع ذلك يمتنع نصب امام آخر وذلك
يفضي الى خلو الزمان عن الامام في هذه الحالة التاسع هو ان الامامة ولاية عامة فلو جاز اثباتها بالاختيار
لجاز اثبات النبوة بالاختيار وحيث لم يجز لم يجز العاشر ان الامامة من الاركان العظيمة في الدين فوجب ان يثبت
بالنص لا بالاختيار كما في الصلوة الخمس وصوم رمضان الحادي عشر ان النبي صلعم لا يجوز له ان يغيب كان عالما بالاختيار
لخلوه الى من يقوم بمهماتهم ويحفظ بيضتهم ويحمي حوزتهم ويقبض على ايدي السفهاء منهم ويقيم فيهم القوانين
الشرعية على وفق ما وردت به الادلة الشرعية او انه لم يكن عالما بذلك الاول محال اذ هو اساءة ظن بالنبي صلعم وقدح
في الرسول والثالث فلا يخفى ما فيه من الغفلة عن التعريف والتنصيص على ما يتعلق بباب الاستنجاء وغيره
فالتنصيص على الامور التي هي ادنى من الامامة الثاني عشر انا نعلم من حال النبي صلعم انه كان للامة في تدبيرهم كالوالد

فكان التعريف بحال التنصيص عليها اولى لم

الاشارة

والى الاشارة بقوله تعالى انما انا لكم مثل الوالد لولده واذا كان الوالد يجب عليه الوصية عند موته لمن يخلف من
اطفاله بعده فكذلك النبي صلعم يجب عليه ان يوصي لمن يقوم بامر امته بعد موته الثالث عشر قوله تعالى اليوم
اكملت لكم دينكم وانما يكون الدين مكملا ان بين فيه كل ما يتعلق به والامامة متعلقة بالدين فوجب ان يكون
قد بينها الله في كتابه تعالى او في سنة رسوله وعلى كل تقدير فيكون منصوصة الرابع عشر انه قد علم من حال النبي صلعم انه
ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على الرعية من يقوم بامورهم وينص عليهم ولم يكن ذلك من قبل امته
بدوا لا لوقع الاخلال به ولو مرة واحدة فكان لا يهملوا وانما كان كذلك لتعذر سياسة الرعية مع الغيبة فبعد
الموت اولى بالاستخلاف الخامس عشر هو ان تعيين الامام بعد ان ثبت وجوب نصب الامام لازم لا محالة اذ هو اما
ان يستند الى النص او الاختيار لا جائز ان يستند الى الاختيار والا لما وجبت طاعة الامام على الرعية من جهة لو
الاختيار لا استند لهم وانما صار اماما باقامتهم اياه فهو اصل بالنسبة اليهم والاصل لا يجب عليه طاعة التابع واذا
بطل القول بالاختيار تعين التنصيص واما من جهة المنقول فاعلم ان من قال بالتنصيص فقد اتفقوا على ان المنصوص
عليه غير خارج عن ابي بكر وعلي والعباس رضي الله عنهم فاما من قال المنصوص عليه ابو بكر عليه اللعنة فقد اختلفوا فمنهم من
قال انه نص عليه نصا جليا كبعض اصحاب الاشعري وبعض اصحاب الحديث وذلك ما روي عن النبي صلعم انه قال ايتوني
بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم انه قال يابى الله ورسوله الا ابا بكر وايضا قوله اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عليه اللعنة وذلك يدل على جواز الاقتداء بهما وهو نص على امامة ابي بكر وايضا قوله
الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا وذلك تنصيص على خلافة الخلفاء الاربعة على الترتيب حيث وقع الامر
كذلك ومنهم من قال ان النص عليه خفي كالحسن البصري وذلك تقديمه في الصلوة واما من قال المنصوص عليه العباس
قال ان النص في حقه خفي فانه قد ورد في حقه من الاقوال ما يدل على انه احق بالامامة من غيره كقوله هو عمي وبقية ابي
الى غير ذلك واما من قال المنصوص عليه علي صلعم فقد اتفقوا على النص الخفي واختلفوا في النص الجلي فاثبته الامامية
دون الزيدية وقد احتج اهل الحق بان الامامية مع كثرتهم في زماننا كثرة لا يتصور على مثلهم التواطؤ على الكذب
فقد نقلوا النص الجلي على علي عمن تقدمهم ونقلوا ان من تقدمهم اخبرهم بذلك وكانوا في الكثرة الى حد لا يتصور
عليهم التواطؤ على الكذب وانهم اخبروا بذلك واخبروهم ان من اخبرهم بذلك كان حاله كحالهم وهلم جرا الى النبي عليه السلم
والخبر محسوس مشاهد وهو خبر النبي وقوله وكان خبرهم متواترا والتواتر مفيد للعلم كما تقدم تحقيقه لا يمكن
ان يقال ان ذلك مما وضعه بعض الناس في بعض الاعصار ثم اشتهر وشاع وذاع بحيث نقله عدد التواتر لان من الامور
العظيمة المقتضية تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه من عقد الامامة لغير علي وما كان كذلك فالدواعي تكون متوفرة
على نقله واشاعته من القائلين بعدم التنصيص لابطال القول بالتنصيص وافساده ولا سيما وهم غير خائفين في
نقله فانه لم يزل الغلبة لهم في كل عصر ومن قال بالتنصيص تحت القهر والتقية خشية من نقله ذلك يدل على بطلان الدعوى
فيمكن ان يقال انما يلزم نقل ذلك ان لو عرف واضعه ووقت حدوثه وليس كذلك بل امكن ان يكون من وضع بعض الآحاد

وقد تناولته الالسنة واشتهر بين غير انه يعرف واضعه ووقت حدوثه كما في الاول حيث الواضع في كل زمان لان العقول تجوز ذلك مما يوجب تطرقه الى كل خبر متواتر ويخرج التواتر عن كونه مفيدا للعلم وهو عجيب اما النصوص الخفية فكثيرة الاول منها انهم قالوا قد بينا في الادلة العقلية امتناع ثبوت الامامة بالدعوة والاختيار وانه لابد ان يكون الامام منصوصا عليه وقد انعقد الاجماع على ان المنصوص عليه لا يخرج عن ابي بكر والعباس وعلي وابو بكر غير منصوص عليه لوجهين الاول انه قد نقل عنه انه قال وددت اني سألت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع اهله ولو كان منصوصا عليه لكان اعلم الثاني انه لو كان منصوصا عليه لما توقف في ذلك على البيعة لانه يكون من اعظم المعاصي وذلك قادح في امامته والعباس ايضا غير منصوص عليه لانه لما مرض رسول الله صلى الله عليه وآله قال العباس لعلي ادخل بنا عليه لنسأله عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا اوصى الناس بنا ولو كان العباس منصوصا عليه لكان اعلم من غيره واذا بطل ان يكون المنصوص عليه ابا بكر والعباس تعين ان يكون عليا عملا بالاجماع الثاني ان عليا عليه السلم افضل الصحابة والافضل يجب ان يكون هو الامام والا كان الاكمل الافضل تبعا للانقص وهو قبيح عقلا واذا كان اماما فقد بينا ان الامامة لا تكون الا بالنص وكان علي هو المنصوص عليه وبيان كونه افضل الصحابة من ثمانية عشر وجها الاول قوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم الآية ووجه الاستدلال بها انه عليه وآله دعا عليا في هذا المقام وذلك يدل على انه افضل من جميع الصحابة وبيان دعائه اليها ما ورد فيه من الاخبار الصحيحة والروايات الثابتة عند اهل النقل وايضا فان قوله وانفسنا ليس المراد به نفسه عم لان الانسان لا يدعو نفسه كما لا يأمر نفسه وليس المراد به فاطمة والحسن والحسين لانهم قد اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم فلابد ان يكون شخصا آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس ذلك المدعو غير علي بالاجماع فتعين ان يكون عليا عم وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة من وجهين الاول انه دعاه الى المباهلة يدل على انه عم في غاية الشفقة والمحبة لعلي والا لقال المنافقون ان الرسول ليس على بصيرة من امره حيث انه لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر عليه من العذاب وزيادة الشفقة والمحبة للمدعو الى المباهلة اما ان يكون لزيادة قربه منه او لكونه افضل الاول ممنوع لانه لما كان العباس اولى بذلك ولما كان علي اولى من اخيه عقيل لتساويهما في القرابة فلم يبق الا ان يكون لكونه افضل الثاني انه عم جعل عليا نفسا له وجب ان يساويه في كل ما هو ثابت للنبي عم ضرورة الاتحاد غير ان الخلفاء في امور كالنبوة وغيرها فوجب العمل به فيما وراء محل الاختلاف ومن جملة ذلك كون النبي عليه السلام افضل من الصحابة فكذلك علي الثاني قوله عم في ذي الثدية يقتله خير الخلق وقد قتله علي عليه السلم الثالث قوله عم اخي ووزيري وخير من اترك بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب عليه السلم الرابع قوله عم لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي الخامس قوله عم خير من اترك بعدي علي السادس ما روي عن عائشة انها قالت كنت [illegible] اذ اقبل علي فقال عم هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست انت سيد العرب فقال

انا

انا سيد العالمين وعلي سيد العرب السابع قوله عم لفاطمة ان الله تعالى اطلع على الارض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك الثامن ما روي عنه عم انه اهدي اليه طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فجاء علي واكل معه والاحب الى الله تعالى هو من اراد الله تعالى زيادة ثوابه وليس في ذلك ما يدل على كونه افضل من النبي عليه والملائكة اما انه لا يدل على كونه افضل من النبي فلانه قال ائتني باحب خلقك اليك والماتي به الى النبي يجب ان يكون غير النبي فكانه قال احب خلقك اليك غيري واما انه لا يدل على كونه افضل من الملائكة فلقوله ياكل معي وتقديره ائتني باحب خلقك من ياكل لياكل معي والملائكة لا ياكلون وبتقدير عموم اللفظ للكل فلا يلزم من تخصيصه بالنسبة الى النبي والملائكة تخصيصه بالنسبة الى غيرهما التاسع انه عليه السلم آخى بين الصحابة واتخذ عليا اخا لنفسه وذلك يدل على افضليته وعلو درجته العاشر ما روي عنه عم انه بعث ابا بكر الى خيبر فرجع منهزما ثم بعث عمر فرجع منهزما فغضب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلما اصبح خرج الى الناس ومعه راية فقال لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار فتعرض المهاجرون والانصار فقال رسول الله صلى الله عليه وآله اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينيه ثم دفع الراية اليه وذلك يدل على ان من وصفه بما ذكره مفقود فيمن تقدم ذكره فيكون افضل منهما ويلزم من كون علي افضل من ابي بكر وعمر عليه اللعنة ان يكون افضل من باقي الصحابة ضرورة ان لا قائل بالفرق ولان ابا بكر وعمر افضل من غيرهما من الصحابة فاذا كان افضل منهما فالافضل من الافضل افضل الحادي عشر ان عليا كان اعلم الصحابة لقوله عم اقضاكم علي والاقضى اعلم لاحتياجه الى جميع انواع العلوم واذا كان اعلم فالاعلم يكون افضل لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات الثاني عشر ان عليا عم كان اكثر جهادا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من جميع الصحابة على ما هو معلوم في مواضعه فيكون افضل لقوله تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن حمل الجهاد في الآية على جهاد النفس بدليل قوله تعالى على القاعدين الثالث عشر ان ايمان علي كان سابقا على ايمان جميع الصحابة وبيانه من ثلاثة اوجه الاول ما روي ان النبي عم بعث يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثا ولا اقرب من هذه المدة الوجه الثاني قوله عم اولكم اسلاما علي بن ابي طالب عليه السلم الوجه الثالث ما روي عن علي انه قال انا اول من صلى واول من آمن بالله ورسوله ولا سبقني الى الصلوة الا نبي الله وقد نقل عنه انه قال في ذلك سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت اوان حلمي وكان هو لاء مشهورا فيما بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل منهم لقوله والسابقون السابقون اولئك المقربون وبتقدير ان لا يكون انه سابقا على ايمان جميع الصحابة غير ان ايمانه كان سابقا على ايمان ابي بكر بدليل قول علي عليه السلم وهو على المنبر بمشهد من الخلق انا الصديق الاكبر آمنت قبل ان آمن ابو بكر واسلمت قبل ان يسلم ولم ينكر عليه منكر واذا كان اقدم ايمانا من ابي بكر كان افضل منه للآية ويلزم من كونه افضل من ابي بكر

ان يكون افضل من باقي الصحابة لما تقدم الرابع عشر قوله تعالى في حق النبي صلعم فان الله هو مولاه وجبريل وصالح
المؤمنين والمراد بصالح المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام على ما نقله ابو صالح عن ابن عباس ومحمد بن علي وجعفر هكذا حكاه
الثعلبي وغيره في تفسيره والمراد بالمولى هو الناصر اذ هو القدر المشترك بين الله وجبريل وعلي وذلك يدل على انه عليه السلام
افضل من باقي الصحابة من وجهين الاول ان ظاهر الاية الحصر ولانه لو لم يكن الحصر لما كان للتخصيص بذكر الله وجبريل
وعلي فائدة ومع تقدير ثبوته لا الحصر لتخصيصهم غير الباري تعالى وجبريل وعلي واختصاصه على نصرة النبي دون باقي الصحابة دليل
على انه افضل منهم نظرا الى ان نصرة النبي من افضل العبادات الثاني انه تعالى بدأ بنفسه ثم بالنبي ثم بجبريل ثم ثنى به
ذلك يدل على انه افضل من غيره من الصحابة الخامس عشر قوله صلعم من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله انت مني بمنزلة
هرون من موسى وقد سبق وجه الاحتجاج بذلك السادس عشر قوله صلعم علي خير البشر ومن ابى فقد كفر السابع عشر
ما روي عن النبي صلعم انه قال من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى موسى في
هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته للانبياء عليهم السلام في صفاتهم والانبياء افضل
من باقي الصحابة لان المساوي للافضل افضل من ذلك المفضول الثامن عشر ان فضيلة المرء على غيره انما هي بما هو
اليه من الكمالات ويتصف به من الادوات ويتحلى به من الصفات المرضية والاخلاق الرضية ولا يخفى انه قد
اجتمع في حق علي عم من هذه الصفات ما تفرق في مجموع الصحابة كالعلم والزهد والكرم والشجاعة وحسن الخلق
والاختصاص بمزيد القوة وشدة البأس وعظم الرأي والقرب من رسول الله صلى الله عليه وآله نسبا وصهارة
فهو ابن عم الرسول وزوج البتول وابو السبطين الحسن والحسين اما اتصافه بالعلم فظاهر على ما سبق واما الزهد
فلما اشتهر عنه من خلع اتساعا ابواب الدنيا عليه مع التمكن منها لمع التخشن في الماكل والملابس وشظف العيش وترك
التنعم حتى قال للدنيا طلقتك ثلاثا واما الكرم فلما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه وعلى اهل بيته مع تأكد
حاجتهم حتى تصدق في الصلوة بخاتمه على المسكين ونزل في حقه قوله تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا
ويتيما واسيرا واما الشجاعة فلما اشتهر عنه وتواتر من مصادمة الحروب وقتل اكابر الجاهلية وملاقاة ابطالها
ووقايعه في خيبر ولما لحق قال صلعم في حقه يوم الاحزاب ضربة علي خير من عبادة الثقلين واما حسن الخلق
فظاهر مشهور حتى انه نسب بسبب ذلك الى كثرة الدعابة وقد قال صلعم حسن الخلق من الايمان واما الاختصاص بمزيد
القوة فظاهر واشتهر حتى انه اقتلع باب خيبر وقال والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية لكن بقوة الهية واما
الاختصاص بالنسب والصهارة من الرسول فظاهر غير خفي ومن هذه صفاته وجب ان يكون هو افضل الثالث في
بيان كونه منصوصا عليه هو ان الامة مجمعة على ان الامام بعد رسول الله غير خارج عن ابي بكر وعلي والعباس و
وابو بكر والعباس لا يصلحان للامامة لوجهين الاول انا سنبين ان الامام لا بد وان يكون معصوما وابو بكر والعباس
لم يكونا معصومين بالاتفاق الثاني ان ابا بكر والعباس قبل البعثة كانا كافرين فيكونا ظالمين لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي

الظالمين فان قيل الاية انما تدل على امتناع نيل الظالمين للعهد والظالم حقيقة انما يكون حال اتصافه بالظلم
لا بعده قلنا انما يصح ذلك ان لو اشترطنا في اطلاق اسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه حال الاطلاق وليس
كذلك والا لما صح اطلاق اسم الماشي والقائل حقيقة ولا مجازا اما انه لا يصح حقيقة فلان اسم الماشي مركب من حركات
مخصوصة لا وجود لها معا وكذلك القول عبارة عن حروف منظومة متعاقبة لا وجود لها معا واما انه لا يصح
بجهة المجاز فلان المجاز مستعار من محل الحقيقة فاذا لم يكن حقيقة فلا مجاز وبتقدير اشتراط بقاء المشتق منه لاطلاق
اسم المشتق حقيقة غير ان الظالم حال اتصافه بالظلم يصدق عليه في ذلك الوقت انه لا ينال عهد الله وذلك عام في
الوقت الحاضر وغيره من الاوقات المستقبلة ولهذا صح استثناء جميع الاوقات المستقبلة فيقال الظالم لا ينال عهدي
الا بعد زوال الظلم والاستثناء يدل على خروج ما لولاه لكان داخلا تحت اللفظ واذا بطل ان يكون ابو بكر والعباس اماما
تعين ان يكون الامام عليا وان لا يكون نحو كذا طريقه مع علمنا بمقتضى الاية وحتى لا يخرج الحق عن قول الامة ويلزم من ذلك
ان يكون منصوصا عليه الرابع قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة
وهم راكعون ووجه الاحتجاج بها ان لفظ الولي قد يطلق ويراد به الاولى والاحق بالتصرف ويدل عليه النقل اللغوي
والنص والعرف الاستعمالي اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف ومنه قول الكميت ونعم ولي
العهد بعد وليه ومنتجع التقوى ونعم المؤدب واراد به القيم بتدبير الامور واما النص فقوله عم ايما امرأة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل واراد به الاولى بالتصرف فيها وقولهم السلطان ولي من لا ولي له اي
اولى بالتصرف واما العرف الاستعمالي فانه يقال لاب المرأة واخيها انه وليها اي اولى بالتصرف فيها وقد يطلق الولي
بمعنى المحب والناصر ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره لانه
اولى بالتصرف فيه اذ هو خلاف الاجماع ولم يعهد في اللغة الولي بمعنى ثالث واذا ثبت ان الولي يطلق بمعنى الاولى
بالتصرف وبمعنى الناصر فلفظ الولي في الاية مما يتعذر حمله على الناصر وانما قلنا ذلك لان الولاية بمعنى النصرة عامة
في حق كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ذكره بصيغة الجمع المعرف فكان
عاما والولاية في الاية ليست عامة لكل المؤمنين لان لفظة انما يفيد الحصر في المؤمنين الموصوفين في الاية بالصفات
المذكورة فيكون الولاية في الاية المذكورة خاصة ببعض المؤمنين وانما قلنا ان لفظة انما يفيد الحصر في المذكور
دون غيره لان ذلك مما يتبادر الى الافهام من اطلاقها فان قول القائل انما رأيت اليوم زيدا فانه يفهم منه انه لم ير احدا
دون غيره ويدل عليه ايضا قوله تعالى انما الله اله واحد فانه يفهم منه ان الله تعالى اله واحد وان غيره ليس كذلك واذا ثبت
ان الولاية في الاية خاصة وبمعنى النصرة عامة فقد امتنع حمل الولاية في الاية على الولاية بمعنى النصرة وتعين حملها على
معنى الاحق والاولى بالتصرف وعلى هذا فيكون المراد من الاية انما اولى بكم الله ورسوله والذين امنوا اي الاولى بالتصرف
منكم ايها الامة والذي هو اولى بالتصرف في كل الامة من المؤمنين انما هو الامام فاذن الاية ناصة على امامة بعض المؤمنين
ويتعين ان يكون عليا بالاتفاق ائمة التفسير ان المراد بقوله تعالى الذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة

وهم راكعون انما هو علي عليه الصلوة والسلام فالاية نص على امامته الخامس قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر بالكون مع الصادقين وانما يتصور الامر بذلك ان لو علم الصادق وانما
يعلم كون الشخص صادقا ان لو كان معصوما فالامر اذن انما هو بمتابعة المعصوم وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم
بالاتفاق وكان المامور بمتابعته انما هو علي عليه الصلوة والسلام فالنص على امامته السادس قوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بمتابعة اولي الامر وانما يامر بمتابعة من لا يامر بالمعصية لقوله تعالى ان الله
لا يامر بالفحشاء فالامر بمتابعة اولي الامر الذين لا يامرون بالمعصية اصلا وذلك انما يكون مع وجوب
عصمته فالامام يجب ان يكون معصوما وغير علي من الصحابة غير معصوم بالاتفاق فتعين ان يكون علي عليه السلم
ضرورة موافقة الامر بطاعته وذلك نص في امامته السابع قوله عم يوم غدير خم وقد جمع الناس الست اولى بكم من
انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وهذا الحديث مما اتفقت الامة على صحته ووجه الاحتجاج به هو ان لفظ المولى قد يطلق بمعنى الاولى وقد يطلق
بمعنى الناصر والمعين وقد يطلق بمعنى المعتق والمعتق وبمعنى الجار وابن العم اما اطلاقه بمعنى الاولى فيدل عليه
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي الاية قال المفسرون في المراد من كان اولى بالميراث
ولحق به وقوله تعالى ماويكم النار هي موليكم اي اولى بكم على ما قال المفسرون واما السنة فقوله صلعم في بعض
الروايات ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل والمراد به المالك لامرها والاولى بالتصرف فيها واما
اطلاقه بمعنى الناصر والمعين فيدل عليه النص والشعر اما النص فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين امنوا وان
الكافرين لا مولى لهم والمراد به الناصر واما الشعر فقول الاخطل فاصبحت مولاها من الناس كلهم ومعناه
ناصرها والذاب عنها واما اطلاقه بمعنى المعتق والمعتق فظاهر مشهور ومنه قول الفقهاء الولاء للمولى من اعلى
والمولى من اسفل واما اطلاقه بمعنى الجار فيدل عليه قول معمر الكلابي يمدح جار الكليبي بن يربوع فاحسن جواره
جزى الله خيرا والجزاء بكفه كليب بن يربوع وزادهم حمدا هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا واراد خطلوا
بجارهم واما اطلاقه بمعنى ابن العم فيدل عليه قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من ورائي اي بني عمي وقول
الفضل بن العباس بن عتبة في بني امية مهلا بني عمنا مهلا موالينا لا تنبشوا بيننا ما كان مدفونا واراد بقوله
مهلا موالينا بني عمنا وعند ذلك نقول اما ان يكون لفظ المولى ظاهرا بحكم الوضع في الاولى او لا يكون كذلك فان كان
الاول وجب الحمل عليه دون غيره عملا بظاهر اللفظ اذ هو الاصل وان كان الثاني فيجب الحمل عليه ايضا لوجهين الاول
ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله محامل وقد اقترن به ما تعين احدها يجب الحمل عليه نظرا الى الترجيح والمذكور في صدر
الحديث هو قوله الست اولى بكم صالح لتفسير لفظ المولى وبيانه وهو محتاج الى البيان فوجب الحمل عليه الثاني تعذر
حمل لفظ المولى في الحديث على ما سوى الاولى فتعين حمله عليه نفيا للتعطيل باللفظ وبيانه انه يمتنع حمله على الناصر لانه
معلوم من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض على ما سبق ويمتنع حمله على المعتق والمعتق وعلى الجار

وابن العم لكونه كذبا فانه ليس كل من كان النبي معتقا له وجارا له وابن عم له يكون علي معتقا وجارا له وابن عم له والنبي صلعم
ابن عم عقيل وعقيل ابن عم علي واذا امتنع ان لفظ المولى في الحديث بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون على ان معنى
قوله الست اولى بكم من انفسكم الست اولى بتدبيركم والتصرف في اموركم وان نفاذ حكمه فيهم اولى من نفاذ حكمهم في
انفسهم ولان هذا هو المتبادر من اطلاق لفظ الاولى في قولهم ولد الميت اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى
باقامة الحدود من الرعية والزوج اولى بامراته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف كان
الحديث يرجع الى ان قوله من كنت مولاه فعلي مولاه ومن كنت اولى بالتصرف فيه فعلي اولى بالتصرف فيه وذلك يدل على
امامته فانه لا معنى للامام الا هذا الثامن قوله صلعم لعلي حين خرج الى غزاة تبوك انت مني بمنزلة هرون من موسى
الا انه لا نبي بعدي ووجه الكلام في صحته كما تقدم في الخبر الذي قبله ووجه الاستدلال به ان النبي صلعم جعل منزلة
علي منه كمنزلة هرون من موسى وذلك يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة لعلي عم بالنسبة
الى النبي عليه ولفظ المنزلة وان لم يكن صيغة عموم الا ان المراد بها التعميم وبيانه هو ان قوله منزلة اسم جنس صالح
لكل واحد واحد من احاد المنازل الخاصة وصالح للكل ولهذا يصح ان يقال منزلة زيد من فلان كمنزلة عمرو وان
لو اريد به المشاركة في جميع اموره وعند هذا فلو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون معينا او مبهما
الاول ممتنع لعدم دلالة اللفظ على التعيين والثاني ايضا ممتنع لما فيه من الاجمال وعدم الافادة فلم يبق الا
الحمل على الجميع ويدل عليه قوله الا انه لا نبي بعدي استثنى هذه المنزلة دون باقي المنازل ولو لم يكن اللفظ
محمولا على كل المنازل لما حسن الاستثناء واذا ثبت التعميم فذلك يدل على ثبوت الامامة لعلي عم وبيانه من وجهين
الاول انه من جملة منازل هرون من موسى انه كان خليفة له على قومه حال حيوته بدليل قوله تعالى حكاية عن موسى
اخلفني في قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فاذا كان خليفة
له حال حيوته وجب ان يكون خليفة له بعد موته بتقدير بقائه والا كان عزله موجبا لتنقيصه والنفرة عنه
وذلك غير جائز على الانبياء واذا كان ذلك ثابتا لهرون وجب ان يثبت لعلي عم الثاني هو ان من جملة منازل
هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة بدليل قوله تعالى اذهبا الى فرعون انه طغى فقولا له قولا
لينا ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى ان لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي غير انه قام الدليل على
امتناع كونه شريكا للنبي صلعم في الرسالة ولهذا قال الا انه لا نبي بعدي فوجب ان يبقى مفترض الطاعة على الامة
بتقدير بقائه بعد النبي صلعم عملا بالدليل فيما عدا ذلك ولا معنى لكونه اماما الا هذا التاسع قوله صلعم
لعلي يا علي انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني ومنجز وعدي اثبت كونه
خليفة بعده ولا معنى للامام الا هذا العاشر انه عليه السلم استخلفه على اهل المدينة ولم يعزله عنها فوجب
ان يبقى خليفة له بعد موته عليها ويلزم من ذلك الخلافة في جميع الامور اذ لا قائل بالفرق والجواب قوله لم
لا مراد وقوع ذلك بمشهد من الجمع الكثير مما يوجب اشتهاره مدفوع بما ذكرناه واما الاية فانها وان كانت

عظائم الامور وانها وقعت بمشهد من الجمع الكثير غير ان الاختلاف في روايتها اشتهر وفرادى انما كان لاختلافه
المؤمنين في عهد رسول الله صلعم فلعل منهم من كان يقيم مثنى ومنهم من كان يقيم فرادى فينقل كل واحد ما
راه وسمعه وكان منشاء الاختلاف بين الائمة في ذلك ذلك واما انشقاق القمر فمن اصحابنا من منع وقوعه
وتاول قوله وانشق القمر على معنى سينشق وبتقدير وقوعه فلعله وقع لا بمشهد جماعة يحصل العلم بخبرهم
وهو الاظهر لان ذلك كان ليلا واكثر الناس نيام محجوبون عن رؤيته بجدران بيوتهم واما قصة ... صلحا
فانما لم يشتهر ويتواتر لنسيانها وان وقع ذلك بمشهد من الخلق الكثير لعدم الفائدة في نقله بخلاف الامامة لان
جميع مصالح الدين والدنيا متعلقة بها واما البسملة فلا نم انها آية من اول كل السورة على قول الشافعي ومن
اختيار القائلين بذلك من اصحابنا قولهم متى يلزم الاختيار اذا وجد الداعي الى الكتمان لم لا قلنا الغرض ان النص
بمشهد من جماعة لا يتصور عليهم التواطؤ على الخطاء فلو كتموه وان كان ذلك لنفع او دفع ضرر لحصل كان خطا
وهو ممتنع مخالف للغرض قولهم يحمل اطلاقهم على وجود ناسخ للنص قلنا لو وجد النص وكان له ناسخ فالعادة
ايضا تحيل عدم نقله ولم ينقل احد من الصحابة ذلك وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم محمول على
جماعة يتصور تواطؤهم على الخطاء والغرض فيما نحن بخلافه قولهم ان قوم موسى ضلوا بعبادة العجل مع
علمهم ان العجل لا يكون الها قلنا وان سلمنا انهم ضلوا لذلك مع كونهم جمعا كثيرا غير انا لا نم انهم كانوا عالمين
بامتناع حلول الاله تعالى في غيره ولعلهم لم ينظروا في الادلة المحيلة لذلك ويجب اعتقاد ذلك حتى لا يكون الجمع
الكثير متفقين على ضلال ما يعتقدون خلافه اذ هو خلاف العادة بخلاف اتفاقهم على ما لا يعتقدون بطلانه
وهذا بخلاف ما نحن فيه فانه ما من احد من الصحابة الا ويعتقد تحريم كتمان نصوص النبي صلعم في احاد المسائل
الفروعية فضلا عن ذلك في العظائم وان سلمنا اعتقادهم بطلان ذلك ولكن لا نم عدم النكير عليهم من هرون
واتباعه بخلاف ما نحن فيه فانه لم ينقل عن احد من الصحابة النص قولهم ان الامام يجب ان يكون معصوما لا نم ذلك
على ما ياتي وبتقدير ان يكون معصوما فلا مانع من التنصيص على عصمته وتفويض نصبه اليه لا الى
اختيار الامة قولهم يجب ان يكون افضل من رعيته عالما بجميع امور الدين واحكام الشرع لا نم ذلك على ما ياتي
ايضا وبتقدير التسليم فيجب في ذلك ظاهرا او في نفس الامر الاول م غير ان معرفة ذلك لا يتوقف على التنصيص
بدليل نصب القضاة والامناء والثاني م وهو الجواب عن قولهم شرطه ان لا يكون كافرا وان سلمنا اشتراط
ايمانه في نفس الامر غير انا لا نم مع ذلك نصب الامام بالاختيار وذلك ممكن بان ينص الشارع على ايمان جماعة
ويفوض تعيين الواحد منهم الى اختيارنا قولهم ان المختار لا يملك التصرف في امور المسلمين فلا يملك تمليك غيره
لذلك فهو باطل بولي المراة فانه لا يملك نكاحها لنفسه ويملك تمليك ذلك لغيره وكذلك الوكيل لا يملك
التصرف في مال الغير للموكل في بيعها او هبتها ويملك تمليك ذلك من غيره بالبيع والهبة قولهم ان المختار
لو اراد ان يجعل غيره نافذ الحكم على نفسه وحده او على غيره وحده لما تمكن من ذلك م قولهم فالتولية على نفسه

وغيره

وغيره اولى ليس كذلك فانه جاز ان يكون الاختيار سببا للتولية العامة بحصول التمكن العام الذي لا يحصل معه
منازع بخلاف التولية الخاصة قولهم لو ثبتت الامامة بالاختيار لكان لمن اختارها ان يعزله كالتوكيل فهو تمثيل من غير
دليل كيف وان التوكيل حق الموكل فكان له ابطاله بخلاف نصب الامام فانه بتقدير ثبوته بالاختيار يكون حقا على المختارين
ولهذا فانه لو اتفقت الامة على عدم نصب الامام مع القدرة عليه اثموا بخلاف الموكل ولا يلزم من ثبوت حق على
المختار واثباته جواز ابطاله قولهم ان نصب الامام بالاختيار مما يفضي الى وقوع الفتن والاختلاف قلنا هذا الا
ظاهر او غير ظاهر الاول م بدليل العادة في كل عصر عند موت امام واختيار غيره والثاني مسلم غير ان ذلك مما لا يمنع من
اعتبار الاختيار مع ظهور المصلحة فيه فلا نم انه لو وقوع المفسدة مع الاختيار وان كانت نادرة غير انه لم ينصص
يكون ابدا فكان التنصيص اولى من الاختيار فنقول وان كان التنصيص ابلغ في دفع المفسدة من الاختيار غير ان ذلك مما
يمنع من صحة الاختيار ولهذا فانه لو بعث الله ملكا لخاطب الامة بالتنصيص على الامام مع نص النبي صلعم وسلب القدر
لقدرتهم على المخالفة فانه يكون ابلغ في دفع المفسدة وما لزم من ذلك جواز الاكتفاء بما هو دونه من تنصيص النبي صلعم
فكذلك لا يلزم من كون التنصيص من النبي صلعم ابلغ في دفع المفسدة امتناع الاكتفاء بالاختيار قولهم ان احدا من الامة
لا يقدر على تولية ما هو ادنى منه في الرتبة من الامامة فالامامة اولى ان لا يقدر عليها قلنا بها لما سبق في جواب
الشبهة الثالثة قولهم ان الامام خليفة الله ورسوله وبالاختيار يخرج عن ذلك لا نم ذلك فان انعقاد حكم بخلافه عند
الاختيار لم فقد صار خليفة الله ورسوله قولهم يلزم من ذلك خلو بعض الازمنة عن نصب امام مع وجوب ما قررتموه
قلنا انه بعد لما ان السابق منهما اسبق انعقد لمن يقع عليه الاختيار لاستحالة خلو الزمان عن الامام النافذ الحكم
قولهم لو جاز اثبات الامامة بالاختيار لجاز اثبات النبوة به فهو تمثيل من غير دليل جامع وهو الجواب عن قولهم ان الامام
من اركان الدين فيجب ان لا يثبت بغير النص كالصلوات الخمس قولهم لا يخلو اما ان يكون النبي عالما باحتياج الامة الى الامام
او لا يكون عالما بذلك قلنا لم كان عالما بذلك ومع علمه بذلك فانما لم يوجب التنصيص لانه او كله الى من جعل الله تعالى له
الحكم مكلفا به ولهذا فان كثيرا مما تمس الحاجة الى بيانه والتنصيص عليه من احكام الوقايع مات النبي صلعم من غير تنصيص
عليه ولا تبيين وذلك كاحكام الجد مع الاخوة والاخوات وقول القائل انت علي حرام وغير ذلك ويدل
عليه ان الاحكام الشرعية مما لا يحصى عددا مع ان الايات الاحكامية على ما قال ارباب الاصول لا تزيد على خمسمائة
اية وكذلك الاحاديث الاحكامية لانها وان كانت الوفا الا انها منحصرة فاذن ترك التنصيص من النبي صلعم على ما تدعو
الحاجة اليه وجعله موكولا الى اراء المجتهدين ليس بدعا لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك عدم التنصيص على الامام
وجعل الامر فيه موكولا الى اختيار اهل الحل والعقد لا يكون ممتنعا قولهم ان النبي صلعم كان للامة كالوالد لولده
ولكن في الحنو والاشفاق والسياسة او فيما يجب عليه مثل ما يجب على الوالد لولده الاول م والثاني م ولهذا فانه
لا يجب عليه الانفاق على الامة كما كان يجب على الوالد لاولاده الصغار واما قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ليس فيه ما يدل
على التنصيص قولهم انما يكون الدين مكملا ان لو بين فيه كل ما يتعلق به م مسلم ولكن بطريق التنصيص عليه او التنبيه

على طريق تحصيله الاول م والثاني ممنوع لهذا فان كثيرا من الاحكام الشرعية لم ينص عليه السلام عليها كالديات
بل طريق حصولها باجتهاد اهل الحل والعقد وتفويض النظر في تحقيقها اليهم وعلى هذا فيجب اعتقاد تنبيهه على
اثبات طريق الامامة وان لم ينص على واحد معين ويدل عليه اجماع الصحابة على الاختيار كما يأتي تقريره فان ذلك يدل
على علمهم بما يدل على جواز الاختيار من جهة الرسول م والا كان اجماع الامة خطأ وهو ممتنع وبتقدير ان يكون مادلهم
قولا دل ذلك عليه السلام ان تولوها ابا بكر تجدوه ضعيفا في بدنه قويا في امر الله تعالى وان تولوها عمر تجدوه
قويا في امر الله تعالى وفي بدنه وان تولوها عليا تجدوه هاديا مهديا فانه يدل على صحة الاختيار وقولهم انه عليه السلام
ما كان يخرج من المدينة الا ويستخلف فيها على الرعية خليفة قلنا التزمتم في المواظبة على ذلك ما يدل على وجوب
الاستخلاف حال العلة كان من المندوبات وبتقدير الوجوب فلا يلزم من وجوب الاستخلاف والنظر في احوال الامة حال
حيوته وجوب ذلك لما بعد مماته لجواز تكليفه احد الامرين دون الآخر وقولهم لا يجوز ان يسند نصب الامام الى الاختيار
والا لما وجب طاعة الامام على الرعية م قولهم لا نسند الاختيار الا امر ذلك على ما تقرر قيل كيف ولا وجوب طاعتهم
لم ليس مستندا الى الاختيار وانما هو مستند الى الاجماع المستند الى الكتاب والسنة وبتقدير قولهم انما صار اماما
باقامتهم فلا يجب طاعتهم عليهم واما دعوى التنصيص على ابي بكر بعينه او العباس فدعوى لا يدل عليه دليل وما روي
في حق كل واحد من اخبار احاد لا يثبت بمثلها اعظام الامور كما تقدم تقريره وكيف وانه مع ضعف سندها او انها
متعارضة فان من ضرورة التنصيص على كل واحد منهما ان لا يكون الآخر منصوصا عليه والذي يدل على ان
ابا بكر والعباس غير منصوص عليهما ما سبق في الوجه الثاني لوجه الدال على التنصيص على علي م ولما ذكروه في
الدلالة على النص الجلي على علي م فباطل قولهم ان خبر الشيعة عنه متواتر م وما المانع ان يكون ذلك من وضع بعض الروافض
فيما مضى من الاعصار الماضية ثم انتشر وذاع بحيث نقل النقلة على لسان التواتر او انه كان في بعض الاعصار
من قبيل اخبار الاحاد عن النبي م ثم انتشر بحيث صار الخبر متواترا وقولهم لو كان كذلك لتوفرت الدواعي على نقله وعلى
اشاعته من القائلين بعدم النص الجلي قلنا لا نسلم انه لم ينقل ولم يشع وبيانه انه قد قيل واشتهر ان واضع ذلك كان ابن
الراوندي وهشام بن الحكم وغيرهما من الكذابين وان سلمنا عدم نقل واضعه غير ان ذلك لا يدل على صحة ما ذكروه
وتواتره بدليل ما شاهدناه من الاراجيف الحادثة في كل زمان بحيث تشيع وتكثر كثرة التواتر مع العلم بكذبها
وبطلانها والجهل بواضعها ووقت حدوثها وقولهم العقول ... الخبر المتواتر على الاطلاق قلنا
فان ضابط خبر التواتر حصول العلم عنده فمهما حصل العلم بخبر الجماعة علم تواتره وما ذكروه ليس من هذا القبيل
فانا لا نجد انفسنا عالمة بما اخبروا به من النص الجلي ولا يكون متواترا مع تطرق ما قيل من الاحتمال كيف وان القول
بتواتر النص الجلي مما لا يستقيم على اصول الامامية لان جميع الامة عندهم ارتدوا بعد موت النبي م ولم يبق
منهم على الاسلام الا نفر يسير لا يبلغ عددهم عدد التواتر ومن عداهم فكفار لا يقوم الحجة بقولهم وان سلمنا دلالة
ما ذكروه على تواتر النص الجلي فهو معارض بما يدل على عدمه وبيانه مع ما سبق من عدم التنصيص مطلقا من ستة

وجوه

عشر وجها الاول ان عليا م لم يزل يفتخر بذكر ما ورد عن النبي م في حقه مما يدل على رتبته وعلو شأنه في خطبه
ومناشداته كخبر الغدير وغيره من الاخبار السابق ذكرها ولم ينقل عنه ذكر النص الجلي على امامته ولو كان متحققا
لكان اولى بالذكر من غيره لكونه قاطعا وما عداه ظنيا الثاني هو ان كثيرا من المعتقدين لتفضيله على غيره كالزيدية
ومعتزلة البغداديين جحدوا وانكروا هذا النص مع زوال التهمة عنهم والشك في قولهم الثالث انه لو كان علي م
منصوصا عليه لكان اعلم بذلك من غيره ولو كان عالما به لما ذكر للعباس حين قال له ادخل بنا الى الرسول لنسأله
عن هذا الامر فان كان لنا بينه وان كان لغيرنا اوصى الناس بنا الرابع انه لما مات رسول الله صلى الله عليه وآله
قال العباس لعلي امدد يدك ابايعك يقول الناس هذا عم رسول الله قد بايع ابن عم رسول الله فلا يختلف عليك
اثنان وانما ذكر ذلك لتحقيق مطاوعة الناس لمن بايعه لكونه عما للرسول ... للرسول ولو كان ثم نص جلي من
الرسول كانوا اطوع له من ذلك فلا يحتاج الى المبايعة الخامس انه لو وجد النص الجلي في حق علي لما دخل
في الشورى لما فيه من ترك العمل بالنص الجلي عليه السادس انه قد روي عن علي م انه قال لطلحة ان اردت ان ابايعك
بايعتك ولو كان النص عليه جليا لما اقدم على مخالفته السابع ان عليا كتب الى معاوية اما بعد فان بيعتي بالمدينة
لزمتك وانت بالشام محتجا عليه بالبيعة ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لاحتج بالنص لا بالبيعة فلا بيعة مع النص
الجلي الثامن قول علي م لولا ان تنوطها نفس من تيوس بني امية بحكم بغير ما انزل الله لما دخلت فيها ولو كان
منصوصا عليه نصا جليا لما جوز مخالفته التاسع قوله دعوني الى البيعة ... والتمسوا غيري ولو كان
نصا جليا لما امر بمخالفته العاشر انه لو كان نصا جليا لما قال لم يعهد الينا رسول الله في هذا الامر وانما
رأيناه من انفسنا فان يكن صوابا فمن الله وان يك خطأ فمنا استخلف ابو بكر فقام واستقام حتى مضى لسبيله
رحمه الله ثم استخلف عمر فقام واستقام حتى ضرب الدين بجرانه ثم مضى لسبيله ولو كان منصوصا عليه
نصا جليا لما قال ذلك ولما وصف من تقدمه بالاستقامة لان مخالف النص الجلي لا يكون فعله مستقيما الحادي
عشر انه لو كان منصوصا عليه نصا جليا لما ناصح من تقدمه وعضده بالرأي والمشورة كما في رجوع ابي بكر وعمر
في قتال العرب وقعود عمر عن الخروج الى قتال فارس ولا عاضد العاصي المعصية الثاني عشر انه م كان يخاطب
ابا بكر بقوله يا خليفة رسول الله ولو كان هو المنصوص عليه نصا جليا لكان كاذبا في ذلك وان كان بطريق التقية
وهو ممتنع لان الله تعالى وصف الصحابة بالصدق في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الى قوله اولئك هم الصادقون
الثالث عشر انه لو كان منصوصا عليه نصا جليا لم يخل اما ان يعينه الصحابة على جحد ولاية الامامة او لا يعينوه
فان كان الاول فيلزم ان يكون عاصيا بتقصيره ويخرج بذلك عن ان يكون معصوما وهو خلاف مذهب الخصوم
وان كان الثاني فيلزم ان لا يكون الامة خير امة اخرجت للناس وان لا يكونوا امرين بالمعروف وناهين عن المنكر وهو خلاف
قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وهو ممتنع الرابع عشر قوله م اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر ... بمتابعتهما ولا يمكن ان يقال المراد اقتدوا باللذين من بعدي كتاب الله وعترتي

ويكون المراد بذلك ابو بكر وعمر والمراد باللذين من بعد مكان اهله وعترته اذ هو غير معقول ولو جاز في
مثل هذه الاشياء الى الدلالات اللفظية لما بقي الوثوق بشيء منها او هو خطاب عام بالنسبة الى كل من
عدا ابا بكر وعمر فيدخل فيه علي ولو كان منصوصا عليه نصا جليا لما كان مامورا بمتابعة غيره الخامس عشر
انه لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله صلى الله عليه وآله
لديننا افلا نقدمك لدنيانا ولو كان منصوصا عليه لما جاز له ذلك السادس عشر ان من يدعي النص
الجلي على ابي بكر ايضا بالغوا عدد التواتر في زماننا وهم زعموا انهم نقلوا ذلك عن جماعة لا يتطرق اليهم التواطي
على الكذب وانهم اخبروا انهم رووه عن جماعة لا يتطرق اليهم الكذب وانهم اخبروهم عن جماعة هم كذلك وهلم جرا
الى النبي صم على نحو ما ذكره الامامية ويلزم من التنصيص الجلي على ابي بكر ان لا يكون علي منصوصا عليه لاستحالة
اجتماع امامين في بلد واحد في عصر واحد وليس احدهما اولى من الاخر قولهم انما يمتنع ثبوت الامامة بالدعوة و
الاختيار قلنا اما الدعوة فمم واما الاختيار فممنوع وقد ابطلنا كل ما ذكروه على ذلك وبتقدير التسليم ان الامام
لا يثبت بغير النص فلا تم النص الجلي على قولهم الامة مجمعة على ان المنصوص عليه لا يخرج عن ابي بكر وعلي والعباس
مع ان الامة المجمعة على ذلك عندهم كفار لا عدد يسير لا يقوم الحجة بقولهم فكيف يصح منهم الاحتجاج بالاجماع
فلئن قالوا اذا اجمعت الامة على شيء فيكون فيهم الامام المعصوم لاستحالة خلو زمان منه على ما يأتي
بيانه فسنبين بطلانه فيما بعد وان سلمنا صحة احتجاجهم بالاجماع غير انا لا نسلم ان ابا بكر والعباس غير منصوص
عليهما وما ذكروه في ابطال التنصيص على ابي والعباس غير صحيح فجاز ان يكون المنصوص منصوصا عليه وان
لم يكن عالما به فانه ليس من شرط التنصيص على احد سماعه وان سلمنا انه لا بد من سماعه غير انه معارض بما ذكرنا في حق
علي وبدليل ما سبق قولهم ان عليا افضل الصحابة لا نسلم ذلك وقوله تعالى ندع ابناءنا وابناءكم الاية فلا نسلم ان المدعو
لذلك علي بل روي ان المراد به قرابته وخدمه ولذلك ذكرهم بصيغة الجمع ولو كان المراد به عليا كان مجازا والاصل
في الكلام الحقيقة قولهم ليس المراد من قوله وانفسنا نفسه ثم قولهم لان الانسان لا يدعو نفسه حقيقة او
مجازا الاول لم والثاني مم فانه لو ادعى نفسه شيئا لصح ان يعود عاتبه الى ذلك وهو وان كان مجازا فحمله
على علي ايضا مجاز فان عليا ليس هو نفس النبي حقيقة وليس احد المجازين اولى من الاخر سلمنا ان المدعو الى
المباهلة علي ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون افضل من الصحابة قولهم ذلك يدل على ان النبي عم في غاية
الشفقة على المدعو سلم قولهم اما ان يكون ذلك لزيادة قربه من النبي عم او لزيادة فضله لا نسلم الحصر اذ امكن ان
يكون ذلك المجموع منهما ولا وجود له في غير المدعو وهي اصل القرابة واصل الفضل مع زيادة القرب وكثرة معاشرة
لا لزيادة الفضيلة وعلى هذا امكن اختصاص علي بذلك الامر دون غيره من الصحابة وهو كذلك قولهم انه جعل عليا
نفسا له قلنا بمعنى انه اضافها اليه او بمعنى انه اوجب الاتحاد بين نفس علي ونفسه الاول مم والثاني مم اذ هو خلاف
الحقيقة وعند ذلك فلا يلزم من مطلق الاضافة الاشتراك في الصفات ليلزم ما ذكروه وقولهم في حق ...

بقتله خير الخلق متروك الظاهر فانه يدل على انه من اشر قتل الله به حقيقة يكون خير الخلق وعلي عليه السلام ما باشر قتله
فيلزم ان يكون من قتله من اصحابه افضل من علي ومن الخلق وهو ممتنع ثم انه يلزم من ذلك ان يكون علي خيرا من النبي صلى الله عليه ومن
الخلق وبعد التخصيص فقد بطلت الحقيقة وهي حمل لفظ الخلق على العموم وعند ذلك فيبقى مترددا بين اقل الجمع وما عداه
ضرورة التخصيص وهو مجاز في كل واحد منهما وليس احد المجازين اولى من الاخر بل ربما كان حمله على اقل الجمع اولى لتقليله
وقوله عم اخي ووزيري وخير من اتركه من بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب عليه السلام فلا حجة في قوله اخي
ووزيري فانه لا يلزم من كونه اخا للنبي افضل عند الله من غيره وكذلك الوزير بل موضع الاحتجاج انما هو في قوله خير
من اتركه بعدي ولا حجة فيه ايضا فانه قال خير من اتركه يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابي طالب صم وتقديره خير من
يقضي ديني وينجز موعدي علي ولا يلزم من ذلك ان يكون خيرا من غيره مطلقا بل بالنسبة الى قضاء الدين وانجاز الموعد
وقوله لفاطمة اما ترضين اني زوجتك خير امتي ليس فيه ما يدل على انه خير من الامة مطلقا اذ ليس في لفظه صيغة عموم
ليكون خيرا منهم بالنسبة الى كل شيء وعند ذلك يكون خيرا من الامة بالنسبة الى بعض الاشياء ولا يلزم ان يكون خيرا
منها مطلقا وعلى هذا وان كان خيرا من غيره من وجه فيكون غيره خيرا منه من وجه اخر فان قيل النبي عم انما ذكر ذلك في
معرض الامتنان والانعام على فاطمة ولو كان الامر على ما ذكرتموه لم يتحقق هذه الفائدة قلنا امكن ان يكون تحقيق فائدة
الامتنان والانعام عليها بكون علي خير الامة بالنسبة الى فاطمة فيما يرجع الى القرابة وزيادة الحنو والشفقة عليها وكثرة
طواعيته لها وزيادة منزلته في حب النبي عم له وعلى هذا فقد خرج الجواب عن قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي
علي وامكن تقييد ذلك بانه خير من يقضي دين النبي عم وينجز موعده وقوله عم عن علي هذا سيد العرب فلا يخفى ان السيادة
عبارة عن التقدم والارتفاع وليس في لفظ سيد ايضا صيغة عموم بل هي مطلقة والكلام فيها كالكلام في قوله خير
ثم وان سلمنا العموم في قوله سيد بالنسبة الى كل شيء غير انه لا يدل على كونه افضل من جميع الصحابة فانه كان فيهم من ليس من العرب
كسلمان الفارسي وبلال الحبشي وغيرهما فلئن قالوا اذا كان سيد العرب في العرب سادات لمن سواهم وسيد السادة سيد
قلنا فيلزم من ذلك ان يكون علي سيد العالمين وفيه ابطال قوله عم في الفرق بينه وبين علي انا سيد العالمين وعلي سيد العرب
وقوله عم واطلع عليها ثانيا فاختار منهم بعلك فدليل على كونه مختارا وليس فيه ما يدل على اختياره بالنسبة الى كل
شيء اذ لا عموم في قوله اختار منهم بعلك بالنسبة الى كل شيء ولا يلزم من كونه مختارا بالنسبة الى بعض الاشياء ان
يكون افضل من غيره مطلقا وعلى هذا امكن ان يكون مختارا بالنسبة الى مجاهدته بين يدي النبي عم او بالنسبة الى جعله
بعلا لفاطمة او غير ذلك وقوله عم اللهم ائتني باحب خلقك اليك ياكل معي فليس فيه ما يدل على كونه احب الخلق مطلقا
بل امكن ان يكون احب الخلق بالنظر الى شيء دون شيء ولهذا يصح الاستفسار وبقول احب خلقك في كل شيء او في
بعض الاشياء وعند ذلك فلا يلزم من زيادة ثوابه في بعض الاشياء على غيره الزيادة في كل شيء بل جاز ان يكون غيره
ازيد ثوابا منه في شيء اخر فان قيل اذا كان كذلك فاي فائدة في قوله ائتني باحب خلقك اليك قلنا الفائدة
تخصيصه عمن ليس احب عند الله ولا من وجه وقولهم ان النبي عم اتخذ عليا اخا لنفسه جاز ان يكون ذلك لزيادة حنوه عليه

وشفقته بسبب قرابته ومصاهرته وزيادة خدمته مع الفته له بكثرة مخالطته له صلى الله عليه وسلم وليس في ذلك ما يدل
على كونه افضل من غيره عند الله تعالى واما قصة خيبر فليس فيها ايضا ما يدل على ان عليا افضل من ابي بكر وعمر عليهما الرحمة
بل غايته ان يجمع ما وصف به من كونه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وانه كرار غير فرار لم يجتمع فيهما او ان
تحقق بفرادهما او يلزم من ذلك ان يكون افضل منهما بالنظر الى هذا الوجه لا غير ولا يلزم ان يكون افضل منهما مطلقا
لجواز ان يكون كل واحد منهما افضل منه من وجه اخر قوله علم ان عليا كان اعلم الصحابة لا نسلم ذلك وقوله اقضاكم علي
لا يدل على انه اعلم بالغاية انه لا يحتاج الى جميع انواع العلم التي يتعلق بها القضاء وفصل الخصومات ولا يدل ذلك على
بلوغه في كل واحد منها الى الغاية القصوى والنهاية العليا وعلى هذا ان كان اعلم من غيره من جهة اشتماله على اصول
العلوم فلعل غيره اعلم منه لبلوغه في احاد العلوم النهاية التي لم يبلغها علي ع وان سلمنا انه اعلم الصحابة وانه افضل
من باقي الصحابة بالنسبة الى فضيلة العلم فلا يلزم ان يكون افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة غير فضيلة
العلم يكون بها افضل من علي قوله علم ان عليا كان اكثر جهادا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قلنا ان اردتم كان اكثر جهادا
بالقتال ومقاتلة الابطال من غيره فليس في ذلك ما يدل على انه افضل من غيره مطلقا لجواز اختصاص غيره بفضيلة لا
وجود لها فيه كالجهاد مع النفس بالعبادات او الجهاد مع العدو باقامة البراهين ودفع الشبهات او غير ذلك قوله علم
ان ايمان علي كان سابقا على ايمان جميع الصحابة ثم ما ذكروه معارض بما روي عنه من النقل انه ما عرض الايمان على
احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم في ذلك ويدل على سبقه لكل من دعاه الى الايمان لا سيما وقد كان ذلك
بلا تردد في الايمان لا لعدم اجابة قبل النقص النبي صلى الله عليه وسلم يوم دعاه الى الايمان وذلك ممتنع في حق النبي عليه وان
سلمنا ان ايمان علي كان سابقا على ايمان ابي بكر غير ان اسلام ابي بكر كان بعد البلوغ واسلام علي قبل البلوغ بدليل
ما نقل عنه من الشعر واسلام البالغ العاقل ابلغ من اسلام الصبي لوجوه ثلثة الاول ان الناس قد اختلفوا في صحة
اسلام الصبي مع اتفاقهم على صحة اسلام العاقل البالغ وذلك يدل على كون اسلام البالغ افضل الثاني ان اسلام
العاقل البالغ انفع لنفسه ولغيره اما بالنسبة الى نفسه فلان تهذيبه للعبادات وامتثاله الشرع عن نيته يكون
اكثر فيكون اكثر ثوابا واما بالنسبة الى غيره فلان تاسي الغير به في الدخول في الاسلام لكمال عقله يكون اكثر بخلاف الصبي
الثالث ان دعاءه الى غيره للاسلام وحثه اليه يكون اشد واقرب الى المقصود ولهذا فان ابا بكر بعد اسلامه
كان هو السبب في اسلام عثمن وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص بدعائه لهم الى الاسلام وتوسطه بينهم وبين الرسول
في اسلامهم وكان ذلك سبب قوة الاسلام وظهوره بخلاف اسلام علي لصباه فانه لم يتات منه مثل هذه الفائدة
الجميلة فكان اسلامه افضل وان سلمنا ان من سبق الى الاسلام افضل لكن من جهة سبقه الى الاسلام او مطلقا الاول
مسلم والثاني مم وعلى هذا فلا يلزم ان يكون علي افضل من غيره مطلقا وقوله تعالى فان الله هو موليه وجبريل وصالح المؤمنين
لا نسلم ان المراد من قوله صالح المؤمنين علي بل المراد خيار المؤمنين على ما قاله اكثر المفسرين وقال العلاء بن زياد المراد
به الانبياء وقال الضحاك المراد به ابو بكر وعمر عليهما الرحمة ويقال عثمن ايضا وقوله من كنت مولاه فعلي مولاه وقوله

انت مني بمنزلة هرون من موسى ... بما فيهما بعد وقوله من اراد ان ينظر الى آدم في علمه الحديث الى اخره فليس
ما يدل على تفضيله وقوله انه يوجب مساواته لكل نبي في خصلة لاح اما ان يكون يوجب مساواته لكل واحد في الفضيلة التي ساواه
فيما اشبهه او لا يوجب فان كان الاول فيلزم منه القول بان عليا يساوي النبي في الفضيلة وهو خلاف الاجماع ولا يلزم
من مساواته لكل واحد من الانبياء المذكورين في فضيلته ان يكون افضل من كل واحد منهم لمساواته في فضيلته ورجحانه
عليه بفضيلة غير موجودة لانه لا يكون افضل من النبي بالاجماع وان كان الثاني فقد بطل ما ذكروه من وجه الاستدلال
وما ذكروه من اتصافه بالصفات المذكورة والمناقب المشهورة فكل ذلك مما لا يوجب الافضلية بل الفضيلة
فانه ما من واحد من احاد الصحابة الا وهو ايضا مخصوص بمناقب وفضائل لم توجد في حق غيره وان لم يكن افضل من غيره
وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان عليا افضل من باقي الصحابة فغايته معارض بما يدل على ان ابا بكر افضل منه وبيانه
من ثلثة عشر وجها الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى الآية قال اكثر اهل التفسير ومن
اعتماد العلماء انها نزلت في حق ابي بكر فيكون موصوفا بكونه اتقى والاتقى هو الاكرم عند الله تعالى لقوله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقيكم والاكرم عند الله هو الافضل فاذن الآية دالة على ان ابا بكر افضل من كل من عداه من
الامة الثاني قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر عليهما الرحمة وامر كل واحد بالاقتداء بهما فيدخل علي
ويلزم من ذلك ان يكون مفضولا بالنسبة الى ابي بكر لانه ان لم يكن مفضولا فاما مساويا او افضل فان كان مساويا فليس
بافضل وهو المطلوب وايضا يمتنع ان يكون مساويا فانه ليس متابعة احد المتساويين للآخر اولى من العكس وان كان
افضل كان الواجب ان يكون الامر بالمتابعة بالعكس واذا بطل ان يكون افضل ومساويا لزم ان يكون مفضولا
الثالث ما روي ان ابا الدرداء كان يمشي امام ابي بكر فقال عم اتمشي امام من هو خير منك فقال ابو الدرداء اهو خير
مني فقال عم ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عم لابي بكر وعمر
هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عم ما ينبغي لقوم يكون فيهم ابو بكر ان يتقدم
عليه غيره السادس قوله عم ليؤم الناس ابو بكر وتقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات اول دليل على كونه افضل
السابع قوله عم يابى الله ورسوله الا ابا بكر الثامن قوله عم ايتوني بدواة وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا
يختلف عليه اثنان التاسع قوله عم خير امتي ابو بكر ثم عمر العاشر قوله عليه وقد ذكر ابو بكر عنده واين مثل ابي بكر
كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف الحادي
عشر قول علي صلوات الله عليه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر عليهما الرحمة ثم الله اعلم الثاني عشر ما روي عن
علي بن ابي طالب عليه السلام انه قيل له الا توصي فقال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا
يجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم الثالث عشر قوله صلعم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي الى غير ذلك
من الادلة وهذه الادلة وان لم يكن دالة قطعا فلا اقل من التساوي ومع التساوي يجب العدول عن القطع الى الترجيح

الى اجماع الصحابة وان سلمنا ان عليا افضل من جميع الصحابة ولكن لا نم امتناع امامة المفضول مع وجود الفاضل
وذلك لانه اذا وقع التساوي بينهما في اصول الشروط المعتبرة في الامامة فلا يمتنع ان يكون تفويض الامامة
الى المفضول اصلح في اصلاح الناس واستقامة امورهم وذلك بان يكون الفاضل مبغوضا لاكثر الخلق
والمفضول محبوبا لهم ومثل ذلك فقد يتحقق في علي باعتراف الامامية فانهم زعموا ان الامة سعوا في جحد فضائله وعلى
اخفاء النص الجلي عليه وعلى نصب غيره اماما ولذلك يسمونهم نواصب قولهم الامة مجمعة على ان الامامة غير
خارجة عن ابي بكر وعلي والعباس فقد بينا ان استدلالهم بالاجماع مما لا يصح وبتقدير الصحة لا نم ان ابا بكر و
العباس غير صالحين للامامة قولهم انهما غير معصومين مسلم ولكن لا نم ان الامام لا بد وان يكون معصوما على
ما ياتي قولهم ان ابا بكر والعباس كانا كافرين قبل البعثة والكافر ظالم قلنا ظالم حال كفره او بعده الاول
م والثاني ممنوع فانه بعد الاسلام لا يسمى الشخص كافرا حقيقة بالاجماع واذا كان الكفر هو منشأ تسميته ظالما
ولا كفر حقيقة فلا ظلم حقيقة والاصل في قوله تعالى والكافرون هم الظالمون الحقيقة دون المجاز قولهم لا يشترط
في اطلاق الاسم المشتق حقيقة وجود المشتق منه ليس كذلك فان تسمية المحل اسود وابيض حال عدم السواد
المشتق منه اسم الاسود والبياض المشتق منه اسم الابيض لا يكون حقيقة ولو لم يكن وجود الصفة المشتق منها
شرطا في وصف المحل بكونه اسود او ابيض لما كان كذلك وما ذكروه من الاستشهاد باسم القاتل والماشي فالمشتق منه
اسم الماشي انما هو الحركة الاخيرة مشروطا بعدم الحركات السابقة بعد وجودها وكذلك الحكم في القول قولهم
انه يصدق عليه حالة اتصافه بكونه ظالما انه لا ينال عهد الله بجهة العموم لوقت الظلم وما بعده لا نم
ذلك بل هو مقصود على حالة كونه ظالما حقيقة وصحة الاستثناء معارض بصحة الاستفهام فانه يصح ان
يقال لا ينال عهد الله في حالة الظلم او في جميع الاوقات ولو كان ظاهرا في العموم لما حسن الاستفهام وقوله
تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية فانما يكون حجة ان لو كان الولي في الاية بمعنى الاولى بالتصرف وما المانع
من حمله على معنى الناصر قولهم ان الولاية بمعنى النصرة عامة والولاية في الاية خاصة قلنا الولاية بمعنى النصرة
انما تكون عامة اذا اضيف الى جمع غير مخصوصين بصفات معينة كما في قوله والمؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض واما اذا اضيف الى جمع مخصوصين بصفات خاصة كما في الاية التي نحن بها فلا وعلى هذا فلا يمتنع ان
يكون الاولوية المحصورة في الله ورسوله والمؤمنين المخصوصين بالصفات المذكورة في الاية الولاية بمعنى النصرة
وهي الولاية الخاصة فيها دون الولاية العامة من غير منافاة بين الايتين المذكورتين ويكون تقدير الاية انما
وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفات المذكورة اي بالولاية الخاصة بمعنى النصرة لا بالولاية
العامة وان سلمنا دلالة ما ذكروه على ان الولاية في الاية بمعنى التصرف غير انه يمتنع حمل لفظ المؤمنين على علي
لما فيه من حمل لفظ الجمع على الواحد وهو مخالف للاصل والحقيقة قولهم ان ائمة التفسير اتفقوا على ان المراد
بالمؤمنين المذكورين في الاية علي لا نم ذلك فانه قد حكى النقاش في تفسيره عن ابي جعفر انه قال المؤمنون المذكورون

في الاية

في الاية اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وهو الاظهر لما فيه من موافقة ظاهر لفظ الجمع وان سلمنا ان المراد انما هو علي عليه السلام
غير انه يمتنع جعله بذلك اماما وخليفة عن الرسول عم والا لزم منه اما التخصيص بولاية بعد موت الرسول صلعم
وهو خلاف ظاهر الاية واما اثبات الولاية له بمعنى التصرف في الامة في زمن النبي عم وهو خلاف الاجماع ايضا
ومن الخصوم وقوله تعالى اتقوا الله وكونوا مع الصادقين لا نم كونه حجة قولهم انه امر بمتابعة الصادقين قلنا في
الظاهر او في نفس الامر الاول م والثاني مم وعلى هذا فلا يلزم العصمة وان سلمنا انه لا بد من عصمة المأمور بمتابعته في نفس
الامر ولكن لا نم انه يلزم من ذلك ان يكون علي معصوما قولهم لان غير علي من الصحابة غير معصوم قلنا غير علي غير معصوم من احاد
الصحابة او جملة الصحابة الاول مسلم والثاني مم على ما تقدم في بيان العصمة عن الخطاء وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون
المراد بالصادقين احاد الصحابة وهو الاظهر نظرا الى صيغة الجمع في الصادقين فانه حقيقة في الجمع لا في الاحاد كيف وانه
ليس كل امام عند الخصوم ظاهرا والامر بمتابعة من ليس بظاهر ولا معروف ممتنع فان قيل اذا كان الخطاب مع المؤمنين
بمتابعة الصادقين فاذا كان المراد بالصادقين المجمعين من اهل الحل والعقد فهم من المؤمنين المخاطبين فيلزم
من ذلك ان يكونوا مخاطبين بمتابعة انفسهم وهو ممتنع مخالف للظاهر قلنا واذا كان الخطاب مع المؤمنين
فالائمة داخلون فيهم ايضا فلو كان المامور بمتابعته من الصادقين هم الائمة فيلزم ان يكون الائمة ايضا مامورين
بمتابعة انفسهم والجواب عن الاشكالين يكون متحدا وعلى هذا يكون الجواب عن قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه من اخبار الاحاد فلا يكون حجة في هذا الباب لما تقدم قولهم الامة مجمعة على
صحته فقد سبق ابطال احتجاجهم وان صح احتجاجهم بالاجماع ولكن لا نم ان هذا الحديث مما اجمعت الامة على صحته
فانه قد طعن فيه ابن ابي داود وابو حاتم الرازي وغيرهما من ائمة الحديث وان سلمنا الاجماع على صحته لكن بجهة القطع او
بجهة الظن الاول م والثاني م وان سلمنا انه مقطوع بصحته لكن لا نم صحة الزيادة فيه وهي قوله الست اولى بكم
من انفسكم ولا نم كونه حجة على اجماع الامة عليها فان اكثر المحدثين لم يوافقوا عليها وان سلمنا اجماع الامة على صحة الزيادة
والاصل ولكن لا نم صحة الاحتجاج به على امامة علي قولهم لفظ المولى يحتمل الاولى لا نم ذلك وبيانه من وجهين
الاول ان احدهما بمعنى افعل والثاني بمعنى مفعل وقد نقل اهل اللغة انه لم يرد احدهما بمعنى الاخر الثاني انه لو ورد
احد بمعنى الاخر وكان المفهوم منهما واحدا لصح ان يقرن بكل واحد منهما ما يقرن بالاخر وذلك بان يقال فلان مولى
من فلان كما يقال اولى من فلان وفلان اولى فلان كما يقال مولى فلان وهو ممتنع غير ان لقائل ان يقول ان المفهوم منهما وان
كان واحدا غير ان اللفظ مختلف وعند ذلك فلا يلزم ان يصح لكل واحد منهما ما يصح على الاخر الا ان يبين ان ذلك الاقتران
من لوازم مفهوم اللفظ لا من لوازم اللفظ وهو غير مسلم وقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان
لا نم ان الموالي هم بمعنى الاولى بل المراد به الوارثون وهم العصبة من بني العم والقرابة مما ترك الوالدان والاقربون
وقوله تعالى ماويكم النار هي موليكم لا نم ان المولى هم بمعنى الاولى بل قد قيل المراد بقوله اولى بكم اي مكانكم و
مقركم وما اليه مالكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير وقد قيل يمكن ان يكون المراد بان النار ناصركم فبمعنى المبالغة

في نفي الناصر كاليتيم المحجور عنه دون الاول والدو الصبر حيلة من لا حيلة له ومن ذلك قوله ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن مولاها
فنكاحها باطل لا نسلم صحته وبتقدير صحته فالمراد بقوله مولاها اما المالك فيهما او المتصرف فيها والغرض يعود الا انها
فانه المتبادر الى الافهام عند اطلاق المولى بمعنى ان ذا الامة وعند ذلك فيمتنع اطلاقه بمعنى الاولى المطلق في
قوله الست اولى بكم من انفسكم والا لصدق على النبي عم انه مالك لمن خاطبهم بذلك وهو ممتنع بالاجماع سلمنا
احتمال اطلاق المولى بمعنى الاولى ولكن لا نسلم وجوب حمله عليه فيما نحن فيه قولهم لفظ المولى اما ان يكون ظاهرا
في الاولى بالتصرف او لا يكون ظاهرا فيه قلنا لم لا يكون ظاهرا فيه قولهم في الوجه الاول ان اللفظ المتحد اذا اطلق وله
محامل فلابد من البيان والمذكور في صدر الكلام وهو قوله اولى بكم صالح للبيان فوجب حمله عليه قلنا انما يجب الحمل
عليه ان لو لم يكن لفظ المولى ظاهرا في محمل من جملة تلك المحامل واما اذا كان ظاهرا في واحد منها فيجب الحمل عليه لا
على غيره وهو الاولى نفيا للاجمال عن الكلام لكونه مخالفا لمقتضى الوضع وهو التفاهم وذلك مخل على خلاف
الاصل وعلى هذا فلا يمتنع ان يكون لفظ المولى ظاهرا في الناصر والمعين ولا يكون محتاجا الى البيان كيف وان لم
فيه تعدد الالفاظ تعدد المعاني تكثير للفائدة ولو كان لفظ المولى بمعنى الاولى لكان اقل فائدة وهو بعيد
سلمنا وجوب حمل لفظ المولى في الحديث المذكور على الاولى ولكن لا نسلم ان المراد به الاولى بالتصرف فيهم بل امكن ان
يكون المراد به انه اولى بهم في محبته وتعظيمه وليس لاحد التعيين اولى من الاخر كيف وان الترجيح لما ذكرناه لانه
لو حمل ذلك على الاولى بالتصرف فيهم للزم ان يكون علي ع اماما في زمن النبي عم وهو خلاف الاجماع او لا يكون ذلك
مقيدا بما بعد موت النبي عم وهو خلاف الظاهر من اللفظ قولهم في الوجه الثالث انه يتعذر حمل لفظ المولى على كل
من المحامل المذكورة لا نسلم ذلك وما المانع من حمله على الناصر والمعين قولهم لا فائدة فيه لكونه معلوما من قوله تعالى
والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض قلنا لا نسلم انه لا فائدة فيه فان ما اثبته الخبر هو النصرة لجميع المؤمنين و
النصرة الثابتة في قوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض نصرة البعض للبعض سلمنا ان المثبت في الاية والخبر
واحد ولكنه مع ذلك مفيد بيانه من وجهين الاول انه اثبت النصرة لعلي في الخبر بدليل الخصوص وفي الاية بدليل العموم والخاص
ابعد عن التخصيص واقوى في الدلالة فكان مفيدا الثاني هو ان في اقتران موالاته بموالاة النبي عم زيادة مزية وتعظيم
غير حاصل من الاية ولا يخفى ان ذلك من اعظم الفوائد وان سلمنا انه غير مفيد من جهة ان ما اثبته في الخبر معلوم من الاية
ولكن يلزم من ذلك ان لا يكون اثبات امامته على بمثل هذه النصوص الخفية مفيدا فانه معلوم على اصلهم من النص الجلي
وعلى هذا فالجواب يكون متحدا سلمنا امتناع حمل المولى في الخبر على غير الاولى في التدبير والتصرف ولكن بمعنى انه
اعرف بمصالحهم في التدبير او بمعنى نفوذ تصرفه عليهم شاؤوا او ابوا الاول مم والثاني مم وانما قلنا بامتناع الثاني
لانه يلزم منه اما ان يكون علي اماما في زمن الرسول عم او ان يكون ذلك مقيدا بما بعد موته وكل واحد منهما خلاف
الظاهر لما سبق وقوله لعلي انت مني بمنزلة هرون من موسى لا يصح الاستدلال به ايضا من جهة السند كما تقدم في الخبر
الذي قبله وان سلمنا صحة سنده قطعا ولكن لا نسلم ان قوله انت مني بمنزلة هرون من موسى يعم كل منزلة كانت لهرون

من موسى فان من جملة منازل هرون من موسى انه كان اخا له من النسب وانه كان شريكه في النبوة وانه لم يثبت ذلك لعلي
ثم قولهم منزلة اسم جنس يصلح لكل المنازل ولكل واحدة واحدة لا نسلم ان اسم الجنس اذا عري عما يوجب التعميم فيه كدخول
الالف واللام عليه كقولنا المنزلة او دخول حرف النفي عليه كقولهم لا منزلة انه يعم كل منزلة بل هو من قبيل الاسماء
المطلقة الصالحة لكل واحد واحد من الجنس على طريق البدل لا ان يكون متناولا للكل على طريق الاستغراق معا
والا لما بقي بين المطلق والعام فرق وان يكون قولنا رجل بمنزلة قولنا الرجال وهو مخالف لاجماع اهل اللغة سلمنا
ان لفظ الجنس صالح للعموم والاحاد لكن بطريق العموم او الاشتراك الاول مم والثاني مسلم وعند هذا فليس
وهو ان يعم في كل المنازل او بعضها او هو دليل الاشتراك قولهم لو حملناه على بعض المنازل دون البعض فاما ان يكون
ذلك البعض معينا او مبهما قلنا هذا انما يخرج اللفظ المطلق عن حقيقته واطلاقه بما لم يطلق فلا يقبل وقوله عم الا انه
لا نبي بعدي مما لا يدل على التعميم والاستغراق لكل منزلة بل على صلاحيته بمنزلة لكل واحد من احاد المنازل على طريق
البدل والاستثناء في العمومات لاخراج ما لولاه لكان اللفظ متناولا له على طريق العموم والاستغراق سلمنا التعميم
لجميع المنازل ولكن لا نسلم ان من منازل هرون من موسى استحقاقه لخلافته بعده وغاية ما يلزم من ذلك ان يثبت حقا لو قيل
انه كان خليفة له على قومه حال حياته لا نسلم ذلك بل كان شريكا له في النبوة والشريك غير الخليفة ثم ليس جعل احدهما
خليفة عن الاخر اولى من العكس وقوله تعالى حكاية عنه اخلفني في قومي فالمراد به المبالغة والتاكيد في القيام بامر قومه
على قيام موسى به اما ان يكون مستخلفا عنه بقوله اخلفني فلان المستخلف عن الشخص بقوله لو لم يقدر استخلافه لما
كان له القيام مقامه في التصرف وهرون من حيث هو شريك له في النبوة فله ذلك وان لم يستخلفه موسى سلمنا انه
استخلفه في حال حياته ولكن لا نسلم استخلافه له بعد موته فان قوله اخلفني ليس فيه صيغة عموم بحيث
يقتضي الخلافة في كل زمان فعدم خلافته في بعض الازمان لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه لا يكون عزلا
له كالو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون البعض فان ذلك لا يكون عزلا له فيما لم يستخلف فيه واذا لم يكن
عزلا فلا تنفير كما قالوه سلمنا ان ذلك يكون عزلا له ولكن متى يكون ذلك منفرا عنه اذا كان قد زال عنه بالعزل حال
توجب نقصه في الاعين او اذا لم يكن الاول مم والثاني مسلم قالوا ان ذلك مما يوجب نقصه في الاعين وبيان عدم نقصه
هو ان هرون كان شريكا لموسى في النبوة وحال المستخلف دون حال الشريك في نظر الناس فاذن الاستخلاف حالة
منقصة بالنظر الى حالة الشركة وحال المنقص لا يكون موجبا للتنقيص سلمنا ان العزل تنقيص من ذلك لكن اذا لزم
العود الى حالة هي اعلى من حالة الاستخلاف او اذا لم يعد الاول مم والثاني مسلم فلم قلتم بعد اليها حالة هي اعلى وبيان
ذلك انه وان عزل عن الاستخلاف فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف عن الله تعالى الا هو في ذلك
اثر من استخلافه عن موسى قولهم ان من جملة منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له بالنبوة قلنا فيلزم
من ذلك ان يكون علي شريكا له في اصل النبوة وهو ممتنع قولهم من احكام الشريك في النبوة انه مفترض الطاعة مطلقا ولا
يلزم من مخالفة ذلك في النبوة مخالفته في افتراض طاعته بتقدير بقائه بعد النبي عم قلنا افتراض طاعة هرون لعله انما

بمقتضى النبوة او لا بمقتضى النبوة فان كان لا بمقتضى النبوة فهو خلاف المفروض فان كان بمقتضى النبوة فلم قلتم اثبات
بل ذلك لعلي ان يكون نبيا وهو ممنوع وان اثبتوا وجوب طاعته لا بمقتضى النبوة بل بمقتضى الخلافة فقوله انت
مني بمنزلة هرون من موسى لا يكون صحيحا وقوله سلموا على علي بامرة المومنين وقوله انت اخي ووصيي وخليفتي من
بعدي فاخبار احاد لا يمكن الاحتجاج بها في مثل هذا الباب لما تقدم وكذلك الاحتجاج بقوله لما استخلفه على
المدينة حال خروجه كيف وان قوله سلموا على علي بامرة المومنين لتاميره عليهم في قصة فتح خيبر وقوله انت اخي محمول
على الفضيلة لا على الافضلية وقوله وصيي وخليفتي من بعدي يحتمل انه اراد به الوصية والخلافة على المدينة ويحمل
ذلك في قضاء دينه وانجاز موعده ومع تطرق هذه الاحتمالات لا قطع واما الاستخلاف على المدينة
فليس فيه ما يدل على بقاء خليفته بعد وفاته لما سبق في قصة هرون مع موسى واذا ثبت ما قررناه الى هيهنا وجب
ثبوت الامامة بالاختيار ودون التنصيص فذلك مما لا يفتقر الى الاجماع من كل اهل الحل والعقد فانه مما لم يقم عليه
دليل عقلي ولا سمعي نقلي بل الواحد او الاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ذلك ووجوب الطاعة والانقياد للامام
المختار وذلك لعلمنا بان السلف من الصحابة رضوان الله عليهم مع ما كانوا عليه من الصلابة في الدين والمحافظة على
امور الدين اكتفوا في عقد الامامة بالواحد والاثنين من اهل العقد والحل كعقد عمر لابي بكر وعبد الرحمن بن عوف
لعثمن ولم يشترطوا اجماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع من عداهم من جملة الامصار واهل
الاقطار وكانوا على ذلك من المتفقين ولم من المحدثين من غير مخالف ولا نكير وعلى هذا انطوت الاعصار في عقد الامامة
الى وقتنا هذا قال بعض الاصحاب والواجب ان يكون ذلك بمحضر من الشهود وبينة عادلة كما للخصام ووقوع الخلاف
بين الناس وادعاء مدع عقد الامامة له سرا متقدما على عقد من كان له العقد جهرا وهذا الاحتمال مما يقع في محل الاجتهاد
وعلى هذا فلو اتفق عقد الامامة لاكثر من واحد في بلاد متعددة او في بلد واحد من غير ان يشعر كل فريق من العاقد
بعقد الفريق الاخر فالواجب ان يصحح العقود فما كان منها متقدما وجب افراده ومن امر الباقون بالنزول عن الامر
لصاحبه وان لم يفعلوا وكانوا من الخوارج البغاة وان لم يعلم السابق وجب ابطال الجميع واستيناف عقد لمن يقع عليه
الاختيار ممن هو اهل للامامة وذلك كما اذا زوج كل واحد من الوليين موليته من شخص وجهل العقد السابق منهما او لا
خلاف انه لا يجوز عقد الامامة لشخصين في صقع واحد متضايق الاقطار متقارب الامصار لما فيه من الضرر ووقوع
الفتن والتحاور واما ان تباعدت الاقطار بحيث لا يستقل الامام الواحد بتدبيرها والنظر في احوالها فقد قال بعض
الاصحاب بامامة امامين في محل الاجتهاد وكان المسلمين نصب الامام عظم خطبه وان يتولى لو لم يتولاه واجد منه ما يوجب
عزله من اختلال امور الدين واحوال المسلمين وما لاجله يقام الامام وان لم يقدر واعلى خلعه واقامة غيره لقوة شوكته
وعظم باسه وكان ذلك مما يفضي الى هلاك العالم وهلاك النفوس وكانت المفسدة في مقابلته وعزله اعظم من المفسدة
في طاعته فالاولى التزام ادنى المحذورين ودفع اعلاهما **الفصل الثالث** في شروط الامامة وهي منقسمة الى متفق
عليها ومختلف فيها اما الشروط المتفق عليها فثمانية شروط الاول ان يكون مجتهدا في الاحكام الشرعية بحيث يستقل

بالفتوى

بالفتوى في النوازل الحادثات واحكام الوقايع نصا لان من اكبر مقاصد الامامة فصل الحكومات ورفع المخاصمات
وان يتم ذلك دون هذا الشرط ولا يمكن ان يقنع باكتفائه بمراجعة الغير في ذلك اذ هو خلاف الاجماع الثاني ان يكون
بصيرا بامور الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ليعاد اعلى ملابسة ذلك بنفسه اذ به يتم حفظ بيضة الاسلام
وحوزتهم ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه وقف بعد انهزام المسلمين في الصف وقال انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب
حتى عاد المسلمون اليه الثالث ان يكون له قوة البأس وعظم المراس مما لا يهوله اقامة الحدود وضرب الرقاب وانصاف
المظلوم من الظالم من غير فضاضة كما وصف الله الصحابة بقوله اشداء على الكفار رحماء بينهم الرابع ان يكون عدلا ثقة ورعا
في الظاهر حتى يوثق باخباره وبما يصدر عنه من افعال الولاية لحفظ المال وصرفه في مصارفه الخامس
ان يكون بالغا لانه لا يكون لكل عاقل هيبة ونظر في التدبير السادس ان يكون ذكرا لان الظاهر من الانوثة النقص فيما ذكرنا
من الصفات السابع ان يكون حرا لان الحرية مظنة فراغ البال عن الاشتغال بخدمة الغير واستغراق الزمان بها ولان العبودية
مظنة استحقار الناس له والانفة من الدخول تحت حكمه الثامن ان يكون مطاع الامر نافذ الحكم في محل ولايته مقتدرا
على زجر من خرج عن طاعته فان قيل فلم حكمتم على هذا الشرط ومن الامامة حالة كونه محصورا في داره وحيث لم يكن قادرا على
زجر من خرج عن طاعته قلنا لان الامر لم يكن قادرا على كل امر وانما ذلك قادر او عادوا الاسلام غير انها اشتبه عليه قوم من
الرعاع واوباش الناس وقصد في ذلك تسكين الفتنة واخذ الامر باللين ولم يعلم ما يؤول الامر اليه واما الشروط المختلف
فيها فستة الاول القرشية وقد اختلف الناس فيها فذهب اصحابنا والجبائي وابنه والشيعة وجمع من اهل السنة
والجماعة الى انه لا بد وان يكون الامام قرشيا وذهب الخوارج وبعض المعتزلة الى انه لا يشترط فيه ان يكون قرشيا وقد
احتج اصحابنا ومن تابعهم على ذلك باجماع الصحابة فان الانصار يوم السقيفة قالوا للمهاجرين منا امير ومنكم امير فنعهم ابو بكر
من ذلك حيث لم يكونوا قرشيين وادعى ان القرشية شرط في الامامة محتجا على ذلك بقوله عليه السلام الائمة من قريش وبقوله قدموا
قريشا ولا تتقدموها وبقوله الناس تبع لقريش فبر الناس تابع لبرهم وفاجرهم تابع لفاجرهم وتلقت الامة ذلك
بالقبول واجمعوا على اشتراط القرشية ولم يوجد له نكير فصار اجماعا مقطوعا به ولولا انعقاد الاجماع على ذلك
لكان هذا الشرط في محل الاجتهاد نظرا الى ان الاخبار في ذلك اخبار احاد لا تفيد اليقين مع امكان تأويلها فان قوله
الائمة من قريش يحتمل انه اراد به العلماء وقوله الناس تبع لقريش يحتمل انه اراد بذلك انهم تبع في الدين والعلم لان
منشأ الدين والعلم من قريش وقوله قدموا قريشا ولا تتقدموها يحتمل انه اراد بذلك التقديم في الفضيلة والشرف
بسبب النسب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم احتج الخصوم بالاجماع والسنة والمعقول اما الاجماع فهو ان عمر
في وقت الشورى عين سالما مولى ابي حذيفة لو كان حيا للخلافة ولم ينكر منكر فكان اجماعا واما السنة
فقوله عليه السلام اطيعوا ولو ضرب بطنك اطعه ولو ضرب ظهرك اطعه ولو كان عبدا حبشيا وظاهر ذلك يدل على نفي اعتبار
القرشية واما المعقول فهو ان المقصود من الامامة اقامة السياسة والذب عن دار الاسلام وحماية حوزتهم والقيام
بالقوانين الشرعية كما تقدم وذلك يحصل بما سبق من الشروط فلا حاجة الى النسب والجواب لا نسلم وجود الاجماع على

لسقاط اعتبار القرشية والرواية عن عمر مختلفة فقد قيل انه قال لو كان سالم فى الاحيا ما شككت ...

وبتقدير ان يكون الرواية على ما ذكر فقد قيل انه كان قرشيا وبتقدير ان لا يكون قرشيا فلم يصح عن عمر ...

للامامة فلعله اراد بذلك انه ما كان يرتاب فى تعيينه للامامة او معنى اخر ويجب حمله على معنيا للتعارض بينه وبين

الاجماع السابق على اشتراط القرشية وقوله اسمعوا واطيعوا ولو ... عليكم عبد حبشى الحديث فهو من باب الاحاد فلا يقع فى مقابلة

الاجماع المتواتر المعلوم وقوعه ضرورة وبتقدير القطع به فليس فيه ما يدل على انه اراد به السلطان وليس كل

سلطان اماما وان كان كل امام سلطانا ويجب الحمل ايضا على ذلك دفعا للمعارضة بينه وبين الاجماع السابق و

اما المعقول فلا يقع فى مقابلة الاجماع المقطوع به كيف وانه يحتمل ان يكون للقرشية زيادة تاثير فى حصول مقاصد

الامامة بسبب غلبة انقياد الناس للقرشى لعلو نسبه من رسول الله صلعم على ما جرت به العوايد من زيادة الانقياد

للعظماء وبدون القرشية فلا يحصل تلك الزوايد من المقاصد الشرط الثانى كون الامام هاشميا لمذهب اكثر الناس

ان الهاشمية ليست شرطا خلافا لطوايف الشيعة فانهم جعلوا الهاشمية شرطا وهو باطل لما قدمنا ذلك ظاهر الاطلاق

من النصوص السابق ذكرها والاجماع على صحة امامة ابى بكر وعمر وعثمان ولم يكونوا هاشميين الشرط الثالث كون الامام

عالما بجميع مسائل الدين وقد اتفق الاكثرون على ان ذلك ليس بشرط خلافا للامامية والحق فى ذلك ان ما هو المفصل

وهو انهم ان ارادوا بقولهم انه يجب ان يكون عالما بجميع المسائل الشرعية ان يكون اهلا للعلم بها بطريق الاجتهاد عند

وقوعها او معرفتها من النص والاجماع والاستنباط فذلك مما لا خلاف فيه كما سبق وان ارادوا انه يجب ان يكون عالما

بجميع ذلك حقيقة وان يكون العلم عنده بحكم كل واقعة يمكن وقوعها حاضرا عتيدا بحيث لا يحتاج معه الى النظر والا

فهو باطل من جهة الاجماع والمعقول والالزام اما الاجماع فهو ان الامة اتفقت على صحة امامة ابى بكر وعمر وعثمان وعلى

عليه السلام ولم يكونوا بهذه المثابة بل كان الواحد منهم كان عند وقوع الواقعة يسال عن الاخبار والنصوص الواردة

فى ذلك ويبحث عن ادلتها كبحث غيره من المجتهدين فانه كان يرى الراى فى حكم الواقعة ثم يرجع عنه واما المعقول

فهو ان المسائل الشرعية واحكام الوقايع الجزئية غير متناهية ولا يخفى امتناع حصول العلم بما لا يتناهى على التفصيل

لاحد من المخلوقين واما الالزام فلو اشترط ذلك فى الامام لاشترط فى القضاة والولاة فانه لا يلى بنفسه اكثرهم بل يليه

خلفاؤه من القضاة والولاة فان قيل الامام انما نصب لفصل المنازعات والمحاكمات والقيام باحكام الشرع فاذا لم

يكن عالما بجميع الاحكام الشرعية كان نصبه ممتنعا لثلثة اوجه الاول ان نصبه يكون قبيحا عرفا فان امامة الانسان

للقيام بما لا يعرفه والنهوض فيما لا استقلال له به مما لا يستحسنه العقلاء الثانى انه اذا وقعت واقعة وهو لا يعرف حكمها

فاما ان لا يؤدى اجتهاده الى معرفة حكمها او عند ذلك فيفضى الى خلو الواقعة عن الحكم مع دعو الحاجة اليه او ان يكلف

الحكم بما لا يعرفه وكان ذلك ممتنعا الثالث هو انه لو ساوى الامة فى المعرفة والجهالة فان ذلك يكون منفرا عن اتباعه وملجئا

من الانقياد اليه والجواب عن الاول حتى يكون نصبه قبيحا اذا كان اهلا للاجتهاد فى تحصيل الاحكام واذا لم يكن الاول ثم

والثانى مع العادة دالة على ذلك فى كل امر يستلزم تحصيله وعن الثانى انه وان تعذر الاجتهاد فى تحصيل حكم الواقعة

فلا يلزم افضاء ذلك الى خلو الواقعة عن الحكم لتفويض الامر فيها الى غيره من المجتهدين وبتقدير ان لا يفضى اجتهاد

غيره ايضا الى حكمها فالحكم فيها البقاء على النفى الاصلى ولا امتناع فيه وعن الثالث وان ساوى غيره من المجتهدين

فى المعرفة والجهالة فلا يكون ذلك موجبا للتنفير عنه لاختصاصه بالاوصاف الموجبة لتقدمه من بقية شروط الامام

الشرط الرابع كون الامام افضل من الرعية وقد اختلف فى جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل فجوزه اكثر

اصحابنا ومنع منه الامامية وفصل القاضى ابو بكر وقال ان كان العقد للمفضول لا يودى الى هيج وفتنة

جاز والا فلا احتج من قال بالجواز بثلثة امور الاول ان الامامة منصب من المناصب الدينية كالقضاء والامامة فى الصلوة

فلو امتنعت امامة الامام المفضول مع وجود الفاضل كان ذلك بناء على قبح تقدم الادنى على الاعلى والمعرة اللاحقة

من المتابعة ويلزم من ذلك امتناع تقدم المفضول على الفاضل فى الصلوة وهو خلاف الاجماع الامر الثانى انه لو لم

يوجد من اهل الامامة شخصان احدهما افقه والاخر اعرف بالسياسة وامور الامامة فاما ان يقع توليتهما او لا يقع

وتولية احدهما او تولية احد دون الاخر الاول ممتنع لما فيه مخالفة الاجماع والثانى ايضا ممتنع لامتناع خلو الزمان عن الامام

فلم يبق الا الثالث وايهما قدم فهو مفضول بالنسبة الى ما اختص به الاخر عنه اما زيادة الفقه او السياسة وهو المطلوب

الثالث انه لم يخل عصر من اعصار التابعين وتابعى التابعين الى عصرنا هذا الا والامة مجمعة على صحة امامة من كان

تولى من الائمة وان كان مفضولا بالنسبة الى غيره مهما وجد فيه اصول الشروط المعتبرة فى الامامة كما سبق فدل

على ان ذلك ليس بشرط وبهذا يبطل قول من اشترط الافضلية بناء على ان تقديم المفضول على الفاضل قبيح ولما فيه

من فوات كمال المصلحة الحاصلة بنظر الافضل وحسن تدبيره على المسلمين كيف وان تولية المفضول انما تعد قبيحا

عندما اذا لم يكن بدل الافضل واما بتقدير رضى العامة به دون الفاضل كمن يستولى وله من يموت به من الملوك

ومن ليس له عزيز فى الملك فانه لا يعد قبيحا فى نظر اهل العرف وان كان فى الرعية من هو افضل منه باضعاف مضاعفة

وانما كان كذلك لان حصول مصلحة الرعية بتقدير رضاهم بالمفضول وطاعتهم له يكون اقرب من حصول مصلحتهم

بتولية الافضل بتقدير نفرتهم عنه وعدم طاعتهم له الشرط الخامس اشترطت الغلاة من الشيعة ان يكون الامام صاحب

معجزات وان يكون عالما بالغيب وبجميع اللغات والحرف والصناعات وطبايع الاشيا وعجايب ما فى الارض والسموات

وهو انه لا دليل عليه باطل بالاجماع على عقد الامامة على من عرى عن هذه الصفات فى عصر الصحابة والتابعين ومن

بعدهم الى وقتنا هذا الشرط السادس العصمة مذهب اهل السنة والجماعة انه ليس من شرط الامام كونه معصوما ووافقهم

على ذلك المعتزلة والخوارج والزيدية وذهبت الامامية واكثر طوايف الشيعة الى انه لا بد وان يكون معصوما احتج

اهل الحق بالاجماع والالزام اما الاجماع فهو ان الامة من السلف مجمعة على صحة امامة ابى بكر وعمر وعثمان عليهم السلام مع

اجماعهم على ان العصمة لم تكن واجبة لهم واما الالزام فمن خمسة اوجه الاول هو ان عليا كان اماما حقا بالاجماع منا

ومن الخصوم وقد وجد فيه ما يدل على عدم عصمته وبيانه من سبعة اوجه الاول هو انه كان منصوصا على امامته عندهم

وان غيره ليس اماما فقصد تولية غيره اما ان يقال بانه كان قادرا على المنازعة والرفع والقيام بما اوجبه الله تعالى عليه

امور الامامة او ما كان قادرا فان كان الاول فقد ترك واجبا لا يجوز تركه وان كان الثاني فكان من الواجب ان يجتهد في
ذلك ويبدي النكير بقدر الامكان على ما قال صلى الله عليه وآله وسلم اذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم ولم يوجد منه
شي من ذلك مع انه لم يوجد منه النكير فانه بايعهم ودخل في ارائهم واقتدى بهم في الصلوة واخذ عطيتهم ونكح من سبيهم
وهي الحنفية ام ولده محمد وانكح عمر ابنته ام كلثوم الكبرى رضي الله عنها ودخل في الشورى المبنية عندهم على غير التقوى الثاني
انهم نقلوا عنه مذاهب واقوالا في الشريعة مخالفة لاقوال غيره من الفقهاء غير معروفة لهم وهي اما ان يكون حقا او باطلا
فان كانت حقا وكان من الواجب تنبيههم عليها ولم يوجد منه شي من ذلك وان كان الثاني فقد اخطا وعلى كلا التقديرين
فلا يكون معصوما الثالث انه حكم ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص وهما عدوان له فاسقان عندكم وفي تحكيمه تمكين
الفاسق من خلعه والتشكيك في امامته وذلك معصية والتمكين من المعصية معصية ولهذا نقل عنه رضي الله عنه انه كان
يقول بعد التحكيم لقد عثرت عثرة لا انجبر سوف اكيس بعدها واستمر واجمع الراي الشتيت المنتشر وذلك منه
يدل على ان التحكيم جرى على خلاف الصواب الرابع هو انه لم يقتل المقاتلين له في وقعة الجمل ولم يحل اموالهم فانه من مذهب
الخصوم ان عليا عم كان يعتقد كفر مقاتليه وارتدادهم وعند ذلك فلا يخلو اما ان يكونوا مرتدين في نفس الامر او لا يكونوا
مرتدين فان كان الاول فالمرتدين يجب قتلهم بالاجماع ولم يفعل وان كان الثاني فقد اخطا في اعتقاد ارتدادهم وعلى
كلا التقديرين يكون مخطيا ولهذا قال له بعض اصحابه ان كان دماؤهم حلالا فغنيمتهم حلال وان كان غنيمتهم حراما فدماؤهم
حرام الخامس هو ان ابن جرموز لما القى الى علي راس الزبير وقد قتله بوادي السباع قال بشر قاتل ابن صفية بالنار فقال
سمعت رسول الله صلعم يقول بشر قاتل ابن صفية بالنار وهو لا يخلو اما ان يكون قتله حراما او لا يكون حراما فان كان
حراما فالانكار على فعل المحرم واجب لقوله من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه
وعلي عم كان قادرا على الانكار على ابن جرموز بيده ولسانه ولم ينقل عنه الانكار فكان تاركا للواجب وان لم يكن حراما
فقد اخطا في اعتقاد استحقاق فاعل ما ليس بحرام النار مع ما فيه من حمل كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم على الكذب
السادس انه قال وهو قاعد على منبر الكوفة في حق امهات الاولاد اتفق رايي وراي عمر على ان لا يبعن والان فقد رايت
بيعهن فقام اليه عبيدة السلماني وقال رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك فقال اكذلك القضا وذلك يدل
على انه ليس بمعصوم فانه لا بد وان يكون مصيبا في احدى الحالتين ومخطيا في الاخرى السابع انه خطب بنت
ابي جهل بن هشام في حيوة النبي صلعم فبلغ ذلك فاطمة فشكت الى النبي عم فقام على المنبر وقال ان عليا قد اذاني
وخطب بنت ابي جهل بن هشام ليجمع بينها وبين بنتي فاطمة ولن يستقيم الجمع بين بنت ولي الله وبين بنت عدو الله اما علمتم
معشر الناس ان من اذى فاطمة فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله تعالى وذلك يدل على انه ليس بمعصوم الامر الثاني
ان الحسن بن علي عم كان عندهم اماما منصوصا عليه وقد صدر عنه ما يدل على عدم عصمته وذلك انه خلع نفسه
من الامامة وسلمها الى معاوية عليه اللعنة مع انه كان فاسقا عندهم وجائرا غير مستحق للامامة ثم اظهر موالاته واخذ
من عطائه واقر بامامته مع كثرة اعوانه وانصاره حتى خاطبوه في ذلك وسموه مذل المؤمنين وذلك كله معصية تنافي العصمة

الامر

الامر الثالث هو ان الحسين بن علي كان ايضا عندهم اماما منصوصا عليه ومع ذلك القى نفسه في التهلكة
مع ظن وقوعها وذلك معصية منهي عنها لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وبيانه انه خرج باهله
وعياله الى الكوفة لقتال اعدائه مع كثرتهم وقوة شوكتهم وما دام من صنعهم بابيه واخيه واستظهارهم على الخيفة وقتلهم
مسلم بن عقيل لما انفذه اليهم وغدرهم به واشارة كل احد اليه بعدم الخروج حتى قال له ابن عمر بعد ان بكى عند
ذلك استودعك الله من قتيل الحال عرض عليه ابن زياد الامان وان يبايع يزيد فامتنع من ذلك مع ظهور امارات
القتل له والقهر والاستيلاء عليه وعلى اهله ومن معه حتى ادى الامر الى ما ادى اليه من قتله وهلاك من كان معه من
المسلمين الامر الرابع ان القائم المهدي عم من الائمة المنصوص عليه ايضا وقد فعل ما ينافي العصمة وبيانه ان الامام
انما جعل اماما ليكون وسيلة الى الارشاد وداعيا الى معرفة الحق وطريقا الى الله تعالى في معرفة الواجبات والمحظورات
والقيام بمصالح المؤمنين التي لا قوام لها دون الامام عندهم وهو باختفائه واستتاره عن الخلق بحيث لا يعرف مما
يوجب وقوع الناس في الحيرة وعدم معرفة الحق وتورطهم في شبه الضلالة اذ كان لا طريق لهم الى معرفة ذلك و
الوصول اليه الا بالامام وذلك من اعظم المعاصي واكبر المناهي وان امكنهم الوصول الى ذلك الا دليل دون الامام فلا
حاجة الى الامام فان قيل انما يكون ذلك ان لو اختفى مع القدرة على الظهور وليس كذلك فانه انما اختفى خوفا
وخوفا من الظلمة القاهرين على نفسه قلنا هذا وان اوجب الاستتار عن الاعداء فهو غير موجب له عن اشياعه واوليائه
وكان من الواجب ان يكون ظاهرا لهم مباشرا لما فيه حصول مصالحهم ودفع المفاسد عنهم وان وجب في ذلك الاستتار
مطلقا بحيث لا يصل اليه احد من الخلق ولا ينتفع به فلا فرق بين وجوده وعدمه ولا فائدة في بقائه فلئن قالوا الفائدة
في بقائه رجا ظهوره عند زوال المخافة للقيام بامور المسلمين فهلا قيل بعدمه حال المخافة وبايجاده حال زوالها
فانه كما ان ايجاده بعد عدمه خارق للعادة فبقاؤه المدد الخارجة عن المعتاد خارق للعادة ايضا فلا يكون ايضا اولى من
احد الامرين او الحال من الاخر الامر الخامس انه ليس فيما تقدم ان العصمة غير واجبة للانبيا عم فلو كان الامام يجب ان
يكون معصوما لكان اكثر طاعة من النبي ولو كان اكثر طاعة من النبي لكان اكثر ثوابا عند الله تعالى لقوله تعالى من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تعالى ويجزي الذين احسنوا بالحسنى ولو كان الامام اكثر ثوابا من النبي عليه السلم
لكان افضل منه فانه لا معنى للافضل الا ما كان اكثر ثوابا ومحال ان لا يكون نائب النبي افضل منه فان قيل ما ذكرتموه
من الاجماع على امامة ابي بكر وعمر عليهما اللعنة غير مسلم التصور وبتقدير تسليم تصوره فلا نسلم انه حجة على ما سبق تقريره
وبتقدير تسليم كونه حجة فانما يصح دعوى ذلك فيما نحن فيه ان لو ثبت كون علي داخلا فيه وهو غير مسلم وما ظهر منه
من الموافقة لا نسلم انه كان عن اعتقاد بل كان تقية وخوفا على نفسه ولذلك فانه لم يظهر منه الموافقة على امامة ابي بكر
ستة اشهر حتى ظهرت له الاضرار منهم وبتقدير ان لا يكون علي موافقا على ذلك فاي اجماع يكون في عصره مع
تفرد اخلاف فيه واما ما ذكرتموه من الالزامات فهي غير لازمة لوجهين اجمالا وتفصيلا اما الاجمال فهو ان ما ذكر
في ابطال عصمة الائمة فرع عدم عصمتهم ولو كان ما يذكر في ابطال العصمة فرعا على ابطالها فلا يكون حجة لما

من الدور وهو توقف عدم المعصية على ما ذكر دليلا او توقف كونه دليلا على عدم المعصية وبان ذلك انما يتم بعد ان لا
يكون الامام معصوما فما صدر منه وان كان ظاهره الذنب يجب صرفه عن ظاهره الى ما يوافق العصمة كما في امثال ذلك من آيات
القرآن التي ظاهرها يقتضي التشبيه وما لا يجوز على الله تعالى فانما يجب الصرف عن الظاهر بتقدير ان لا يكون معصوما
فاذن قد ظهر توقف ما ذكرتموه من الدلائل على ابطال عصمة الائمة على عدم العصمة واما التفصيل فقولكم انما
يتعلق بعلي انه لم يظهر النكير على مبايعة غيره لانه انه لم ينكر فانه قد نقل عنه في الروايات الكثيرة انه لم يزل يتظلم
في كل زمان على حسب ما يليق به حتى انه اشتهر التظلم اليه فصرح بالنكير في كل موقف وخطبة والتظلم على من غصبه
حقه حتى اشترك في معرفة ذلك الخاص والعام وبتقدير عدم اظهار النكير فلا يخفى ان النكير على المنكر مشروط بشروط
سقوط طلبها وهي التمكن من الانكار وان لا يغلب على ظن المنكر ان تعرضه للانكار يجر الى منكر ويزيد على ذلك المنكر
فلا بد لكم من تحقيق هذه الشروط حتى يتم الدلالة والاصل عدمها كيف وانه لا مانع من عدم تمكنه وخوفه على
الانكار على نفسه وشيعته لا سيما مع ظهور الامارات الدالة على ذلك وهو اتفاق السواد الاعظم في الحكم
العقد على مبايعة الغير والرضى به ومواساتهم اليه والى من تأخر عن البيعة من شيعته بالمبايعة والتهديد بحث
التخلف عنها قولكم انه بايعهم قلنا بمعنى الرضى بذلك والتسليم في نفس الامر او ظاهر التقية الاول ممنوع والثاني
مسلم قالوا بالرضى والتسليم قولكم انه دخل في شوراهم قلنا انما كان يدخل في ذلك لقصد الارشاد لهم الى ما فيه
من الثواب وذلك واجب لانه معصية قولكم انه اقتدى بهم في الصلوة قلنا اما او يأول فاما قصد الانفراد ومظهر الاقتداء عن قصد
الاول ممنوع والثاني مسلم واظهار الاقتداء انما كان للتقية لان تركها مجاهرة بالعداوة والمنازعة ولم يكن قادرا على
دفع ما تؤدي اليه من المحذور قولكم انه كان يأخذ عطيتهم قلنا لان ذلك كان حقا له ولا بأس من اخذ حقه قولكم انه
استباح وطي سبيهم لانه انما استباح ذلك بناء على انه سبيهم فانه روي ان بني اسد اغاروا على بني حنيفة
فسبوا خولة بنت جعفر وقدموا بها الى المدينة في اول خلافة ابي بكر فباعوها من علي فبلغ الخبر قومها فقدموا على
علي وعرفوها واخبروه بموضعها منهم فاعتقها وتزوجها فولدت له محمدا قولكم انه زوج بنته من عمر قلنا انما فعل ذلك
بعد المراجعة والمنازعة وتهديده وتوعده اشفق معه من الهلاك واضطر بزيد على اصرار التزويج منعوهها انه رأى
العباس ما يفضي الحال اليه سأله رد امرها اليه فزوجها منه ولم يكن ذلك عن اختيار وايثار وعلى هذا ولا يكون ذلك
معصية منه ولا منكرا قولكم انه دخل في الشورى قلنا الحامل له على ذلك ما كان الحامل له على اظهار البيعة وبتقدير ان
يكون داخلا فيه بذلك فانما كان لغرض صحيح يتعلق بالرضى بذلك وهو طلبه الوصول الى حقه بذلك ويمكن من الاحتجاج عليهم
بفضائله ومناقبه التي يستحق بها الخلافة واظهار الاخبار الدالة على النص عليه وكل امر يمكن معه التوصل الى ما هو
مستحق له فهو واجب عليه فضلا عن ان يكون جائزا له الامر بما قولكم انه لم يرد الناس بعد ظهور امره الى مذهبه قلنا اما انه لم
يظهر ذلك قبل عود الامر اليه فتقية وخوف فانما يفضي اليه وحشة المخالفة واما بعد عود الامر اليه فلانه لو بعد اليه
الامامة الا بايديهم دون المعنى فانه ما زال منازعا معارضا مستغضا من اعدائه ولا اكثر من بايعه شيعته من يصر من اعدائه

بعقد انهم قلما يمضون على اعداء الاموية ان غاية ما باقي بعدهم تتبع آثارهم والاقتداء بسنتهم فنهى على
ما كان عليه من التقية وخوف ثوران الفتنة باظهار المخالفة والعود الى مذهبه ولهذا قال والله لو ثنيت
لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم واهل الزبور بزبورهم واهل القرآن بقرآنهم
قولكم انه حكم اعداءه ومكنهم من خلعه قلنا انه ما فعل ذلك اختيارا بل اضطرارا على سبيل الالجاء اليه عند رفع
المصاحف والمحاربة الملبسين لما استظهر عليهم واتقوا بالعطب رفعوا المصاحف واظهروا الرضى بما فيه وطلبوا التحكيم حيلة
وضعها معوية وعمرو بن العاص ومكيدة لم تخف على علي فحذرهم عنها واكثر اصحابه فتقاعدوا عن متابعته في
ابائه عن ذلك واعلمهم بالمكيدة وما زالوا الى مواضعة التحكيم مع الخصوم اما الفرار من شدة الرجف ومللهم من طول الفتنة
واما الدخول تلك الشبهة عليهم لغلظ افهامهم وعدم اطلاعهم على المكيدة ولم يزل يمتنع من ذلك ويحذرهم المكيدة
على ان حملوا على رأيه وادى ان الاجابة الى ذلك اولى دفعا لما يحمله من سوء عاقبة المخالفة وافضاء الامر الى خروج اكثر
اصحابه عنه واستظهار عدوه عليه واستظهار ان يكون فيه هلاكه وهلاك شيعته فاجاب الى التحكيم الى ان يكون
الحكم بكتاب الله وسنة رسوله فال الامر الى ما آل ومن قصده دفع الشر العظيم بالشر اليسير هو نظره لا يكون مخطيا
ولا عاصيا واما ما نقل عنه من الشعر فقد نقل عنه انه سئل عن مراده منه فقال كتب الي محمد بن ابي بكر ان اكتب اليه كتابا
في القضاء ليعمل به فكتب له ذلك وانفذه اليه فاعترضه معوية فاخذه فاستشعف ان يعمل بما فيه من الاحكام ويوهم
اصحابه ان ذلك من علمه فيقوى الشبهة عليهم في متابعته اما ان يكون ذلك عن اعتراف منه بالخطاء في التحكيم فلا وقوله ان
قتلى قتلوه الجمل انهم لم يكونوا مرتدين فقد اخطاء في ارتدادهم وان كانوا مرتدين فقد اخطاء حيث لم يحل اموالهم فانه
قلنا بل كانوا كفارا مرتدين وحيث لم يحل اموالهم فانما كان لان احكام الكفار مما يختلف ولا يلزم انه اذا كان مال
من ارتد ومات وهو معترف بالارتداد ومصر عليه كالمسلم اذا تهودوا وتنصر فيما ان يكون مال من ارتد وهو لا يسمع
ارتداده بل هو متمسك باحكام الاسلام وملتزم لها فيا وعلى هذا انما يكون مخطيا ان لو حكم بان المال ليس بغنيمة مع
الاعتراف بالارتداد المستلزم لكون المال غنيمة واما في ضده فلا كيف وانه مما يجب اعتقاد تصويبه فيما ذهب اليه لقوله
صلعم اللهم ادر الحق مع علي كيف دار قولكم في الزبير وقتل ابن جرموز له اما ان يكون حراما او لا يكون حراما قلنا لم
لا كان من يقاتل علي وكل من قاتله فهو كافر مرتد قولكم فلا معنى لاعتقاده كون قاتله مستحقا للنار قلنا انما يكون
مخطيا ان لو كان معتقدا استحقاق ابن جرموز النار بقتله الزبير وليس كذلك بل انما اعتقد ذلك لعلمه بالنظر الى عاقبة
وخاتمة امره وذلك ان ابن جرموز خرج بعد ذلك على علي مع اهل النهر وقتل هناك فكان ذلك الخروج من اهل النار
لا بقتل الزبير قولكم انه في قضية امهات الاولاد لا بد وان يكون مخطيا اما في الحالة الاولى او في الاخرة قلنا لم لا
ان كان مواقفة العمر تقية وخوفا مما يلزمه من اظهار الخلاف مع المضار والمفاسد كما قررنا في المواقفة على البيعة واذا
كان ذلك محتملا وجب الحمل عليه دفعا لاحتمال الخطاء عنه لقوله صلى الله عليه واله وسلم اللهم ادر الحق مع علي كيف دار
ولضربه على صدره بيده حين بعثه الى اليمن وقال اللهم اهد قلبه وثبت لسانه ولقوله عم انا مدينة العلم وعلي بابها

اراد المدينة فليأت الباب واما قصته على في خطبة بنت ابي جهل بن هشام فخبر موضوع غير مسلم الصحة والذي
يدل على ضعفه ان عليا عم لو فعل ذلك لكان فعله سائغا شرعا وما يكون فعله سائغا لا يحسن ان ينسب اليه النبي عم
الانكار على فاطمة مع ورود المدحة على لسانه واما ما ذكرتموه في الالزام الثاني في قصة الحسن وخلعه نفسه من الامامة
وتسليمها الى معوية فغير لازم فانه لو قدر انه لم يكن معصوما ولا له حق في الامامة فلا يشك عاقل ان احدا لا ينزل عن
ولاية وعظيم مملكة ويسلمها في ذلك الامر لمن دونه رغبة عنها عادة بل العادة تقضي ان ذلك لا يكون الا لدفع مفسدة
ترجح على مصلحة الولاية فما ظنك بمن يكون معصوما ومستحقا للامامة وواجبا عليه طلبها للقيام بلوازمها على
هذا فنزوله عن الامامة وتسليمها الى معوية مع فسقه انما كان لما ظهر له من تخاذل اصحابه وميلهم الى اموال معوية ودنياه
وان الاصرار على طلب الحق مما يفضي الى الضرر بحاله وبشيعته يزيد على مصلحة الامامة واما اظهار البيعة منه لمعوية
وموالاته واخذه عطاياه فحكمه ما سبق في قصة علي عم في امامة من قبله بعض اصحابه له على ذلك وتسميتهم له خاذل المؤمنين فانما كان
لاعتقادهم ما راوه من كثرة عدد اصحابه ومواقفتهم له في مراده وان الامر لو استمر على الامامة لكان لهم لم يقفوا على ما
عليه وعلم بينته وهو لما يفضي عواقب الامور لتغالط اهوائهم وقلة معرفتهم وما ذكرتموه من الالزام الثالث في قصة
الحسين عم فغير لازم ايضا فانه انما تحرك الى الكوفة بعد ان ظهر له من اهل الكوفة الرغبة فيه والميل اليه وما اخذ عليهم
من العهود والمواثيق بعد كثرة مكاتبات رؤسائهم والاعيان منهم ومن تبعهم من السواد الاعظم وذلك مما اجتمع
له من الاعوان والانصار المعتمد عليهم ومتى غلب على ظن الامام الوصول الى حقه والقيام بما اوجب عليه من النظر في
اموال المسلمين وجب عليه السعي في طلبه ولما عدل كان عقيل وابن عمر وغيرهما فانما كان لانهم لم يظهر لهم ما ظهر له
من قرائن الاحوال ومكاتبات اهل الكوفة له بالمعاضدة والمناصرة واما قولكم انه القى نفسه وشيعته في التهلكة حيث
لم ينزل على امان عبيد الله بن زياد عليه اللعنة ليس فانه كيف يظن به ذلك وقد قال لعمر بن سعد عليه اللعنة لما اقبل عليه في عسكره
وراى امارات الضعف تختاروا مني اما الرجوع الى المكان الذي اقبلت منه واما ان اضع يدي في يد يزيد ليرى فيّ رايه
واما ان تسيروني الى ثغر من ثغور المسلمين فاكون رجلا من اهله لي ما لهم وعلي ما عليهم وان عمر بن سعد عليه اللعنة كتب بذلك
الى عبيد الله بن زياد فابى ذلك وامر بالمناجزة لما ال الامر الى ما ال من ضعف الحسين وشيعته واحاطة الاعداء بهم امتنع
من النزول الى امان عبيد الله بن زياد لانه ظهر له من قرائن احواله وما تقدم منه من عدم اجابته للامان فضل انه لا يرحم الا بالقتل
ما انتهى اليه امر الحسين من شدة الضعف وظهور الظفر به ان قصده بذلك ان يحمله على النزول على حكمه وقتله
وان نزوله على حكمه لا يمنعه من القتل بعد ذلك فاختار الصبر والقتل دفعا لمهانة النزول على حكم عبيد الله
بن زياد عليه اللعنة والمخازي واما الالزام الرابع فغير لازم ايضا فان اختفاء القائم المهدي عم انما هو لخوفه من اعدائه
على نفسه وقولكم هذا وان اوجب الاستتار عن الاعداء فغير موجب للاستتار عن شيعته قلنا الامر انه مستو هو من شيعته
الذين لا يخشى من جهتهم شيئا وما المانع من ظهوره لهم دون غيرهم وانما لم يظهر منه لاشاعة خبره من بعض شيعته
الى مخافة وبتقدير اختفائه من شيعته مطلقا فانما كان خوفا من توقع الاشاعة وقولكم لا فائدة في بقائه قلنا الفائدة

في ابقائه رجاء ظهوره عند زوال المخافة وقولكم ليس ذلك اولى من عدمه وايجاده عند زوال المخافة لان ذلك
والفرق بينهما انه اذا غيبه المخافة منهم كان ما يفوتهم من المصالح لازما من اخافتهم والجائهم له الى الاستتار
فيكون العهدة في ذلك لازمة لهم والحجة مرتبة عليهم واذا اعدمه الله تعالى كان ما يفوتهم من المصالح لازما من فعل الله
تعالى ومنسوبا اليه فلا يكون العهدة في ذلك لازمة لهم بل لله تعالى وهو يتعالى ويتقدس عن فعل القبيح لكن في
الالزام الخامس انه لو كان الامام معصوما لكان افضل من النبي فهو مبني على ان الانبياء غير معصومين وهو ممنوع
على ما سلف وبتقدير ان لا يكونوا معصومين والعياذ بالله فلا يلزم ان يكون افضل من النبي عم لان النبي عم بتقدير
ان يعصي قد يعرف ذنبه والمعاتبة عليه من الوحي فيتوب عنه والتائب من الذنب كمن لا ذنب له بخلاف الامام
فانه لا يقدر على ذلك اذ هو غير موحى اليه ثم وان سلمنا دلالة ما ذكرتموه على ان الامام غير معصوم لكنه معارض
بما يدل على عصمته وبيانه من عشرة اوجه الاول هو ان الاحتياج الى الامام انما كان لكون الامة ابعد عن فعل
الخطاء واقرب الى فعل الواجب فلو كان الامام ممن يجوز عليه الخطاء لكان ايضا محتاجا الى امام اخر بحسب
افتقار الامة اليه ويلزم من ذلك التسلسل وهو ممتنع او الانتهاء الى امام لا يتصور عليه الخطاء وهو المطلوب الثاني انه يجب
متابعته بدليل اللغة والاجماع اما اللغة فهو ان الامام في اللغة عبارة عن شخص يؤتم به اي يقتدى به كالات
الوتد الذي يقتدى به والخلاف لما يحتذى به واما الاجماع فلانه لا خلاف انه يجب على كل واحد من الناس في احكام الامام
واتباعه في جميع سياساته ووجوب اتباعه في ذلك اما ان يكون لمجرد قوله او لدليل دل على ذلك لا لقوله ولا
لدليل دل عليه لا جائز ان يقال انه لا لقوله ولا لدليل دل عليه والا كان وجوب الاتباع بقوله ولا مستند له وهو ممتنع
جائز ان يقال انه باسناده الى دليل الاجماع على وجوب الاتباع وان لم يظهر ثم دليل لم يبق الا ان يكون وجوب اتباعه
لمجرد قوله واذا كان كذلك فلو جاز عليه الخطاء فبتقدير اقدامه على الخطاء اما ان يقوم وجوب اتباعه والامر من الله تعالى
بالاقتداء به او لا يقم ذلك فان كان الاول فيلزم ان يكون الله تعالى امر بالخطاء وهو ممتنع وان كان الثاني فقد خرج الامام
في تلك الحالة عن كونه اماما ولزم منه خلو ذلك الزمان عن الامام وهو ممتنع الثالث انا قد علمنا بالتواتر على الضرورة
بعثة النبي عم وتكليف الناس في كل عصر باتباع ما جاء به من الشريعة وانما يتصور تكليف من بعد عن الشريعة بتقدير
نقلها اليهم والا كان تكليفهم بما لا يعرفونه وهو ممتنع واذا لم يكن بد من نقلها فمن ذلك الناقل اما ان يكون معصوما او لا
يكون معصوما لا جائز ان يكون غير معصوم والا لما حصل العلم بقوله فيما ينقله وان كان معصوما فالمعصوم
عند القائلين بعصمة غير الانبياء ليس الا الامام او الامة فيما اجمعوا عليه او اهل التواتر فيما نقلوه ولا قائل بمعصوم
خارج عن هؤلاء الثلثة ولا قائل به وعند ذلك فلا جائز ان يكون مستندهم من بعد النبي في شريعته الى نقله
الاجماع من الامة عليه فان عصمة الامة عن الخطاء انما يعرف بالنصوص الواردة على لسان الرسول من الكتاب او السنة
وكل نص يدل على كون الاجماع حجة فلا بد من معرفة كونه منقولا عن الرسول وانه لا ناسخ له ولا معارض وذلك ايضا
يتوقف على صدق الناقل له وصدقه اما ان يكون منقولا بالاجماع او لغيره فان كان بالاجماع لزم الدور وهو محال

انا لا نعرف صدق الخبر الدال على عصمة اهل الاجماع الا بالاجماع وعصمة اهل الاجماع لا يعرف الا بعد معرفة صدق
ذلك الخبر وان كان بغير الاجماع فاما بالتواتر او بغيره لا جائز ان يكون ذلك بالتواتر فان غاية التواتر معرفة كون ذلك
الخبر منقولا عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس فيه ما يدل على انه ليس بمنسوخ ولا معارض وعلى هذا فلا يكون مفيدا لكون الاجماع
حجة فلم يبق الا القسم الثالث وهو الامام وهو المطلوب الرابع انه لو لم يكن الامام معصوما فبتقدير وقوع المعصية
منه اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب فان وجب الانكار عليه لزم الدور من جهة توقف ازجار الامام على زجر الرعية له و
توقف زجر الرعية على زجر الامام لهم وهو ممتنع وان لم يجب الانكار عليه فهو ممتنع لما فيه من مخالفة قوله وينهون عن المنكر
فلينكره بلسانه الحديث الخامس هو ان الائمة قد اختلفت في احكام ليست في كتاب الله تعالى ولا السنة المتواترة
والاجماع غير مساعد عليها لوقوع الخلاف فيها وما عدا ذلك من القياس واخبار الآحاد فمن باب الرجم بالظن وذلك
لا يصلح لافادة الشريعة لقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا فلا بد من معصوم يعرف الحق من الباطل وذلك هو الامام
السادس هو ان القرآن انما انزل القرآن ليعلم ويعمل به قال المتقدمون من الروافض والقرآن قد دخله التحريف والتغيير
ويدل على ذلك اختلاف المصاحف واختلاف الصحابة في الفاتحة والمعوذتين وآية الرجم ودعاء القنوت هل ذلك
من القرآن ام لا وكالاختلاف الناشي في البسملة هل هي آية من كل سورة ام لا ووجود ما فيه من اللحن والتناقض
والاختلاف الى غير ذلك من الامور التي حققناها في النبوات وذلك كله يدل على دخول التحريف والتبديل فيه و
على هذا فالعلم بما انزل من القرآن وليس منه انما يعرف بمعرفة معصوم وذلك هو الامام واما المتأخرون من الروافض
فانهم وان سلموا امتناع تطرق التحريف والتبديل الى القرآن غير انهم زعموا انه مشتمل على الفاظ مشتركة ومجملة لا يعرف
مدلولها في نفسها وآيات متعارضة وآيات متشابهة ولذلك وقع الاختلاف فيها بين المفسرين ولا سبيل الى معرفة
الحق منها بقول غير المعصوم اذ ليس قول احد غير المعصومين اولى من الآخر فلا بد وان يكون المعرف لذلك معصوما
وهو الامام السابع هو ان الامام لا بد وان يكون منصوصا عليه من الله تعالى على لسان رسوله كما سيأتي بيانه والباري تعالى
عالم بعواقب الامور حكيم فلا يجعل توليته من يعلم فساده فلا بد وان يكون معصوما الثامن هو ان معرفة الله تعالى واجبة
على ما سبق وعند ذلك فاما ان يكون العقل مستقلا بالمعرفة او غير مستقل فان كان الاول فهو محال لوجهين الاول هو
انا قد شاهدنا العقول مفضية الى المذاهب المتناقضة ولو كان العقل مستقلا بالايصال الى معرفة الحق لما كان
كذلك الثاني انه يلزم منه تفويض امر كل واحد الى عقله وان لا ينكر قائل على قائل وان لا يحتاج مع ذلك الى نبي ولا
امام وهو محال وان كان الثاني فاما ان يقال بالافتقار الى المعلم او لا يقال بالافتقار الى المعلم فان قيل انه لا يفتقر الى المعلم
فهو تعليم بانه لا حاجة الى المعلم وهو متناقض وان قيل بالافتقار الى المعلم فاما ان يقال بعصمته او لا يقال بعصمته فان لم
يقل بعصمته فلا يحصل المعرفة بتعليمه لجواز خطائه وان قيل بعصمته فهو المطلوب وهذه شبهة الملاحدة من غلاة
الشيعة التاسع قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين وجه
الاحتجاج بالآية انه نفى ان ينال العهد الذي هو الامامة الظالمين ومن ليس بمعصوم جاز عليه الذنب وبتقدير صدور الذنب

عنه يكون ظالما لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه فلا يناله عهد الامامة فلا بد من امام لما تقدم فلا بد وان يكون
معصوما العاشر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر بطاعة اولي الامر وكل من امر الله
بطاعته فلا بد وان يكون معصوما والا كان الباري تعالى قد امر بطاعة فيما هو مخطي فيه وهو محال
الاجماع على كونه حجة فجوابه ما سبق في قاعدة النظر ثم انما يكون الاجماع منعقدا على امامة ابي بكر ان لو تم دخول
علي فيه وهو غير مسلم قلنا الاتباع في وقوع الموافقة منه للجماعة المبايعة لابي بكر وقولهم ان ذلك لم يكن اعتقادا
قلنا الاعتقادات من الامور الباطنة التي لا سبيل الى الاطلاع عليها لذواتها وانفسها وانما تعرف بدلائلها والا
على عقد البيعة صالح للدلالة عليها فكان ذلك دليلا ويلزم من وجود الدليل وجود المدلول اللهم الا ان يوجد معارض
والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى بيانه واحتمال وجود المعارض ان لم يكن ظاهر الامتناع من التمسك بالدليل
لما ساغ التمسك بشيء من الدلائل اللفظية على مدلولها اصلا لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا بمخاطبات اهل العرف
فانه ما من لفظ الا ويحتمل ان لا يكون المتكلم به مريدا لما هو دليل عليه في موضع اللغة لقيام معارض له وذلك مما يفضي الى ابطال
الشرايع واللغات وان يكون المقصود بقوله امر في الظاهر بشيء او نهيا او خبرا او لا يريد وهو محكم وان ذلك محال
ايضا الى امتناع الاحتجاج بالاجماع الذي اتفقوا على كونه حجة وهو ما كان الامام المعصوم داخلا فيه لجواز ان يكون
ما اطلقوه من الالفاظ واتوا به من الدليل غير مراد لاحتمال وجود المعارض وذلك كله ممتنع وعدم صدور البيعة منه قبل
ذلك لا يدل على انه غير راض بالبيعة حال التصدي للبيعة وعلى هذا فالقول بان البيعة منه انما كانت تقية ودفعا
للمحاربة عنه فرع كونه كارها للبيعة وغير راض بها وهو غير مسلم وكل ما يوردونه من الفاظ دالة على الكراهة للامامة
وانه انما عقد البيعة معه تقية وخوفا فهو من الخرافات والاكاذيب التي لا تثبت عند اهل الحديث على الوجه النقلي
فهو ما ذكروه من ابطال عصمة الائمة فرع عدم عصمتهم لا بد من ذلك وما ذكروه في تقرير ذلك فمنه صرف الدلالة
عن مدلولها لمجرد احتمال المعارض لها وذلك باطل بما سبق كيف وان ما ذكروه لازم لهم ايضا وذلك لان من
اعتقد كونه معصوما فالعلم بعصمته ليس من الضروريات والا لما ساغ الخلاف فيه من اكثر العقلاء لان العصمة
الضرورية انما يصدق العقل بها من غير توقف على شيء غير تصور مفرداتها او من تصور مخصص لها او تصور معنى
العصمة لا يجد من نفسه التصديق بكونه معصوما الا بدليل يدل عليه والا كان كل شخص تصور مع تصور
العصمة في الحال معصوما وهو محال اذ اعتقاد كون شخص من الاشخاص معصوما لا بد له من دليل وكل دليل يدل
على عصمته فدلالته موقوفة على كونه معصوما في نفس الامر فانه بتقدير ان لا يكون معصوما في نفس الامر فيجب صرف
دلالة الدليل على العصمة الى ما يليق بعدم العصمة فاذن قد توقف دلالة الدليل على عصمته على وجود عصمته و
وجود العصمة متوقف على دلالة الدليل على العصمة وهو دور ممتنع وكل ما يتفق في الجواب ههنا هو الجواب فيما نحن فيه
بل على ما ذكروه من الالزامات قولهم في الالزام الاول الامر ان قيام المنكر قلنا الاصل عدم النكير فمن ادعاه فلا بد
الى بيانه قولهم انه صرح بالنكير لا نسلم وكل ما يذكرونه في الدلالة على ذلك قبل ولايته وبعد ولايته فهو من الخرافات و

الاكاذيب التي لم ينقل على السنة الرواة الثقات فلا اعتماد عليها ثم انه لا يخلو اما ان يكون ما نقلوه عنه في اظهار
الانكار صحيحا او لا يكون صحيحا فان لم يكن صحيحا فهو غلط وان كان صحيحا فلا يخلو اما ان يكون محقا فيه او مبطلا
فان كان محقا فيه فقد اخطا في المبايعة وان كان مبطلا فيه فقد اخطا في الانكار وعلى كلا التقديرين لا يكون
معصوما من الخطاء فلئن قالوا انما بايع تقية قلنا لو كان كذلك لما انكر ايضا تقية فانه لا فرق في المخافة بين ان لا
يبايع وبين ان يبايع مع تصريحه بالانكار والمخالفة كيف وان دلالة ما ذكروه على النكير متوقفة على ابطال امامة
ابي بكر فانه لو كان اماما لما انكر على ذلك لانه يخرج به عن كونه معصوما فاذن حمل ما وجد منه من الدلائل
على حقيقة الانكار متوقف على ابطال امامة ابي بكر وابطال امامته متوقف على دلالة ما وجد منه على حقيقة
الانكار وهو دور وعلى ما ذكروه يمتنع دليل ابطال العصمة فان اطلعوهم بما ذكرناه تمحا اعرضوا بطلان ما ذكروه على
دليل ابطال العصمة مع انه من اكبر مهدم في باب اثبات العصمة قولهم انما بايع ظاهرا للتقية فقد سبق ابطال ذلك في اول
الجواب قولهم انما كان يدخل في رايهم لقصد ارشادهم عما شذ عنهم قلنا لا ان اصل تصرفهم في الامور السابقة
وما يتعلق التصرف فيه بالامام غير مسوغ لهم شرعا عند الخصوم وقد كان يدخل معهم في اراء السياسة المتعلقة بالامامة
والارشاد الى فعل ما لا يسوغ شرعا غير جائز قولهم انه كان يقتدي بهم في الصلوة غيرا والا اقتداء بهم فهو خلاف
ما يدل عليه الاقتداء ظاهرا او مجرد احتمال التنفيس لا يقدح في الدلالة الظاهرة مما سبق كيف وان اقتداء المنفرد
بصلوته ومتابعته لافعال غيره اذا لم يكن مؤتما به يبطل الصلوة باجماع المسلمين فلو قصد ذلك لكان معصوما مجرما
اما كان يأخذه عطيتهم لان ذلك كان حقا له قلنا انما يكون حقا له ان لو كان بسبب اكتساب سوغه الشرع وغير قول من
الائمة بوجه غصبا عند الخصوم وتصرف الغاصب غير مسوغ في الشرع فلا يترتب عليه حق شرعي قولهم لا نزاع في استباحة
وطي سبيهم قلنا دليل الحنفية قولهم انه اعتقها وتزوجها لمعتقدها دليل اعتقاد مسابقة الملك له عليها ومن لوازم ذلك
اعتقاد حل وطيها قولهم انه انما تزوج ابنته من عمر تقية ومخافة لا نزاع في ذلك ولا يد لهم في ذلك من دليل وكل ما يذكرونه فيه
فما لعدم وانتقاله عن النقلة المعتبرين فلا يقبل كيف وان عمر عند الخصوم كان في اعتقاد علي كافرا مرتدا والتزويج من
الكافر غير جائز للتقية فانه لو زوج ابنته من يهودي او نصراني للتقية فانه لا يصح موافقة منهم ولا يخفى ان حال المرتد من
حيث انه لا يقر بشرها اسوء حالا من الكافر الاصلي من حيث انه يقر على دينه فاذا لم يجز ذلك في الكافر ففي المرتد اولى ولما تولية
العباس للتزويج فانما كان قد جرت به العادة في الالتماس الى الاباء في ترويج بناتهم وليس في ذلك ما يدل على انه كان غير مختار
قولهم الحامل له على الدخول في الشورى ظاهر لما كان حاملا له على البيعة ظاهرا على ما سبق ايضا قولهم وبتقدير ان يكون
راضيا بالدخول في الشورى فانما كان لطمعه الوصول بذلك الى حقه قلنا الطلب في الظن يستدعي ترجيح احد الجائزين
المتقابلين على الاخر وذلك يستدعي ظهور الدليل المرجح وهو غير متحقق في حالة الشورى بل ربما يحصل ضد الامامة بل ربما
كان في العكس لانه تعينه دون الخمسة الباقين انما يكون بتعيين الصحابة عند الخصوم وقد كانوا اعداء له على ونعته
للامامة من قدح بعيد ومع ذلك فلا ظن قولهم انه انما فعل ذلك لتمكنه من الاحتجاج عليهم بالاخبار الدالة على

بحم

عليهم وهو غير مسلم على ما سبق وبتقدير ان يكون منصوصا عليه فانكارهم للنص عليه قبل دخولهم في الشورى كان يزيد
على انكارهم له بعد دخوله في الشورى بل ربما كان انكارهم النص عليه بعد دخوله في الشورى ازيد من قبله لانه
يقال له لو كنت منصوصا عليك لما رضيت بالدخول في الشورى لاعتقاد بطلانها او الباطل لا يرضى به المعصوم
قولهم انما لم يعلم الناس بمذهبه في زمان تظاهرهم قبل عود الامر اليه وبعده تقية وخوفا من وحشة المخالفة قلنا الذي كان
في الصحابة رضي الله عنهم اذ اولى في الوقائع مختلفين في الاحكام كما في مسئلة الجد مع الاخوة والاخوات ومسئلة العول
وحرمة ام الولد الى غير ذلك من المسائل الفقهية قبل عود الامر اليه وبعد عوده لم يكن ذلك مما يوجب وحشة المخالفة
فانه ما كان يتقاصر في ذلك عن احاد المجتهدين ولم يمتنع احد من المجتهدين من اظهار مذهبه خوفا فيما اولى بذلك
قولهم انه رضي بما حكم اعداءه مختارا بل اضطرارا على ما قرروه قلنا اصحابه وان الجاؤه الى التحكيم لكن لا الى تحكيم
الرجال بل الى تحكيم كتاب الله وسنة رسوله ولهذا فانه لما حكم عمرو بن العاص وابا موسى الاشعري كانت حجة
الخوارج عليه انه حكم في دين الله الرجال وان سلمنا انه كان ملجا الى تحكيم الرجال من اصحابه ولكن لا نسلم انه
ملجا الى تحكيم اعدائه وقوم معينين كعمرو بن العاص وغيره وكل ما يقال في الجائه الى تحكيم عمرو بن العاص والى موسى
الاشعري بعينهما فهو من الكذب والتخرص الذي لا سبيل الى اثباته بنقل من نقل الثقات ويدل على ما ذكرناه انه لم ينقل
عنه فانه يدل على انه اخطا في التحكيم قولهم انما ارادته ما نقلوه عنه من كتاب محمد بن ابي بكر واعتراض معوية له الى ذلك كان
فانه ذكره عقيب التحكيم وخروج الخوارج عليه بسببه وذلك يوجب القطع بانه انما اراد به التحكيم الذي بسببه اتفق عليه
الخرق من الخوارج وفسدت به حاله واستظهر به اعداؤه الى حال لا يماثله ولهذا قال لقد عثرت عثرة لا انجبر واعترض
معوية لكتاب محمد بن ابي بكر لم يكن من العثرات المؤثرة ولا من الامور الموجبة لاختلال حاله على خلاف التحكيم على
ما لا يخفى وذلك يوجب القطع بضعف ما نقلوه من كونه اراد ورده قولهم انما لم يحل مال وقعة الجمل فلانهم
كانوا يعتقدون انهم مسلمون وانهم ملتزمون لاحكام الاسلام ومن هو بهذه المثابة فمذهبهم ان ماله لا يكون فيا
قلنا فيلزم من ان يكون مخطئا في اعتقاده مال الزنديق من بني حنيفة فيا لانهم كانوا بهذه المثابة وعلى هذه
الصفات ويدل على اعتقاده ذلك انه اشترى الحنفية من السابيين ولو عند ذلك فلا يخلو اما انه كان معتقد الصحة الشرى
او غير معتقد له لا جائز ان يقال انه لم يكن معتقد الصحة الشرى لوجهين الاول انهم قد نقلوا انه قد اعتقها والعتق يستدعي
سابقة الملك ولا سبيل له غير الشرى الثاني انه لو لم يكن الشرى صحيحا في معتقده لما جاز له تسليم الثمن الى البائع لانه
تصرف فيه بكونه حراما والتمكين من فعل الحرام بكونه حراما فيلزم من ذلك خروجه عن كونه معصوما وان كان
معتقد الصحة الشرى فيلزم اعتقاد كونها فيا وما ذكروه من الخبر فمن اخبار الاحاد التي لا توجب القطع بنفي الخطاء
عنه قولهم ان قاتل الزبير لم يكن حراما قلنا فلا معنى للبشارة فان كان بالنار قولهم انما بشره بالنار وقطع الطاعة
امره وما جرى له من مقاتلة علي ليس كذلك فانا نعلم علما ضروريا ان النبي صلى الله عليه وسلم انما ذكر ذلك
تخيره في حق الزبير في معرض التعظيم له والتفخيم من امره وهو المتبادر من لفظه عند اطلاقه وحمل كلام النبي صلى الله على غير

بتشير

قال ابن صفية بالسنان لكونه يقاتل عليا وفي غاية البعد لا لانه من الغلو وكلام النبي المشرع منزه عن مثل
ذلك فكلامه صلى الله عليه وسلم ما بقي لنا بما يخاطبنا به من الفاظ وتوقف فيما امرنا ونهانا عنه وفي جميع احكام التكاليف
لاحتمال ان يريد بها لم يظهر لنا من كلامه ويظهر بذلك كلام الملاحدة في ابطال الشرايع بناء على قولهم ان كلام
الله والرسول له ظاهر وباطن والمراد الباطن دون الظاهر وهو ح قولهم في قضية امهات الاولاد ولو كان كما ذكروه
لما قال اتفق رأيي ورأي عمر ان لا يكون ذلك رأيا له فيكون كذبا بل كان ينبغي ان يقول اتفق قولي وقول عمر
انه قال والان فقد رأيت بيعهن وذلك يدل على حدوث رأيه في بيعهن والانتقال ورأى بيعهن وما ذكروه من الاخبار
فاخبار احاد لا توجب القطع بعصمته قولهم ان خطبة علي لبنت ابي جهل لم يثبت ولم يصح قلنا الحديث مشهور
ولم يوجد له نكير ممن يوثق به فكانت حجة قولهم انه لو صح ذلك لما ساغ من النبي ع انكاره عليه لكونه فعلا مباحا قلنا
الانكار انما هو بقوله ان عليا الاذى ولا شك ان ايذاء النبي محرم وعند ذلك فاما ان يكون ايذاؤه بمجرد الخطبة
او بخطبة بنت ابي جهل او بغيره فان كان الاول فالخطبة لا تكون مباحة بل محرمة وان كان بغيره فلم يكن منكرا
الخطبة حتى يلزم ما قيل قولهم خلع الحسن نفسه عن الامامة انما كان لانه ظن هلاك نفسه وشيعته بتقدير البقاء
على الامامة فكان ملجأ الى ذلك غير مختار قلنا نحن نعلم علما ضروريا ان خوف الحسن على نفسه وشيعته بتقدير البقاء
على الامامة لم يكن مشتبها الى خوف الحسين من خروجه الى الكوفة ولهذا فان اكثر اصحاب الحسن وشيعته كانوا يلومونه
على خلع نفسه من الامامة حتى انهم سموه مذل المؤمنين على ما سبق واكثر اصحاب الحسين وشيعته كانوا يلومونه على
الخروج الى الكوفة كابن عباس وابن عمر وغيرهما من سادات الصحابة ولولا ان الخوف من خروج الحسين الى الكوفة
اللازم على بقاء الحسن على الامامة لما كان كذلك وعند هذا فاما ان يكون ما انتهى اليه خوف الحسن يجوز الخلع نفسه وترك
ما وجب عليه او لا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان يكون الحسين قد اوقع نفسه في التهلكة مع غلبة الظن بوقوعها
فانا بينا ان خوف الخروج الى الكوفة اتم من خوف بقاء الحسن على الامامة والقاء النفس في التهلكة مع الظن بوقوعها
حرام فلا يكون الحسين معصوما وان كان خوف الحسن لم ينته الى حد يجوز معه خلع نفسه من الامامة فخلعه نفسه
مع وجوب بطل ما يكون معصوما لمعصيته ويخرج عن كونه معصوما وكيف ما دار الكلام فلا بد من تخطية احدهما ثم
لو كان خلعه نفسه عن الامامة تقية وخوفا فما الوجه في اقتدائه به واخذ عطائه ثم قولهم الكلام في ما سبق في قصة
علي ع قلنا والكلام ايضا في ابطال ما ذكروه فيما تقدم قولهم انما لم ينزل الحسين على امان عبيد الله بن زياد لانه ظهر له
لا بد من قتله وقتل شيعته فامتنع من النزول دفعا لاعظم الضررين القتل وذل النزول على امانه قلنا وبتقدير ان يغلب على
ظنه انه لا بد من قتله بعد النزول على الامان غير ان غلبة الظن بذلك بتقدير عدم النزول على الامان يكون اعظم ضررا
ومهما اجتمع طريقان ولا بد من سلوك احدهما والظن بالهلاك في احدهما اغلب من ظن الهلاك في الثاني فانه يجب سلوك
اقرب الطريقين الى السلامة وعند ذلك فسلوكه لاقربهما هلاكا يكون تاركا للواجب فيخرج عن كونه معصوما
قولهم ان القائم المهدي انما اختفى للخوف من اعدائه مع ظهورهم واستيلائهم قلنا فكان الواجب ان لا يختفي عن شيعته

قولهم غير ممتنع ان يكون ظاهرا لبعض شيعته الذين لا يخشى من جهتهم اشاعة خبره قلنا لا يخفى ان الاحوال تختلف باختلاف
الاماكن والاوقات ونحن نعلم ان اولياءه قد يستظهرون في بعض الاوقات وفي بعض الاماكن على اعدائه بحيث
الغلبة لهم عليهم فلو كان ممن يظهر لبعض شيعته عند امنه من الخوف لظهر عند ظهور شيعته واستيلائهم على اعدائه
في بعض الاماكن والاوقات وقد اتفق ذلك كثيرا في كثير من الازمان وكثير من الاماكن ولم يتفق ظهوره لهم اصلا وعند هذا
يبطل قولهم انه لم يظهر مطلقا لخوفه من توقع الاشاعة فانه لا ضرر عليه في الظهور في محل استيلاء شيعته على اعدائه
وان شعر به اعداؤه فكان من الواجب ظهوره بينهم قولهم ومن ذلك عدم الفائدة في ابقائه قولهم عهد في الغيبة من
المصالح عليهم لاختفائه بخصوصه خوفا منهم يكون عائدا عليهم بخلاف ما اذا اعدمه الله تعالى قلنا واذا كان عدم اطلاعهم
فائدة وجوده وبطلان فائدة وجوده مستندا الى الخوف منهم فالعدم ايضا فيما يفوت عليهم من المصالح حال عدمه
يكون الحجة عليهم قولهم في الالزام الخامس ان الانبياء معصومون فقد ابطلناه فيما تقدم قولهم وان قدر ان النبي غير
معصوم لا يلزم ان يكون الامام افضل منه قلنا دليله ما ذكرناه قولهم ان النبي يعرف ذنبه بالوحي فيتوب بخلاف الامام
قلنا هذا انما يلزم ان لو لزم من نزول الوحي بذلك وهو غير مسلم وبتقدير التسليم فقد لا يتوب عن ذلك وقد لا يتوب وبتقدير
لزوم التوبة اذا كان الذنب تركا لواجب فغايته استيفاء الاثم ولكن لا يلزم الثواب عليه بخلاف من اتى به ولم يتركه
ولا معنى للافضل الا الاكثر ثوابا قالوا انما عليه وان يقضي ما فاته من الواجب قلنا وقد لا يتفق قضاؤه وبتقدير
قضائه فلا يخفى ان ثواب الاداء اكثر من ثواب القضاء لقوله ع لن يتقرب الى المتقربون بمثل اداء ما افترضت عليهم وبتقدير
ان يكون مساويا له في الثواب يلزم ان يكون الامام مساويا للنبي في الفضيلة وهو خلاف الاجماع قولهم ما ذكروه معارض
بما يدل على وجود العصمة لا امر وجود المعارض قولهم في الشبهة الاولى ان الاحتياج الى الامام انما كان ليكون الامة ابعد
عن فعل الخطأ واقرب الى فعل الواجب فهو مبني على وجوب رعاية الحكمة في افعال الله تعالى واحكامه وقد ابطلناه في التعديل
والتجوير وان سلمنا انه لا بد من رعاية الحكمة ولكن لا نسلم ان الغرض من نصب الامام ما ذكروه بل انما الغرض من ذلك ما ذكرناه
من حصول الامر الذي لا يحصل الا بنصب الامام وتدبير الامور السياسية كما سبق في الفصل الاول من هذا الاصل وذلك غير
متوقف على عصمة الامام وان سلمنا ان الغرض ما ذكروه ولكن القدر الذي يحصل من ذلك بنصب الامام مطلقا او نصب
الامام المعصوم الاول مسلم والثاني ممنوع فلم قلتم بان ما زاد على ذلك القدر يكون مطلوبا للشارع قولهم في الشبهة الثانية ان
الامام يجب متابعته اما ان يريدوا بذلك الوجوب العقلي او الشرعي فان كان الاول فهو مبني على ما عرفناه من امتناع الوجوب
العقلي وان كان الثاني فقد قصروا في الدلالة عليه واما ما ذكروه من الاجماع فيكون منعه وان سلمنا صحة ما ذكروه من الدلالة على
وجوب متابعة الامام ولكن لا نسلم دلالة ذلك على عصمته وما ذكروه من الدلالة عليه فهو منقوض بالقاضي فانه يجب على الرعية
متابعة حكمه وهو منقوض بالشاهد فانه يجب متابعة الحاكم له في قبول قوله وما اشترطوا العصمة في القاضي والشاهد اجماعا وكل
ما ذكروه في ذلك فهو جواب في فضل الامام قولهم في الشبهة الثالثة ان الشريعة لا بد لها من ناقل معصوم سلمنا انه لا بد لها من
ناقل معصوم ولكن لا نسلم انه لا بد وان يكون معصوما ولم قلتم انه لا يكفي ان يكون قول الناقل مغلبا على الظن

وان يكون معصوماً الكريم قلتم انه الامام وما المانع ان يكون الناقل المعصوم هو الامة قوله عصمة الامة موقوفة على دلالة
النصوص ثم بل عصمة الامة انما هو مستفاد من دليل العادة وهو استحالة اجتماعهم على الخطاء عادة كما هو معروف في
كتب الاصول وان سلمنا دلالة ما ذكروه على كون الناقل لذلك انما هو الامام المعصوم لكنه معارض بما يدل على عدمه
وذلك لانه لو كان الامام المعصوم شرطاً في نقل الشريعة المرضية لزم تعطيل الشريعة في وقتنا هذا وان لا يكون الخصوم
على دين الاسلام ضرورة لخفاء الناقل المعصوم وعدم معرفته كما هو مذهبهم قولهم في الشبهة الرابعة لو لم يكن
الامام معصوماً فبتقدير وقوعه في المعصية اما ان يجب الانكار عليه او لا يجب فان كان الاول فاما ان يجب ذلك على
الرعية وحدهم او على الامام وحده او على الامام والرعية معاً فان كان الاول لزم الدور كما ذكروه وان كان الثاني
فهو محال لان الامام بتقدير انفراده بالانكار قد لا يقدر على الانكار على من يخصه لقوة شوكته فلا يكون الانكار
عنه واجباً وان كان الثالث فقد لزم الدور ايضاً وكل ما يقال في الجواب عن الامير والقاضي فهو جواب لهم عن الامام
قولهم في الشبهة الخامسة ان الامة قد اختلفت في احكام ليست في الكتاب نصاً ولا في السنة المتواترة مسلم ولكن لم قلتم انه
لابد من الامام المعصوم وما المانع ان يكون طريق معرفتها القياس وخبر الواحد واستصحاب الحال كما عرف ذلك
في الاصول قولهم ان ذلك لا يفيد غير الظن والظن غير معمول به للاية المذكورة قلنا فيلزمهم على هذا ان لا يكون الظواهر
من الكتاب والسنة حجة في الشريعة وهو خلاف اجماع المسلمين وقوله صلى نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وعلى
هذا فيجب تخصيص قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً بالقطعيات دون الظنيات قولهم في الشبهة السادسة
ان القرآن قد دخله التحريف والتبديل ليس كذلك بل هو محفوظ مضبوط لما نقله من يتواتر بنقل التواتر جميع [illegible]
وما ذكروه من دلائل ذلك فقد ابطلناه في النبوات قولهم انه مشتمل على الفاظ مجملة قلنا ما كان منه متشابهاً [illegible]
وما كان منه ظاهراً في معنى محتملاً لمعنى اخر فيجب حمله على ظاهره الا ان يقوم دليل الاحتمال البعيد وما كان منه
مجملاً فيتوقف فيه الى حين ظهور ما يحدد مدلوله فان ظهر عمل به والا وجب البقاء على الوقف واما ان يتوقف ذلك
على اخبار المعصوم فلا ودليله اجماع الصحابة على العمل بالظواهر وقول النبي صلى نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر قولهم
في الشبهة السابعة ان الامام لا بد وان يكون منصوصاً عليه لما سبق وان الحاكم لا بد وان يكون منصوصاً عليه
لكن لم قلتم انه يجب ان يكون معصوماً قولهم لانه لا يحسن من الحكيم تولية من يعلم من باطنه الفسق فهو مبني على التقبيح العقلي
وهو باطل بما سبق وان سلمنا التقبيح عقلاً فما المانع من ذلك بتقدير ان يعلم الله تعالى حصول الصلاح في اتباع ذلك المنصوص على
توليته علينا وان كان غير معصوم في نفسه وعلى هذا فالتنصيص عليه لا يكون قبيحاً وان سلمنا دلالة ما ذكروه على امتناع
تولية من ليس بمعصوم لكنه منقوض بتنصيص الرسول على القاضي والسلطان فانه توليته عليه وان لم يكن معصوماً
بالاجماع قولهم في الشبهة الثامنة ان معرفة الله تعالى واجبة مسلم قولهم اما ان يكون العقل مستقلاً بالمعرفة او غير مستقل
بها قلنا المستقل بالمعرفة لا مطلق نظر بل النظر الصحيح على ما تقدم في قاعدة النظر وعلى هذا فلا يلزم افضاء النظر الصحيح
للمذاهب المتناقضة قولهم يجب تفويض امر كل واحد الى نظره قلنا النظر الصحيح او الفاسد الاول مسلم والثاني ممنوع وعلى هذا فلا [illegible]

الحق انما يتصور من الناظر النظر الصحيح على من نظره غير صحيح قولهم لم يلزم من ذلك الاستغناء عن النبي والامام قلنا انما [illegible]
بالمعرفة او مطلقاً الاول مسلم والثاني ممنوع وبيانه ان الحاجة الى النبي في تعريف ما لا يستقل العقل بمعرفته من الامور
الشرعية فلا امن من الحاجة في الفتن وتمييز الامور السلبية التي لا يستقل بها من ليس بامام على ما سبق ثم ما ذكروه
في ابطال النظر العقلي اما ان يكون صحيحاً او لا يكون صحيحاً فان لم يكن صحيحاً فلا حاجة الى جوابه وان كان صحيحاً فقد اعترفوا
بصحة النظر وان سلمنا امتناع استقلال العقل بذلك لكن لم قالوا انه لا بد من الامام المعصوم قولهم لا يحتاج اما ان يفتقر
في ذلك الى المعلم او لا يفتقر قلنا لا يفتقر اليه قولهم هذا تعليم بانه لا حاجة الى التعليم لا نم بل هو ابطال التعليم مطلقاً
وان سلمنا انه لا بد من التعليم ولكن لم قلتم ان المعلم هو الامام المعصوم قولهم لانه اما ان يكون الامام معصوماً او غير
معصوم قلنا معصوم ولكن لا نم انحصار المعصوم المعلم في الامام بل جاز ان يكون هو النبي ووصول خبره الينا بالتواتر
المفيد لليقين وان سلمنا ان المعلم المعصوم هو الامام ولكن متى يحصل المعرفة بقوله اذا عرفت عصمته او اذا لم تعرف
الاول مسلم والثاني ممنوع وعند ذلك فمعرفة عصمته اما ان يكون بمجرد قوله او لا بمجرد قوله الاول ممنوع اذ ليس تصديقه في دعواه
العصمة بمجرد قوله اولى من تصديق غيره وان كان الثاني فلا بد من معرف اخر ويلزم منه ابطال القول بانه لا يعرف الا من
الامام المعصوم وان سلمنا ان معرفة عصمته بمجرد قوله ولكن انما يحصل المعرفة بقوله بتقدير ظهوره واما بتقدير اختفائه
فلا والامام عندهم غير ظاهر ويلزم ان لا يكونوا عارفين بالله تعالى بل جاهلين به لعدم تعريف الامام لهم واما قوله تعالى
اني جاعلك للناس اماما فقد سبق جوابه في عصمة الانبياء عليهم السلام واما قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم فغايته انه امر بطاعة اولي الامر وليس فيه ما يدل على عصمتهم قولهم لو لم يكونوا معصومين لكان الامر
بطاعتهم فيما هم مخطئون فيه وهو محال فهو باطل بالامر بطاعة القاضي والامير المنصوب من جهة الامام وكذلك
امر العبد بطاعة سيده والزوجة بطاعة زوجها فانه جائز من الله ورسوله بالاتفاق وان لم يكن المامور بطاعته في
الصور كلها معصوماً

الفصل الرابع

في اثبات امامة امام الائمة ابي بكر الصديق رضوان الله عليه ودليل اثباتها اتفاق
الامة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على نصبه وعقد الامامة له واتباع الناس له في ايام حيوته وموافقتهم
في غزواته ونصب الولاة والحكام وتنفيذ اوامره ونواهيه في البلدان وذلك مما شاع وذاع وعلم بالتواتر علماً لا ريب
فيه كالعلم بوجود النبي صلى ودعواه الرسالة وذلك دليل اثبات امامته وصحة نصبه واقامته فان قيل الولاية ان لو كان
اهلاً للامامة ومستجمعاً لشروطها المعتبرة فيها حتى تصح امامته فلا بد من بيان الاهلية ولا نم بيان عدم
اهليته لذلك من ثلثة اوجه الاول قوله تعالى لابراهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي
الظالمين ووجه الاحتجاج به انه اخبر انه لا ينال عهد الله وهو الامامة الظالمين وابو بكر كان ظالماً فلا يكون اهلاً
للامامة وبيان انه كان ظالماً من وجهين الاول انه كان كافراً قبل البعثة والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون
الثاني انه ظلم فاطمة وبيان ظلمه لها انه منعها من حق كان ثابتاً لها بميراثها من ابيها وبيانه ان فدك كانت للنبي صلى
الله عليه وآله وسلم ومات عنها وفاطمة كانت مستحقة لنصفها بجهة الميراث ودليله الاول قوله تعالى وان كانت واحدة [illegible]

قلنا الصغرى الثاني ان فاطمة كانت مستحقة لنصفها معصومة عن الخطاء وبيان عصمتها من وجهين الاول انها كانت
من اهل البيت بالاتفاق واهل البيت معصومون بدليل الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد
الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اورد ذلك في معرض الامتنان والانعام عليهم و
التعظيم لهم وانما يتم ذلك ان لو انتفى عنهم الرجس مطلقا والا لبطلت فائدة ذلك لمشاركة غيرهم لهم في ذلك فيلزم
ان يكون فاطمة معصومة عن الخطاء مطلقا واما السنة فقوله عم فاطمة بضعة مني والنبي عم معصوم فبضعته
يكون معصومة واذا كانت معصومة فقد ادعت استحقاقها الميراث فيكون صادقة في دعواها الوجه الثاني
في بيان عدم اهليته ان النبي عم لم يوله شيئا في حال حيوته وحين بعث به الى مكة ليقرا سورة براءة على الناس
في الموسم نزل جبرئيل على النبي عم بعد ذلك وقال لا يؤدي عنك الا انت او رجل منك فبعث عليا في اثره وامره
ان يتناول عنه السورة ويقراها على اهل مكة وعزل ابا بكر عن ذلك وذلك دليل على انه ليس اهلا للامانة
لتادية امر الله تعالى عنه الثالث انه عم عزله عن الامامة بالناس لما تم امر بلال عن عائشة ومن لا يكون اهلا للامامة
في الصلوة لا يكون اهلا للامامة الامة الرابع ان شرط الامام ان يكون معصوما على ما تقدم وابو بكر لم يكن معصوما
ودليله امور اربعة الاول اتفاق الامة على ذلك الثاني انه قد نقل عنه بالنقل الصحيح انه قام على منبر رسول الله
صلى الله عليه واله وسلم وقال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وعند ذلك فلا يخلو
اما ان يكون صادقا فيه او كاذبا فان كان كاذبا فلا يكون معصوما وان كان صادقا فقد ثبت انه كان يعصي فلا يكون
معصوما ايضا الثالث انه خالف امر رسول الله صلعم ومخالفة امره معصية وبيان ذلك انه لما جهز النبي صلى الله
عليه واله جيش اسامة في مرضه الذي مات فيه وقال ملعون من تخلف عنه وكان عمر وعثمن فيه من جملة من امره
الخروج فيه فحبس ابو بكر عمر عن الخروج معه الرابع انه سمى نفسه خليفة رسول الله صلى الله عليه واله وخليفة رسول
الله من استخلفه ولم يكن استخلفه فكان كاذبا الخامس في بيان عدم اهليته ان شرط الامام ان يكون افضل الانام كما
تقدم وابو بكر لم يكن كذلك ودليله قوله وليتكم ولست بخيركم اقيلوني وهو لا يخلو اما ان يكون كاذبا في ذلك او صادقا
فان كان كاذبا فالكاذب لا يكون خير الامة وان كان صادقا فهو المطلوب السادس هو ان شرط الامام ان يكون اعلم الامة
كما تقدم وابو بكر لم يكن كذلك فانه لم يكن عالما بالشرع فانه احرق فجاءة بالنار وهو يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وذلك خلاف الشرع وروي انه سالته جدة عن ميراثها فقال لا اجد لك في كتاب الله تعالى ولا سنة رسوله
شيئا ارجعي حتى اسئل الناس فاخبره المغيرة بن شعبة وغيره ان النبي صلعم اعطاها السدس وذلك دليل
نقصه في العلم بالشريعة السابع انه قال وددت اني سالت رسول الله صلعم عن هذا الامر فيمن هو فكنا لا ننازع اهله
وذلك منه دليل على شكه في استحقاقه للامامة الثامن ان عمر بن الخطاب مع انه وليه ومحبه وناصره والمتولي
للعهد من قبله قد نقل عنه ما يدل على ذمه والانكار عليه وان بيعته وقعت لا عن اصل يبتنى عليه وهو دال على الاشارة الى
عدم استحقاقه للامامة اما ذمه فما روي عنه انه جاء عبد الرحمن بن ابي بكر يشفع في الحطيئة الشاعر فقال له عمر

سوءة ولطم خير من ابيه واما الانكار عليه فحيث لم يقتل خالد بن الوليد ولم يعزله وقد قتل مالك بن نويرة وهو
مسلم طمعا في التزويج بامراته فجامعها في ليلته حتى قال له عمر ان علينا الامر لاقيدنك به واما ان بيعته كانت من غير
اصل فقول عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه وان سلمنا انه كان اهلا لا
نسلم اجماع الامة على عقد الامامة له قلنا قد روي ان النبي عم لما قبض وبويع ابو بكر تخلف عن البيعة
سلمان الفارسي وابو ذر الغفاري والزبير بن العوام من اجلاء الصحابة واما علي فانه تاخر عن البيعة ستة اشهر وانه
كان يقول اذا دعي اني لاخو رسول الله صلعم لا يقولها غيري الا كذاب وانا والله احق بهذا الامر منكم وانتم اولى بالبيعة
لي حتى انفذ اليه عمر مع جماعة فضربوا الباب فسمع علي اصواتهم لم يتكلم وتكلمت امراة فقالت من هؤلاء فقالوا
لعلي اخرج فبايع فرفعت فاطمة صوتها وقالت يا رسول الله صلى الله عليه واله ماذا لقينا من ابي بكر وعمر بعدك فبكى
كثير من سمع صوتها وانصرفوا فوثب عمر في ناس معه فاخرجوه وانطلقوا به الى ابي بكر حتى اجلسوه بين يديه فقال
ابو بكر بايع فقال فان لم افعل قال اذن والله الذي لا اله الا هو نضرب عنقك فالتفت عم الى القبر وقال يا ابن ام
ان القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فبايع عن كره واضطرار وروي انه لما بويع ابو بكر غضب جماعة من
المهاجرين والانصار وقالوا بويع من غير مشورة ولا رضى منا وغضب علي والزبير ودخلا بيت فاطمة وتخلفا
عن البيعة فجاء عمر في جماعة وفيهم سلمة بن اسلم فصاح عمر اخرجا او لنحرقنها عليكم فابوا ان يخرجا فامر عمر سلمة بن
اسلم فدخل عليهما واخذ اسيافهما او سيف احدهما فضرب به الجدار حتى كسره ثم اخرجهما يسوقهما حتى بايعا
كرها والجاء وعلى هذا فاي اجماع ينعقد في عصر فيه علي والزبير وهما غير داخلين فيه اختيارا وان سلمنا
انعقاد الاجماع على ذلك ولكن لا نم ان الاجماع حجة على ما تقدم سلمنا انه حجة لكن متى اذا لم يوجد مخالفة النص
او اذا لم يكن لا نم الاول نم والثاني نم وبيان مخالفة النص ما جاء من التنصيص على علي عليه الصلوة والسلم ذلك صح
والجواب قوله لا نم انه كان اهلا للامامة قلنا الدليل على كونه اهلا اما الاجمال او التفصيل اما الاجمال فهو
ان اجماع الامة على عقد الامامة له دليل على كونه اهلا لها ومستجمعا الشرائط لها والا كان اجماعهم على الخطاء وهو
مح واما التفصيل وهو ان الشروط المعتبرة في الامامة كلها متحققة في حقه فانه كان ذكرا حرا قرشيا مشهور
النسب بالغا عاقلا من غير خلاف وكان مسلما عدلا متقيا لانه كان متظاهرا بالاسلام والتزام احكامه والمراد
بالشهادتين محافظا على امور دينه رشيدا في دينه ودنياه ولم يعلم منه صدور كبيرة ولا اصرار على صغيرة ولا
معنى للاسلام الا هذا وكان من اهل الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الشرعية والامور السمعية وله في ذلك
الاقوال المشهورة والمذاهب المأثورة في احكام الفرائض وغيرها كما هو معروف في مواضعه مضافا الى ما كان
يعلم من انساب العرب ووقايعها والعلوم الدينية والامور السياسية التي لا ريب فيها الا لجاحد معاند وكان مع
ذلك خبيرا بالامور الحربية وترتيب الجيوش وحفظ الثغور بصيرا بالامور السياسية لم يلتفت في تصرفه وولايته خلل
ولا زلل وكان شجاعا مقداما شديد الباس قوي الجاش ثابت الجنان وقت اقتحام الشدايد واضطرام

الحروب

الاهوال بدليل صبره مع النبي عم في ساعة الخوف واستتاره في الغار من الكفار ووضع عقبه على كوة في الغار
وقد لسعه الافعى ولم يتأوه مخافة ان يستيقظ النبي عم وقصته المشهورة مع المرتدين وقد تخاذل الصحابة عنهم
وقوله لاقاتلنهم ولو انفردت هاديتي وانه لم يتخلف عن رسول الله صلعم في شي من الوقايع ولا المشاهد الا وكان هو
اول القوم ولحوقهم في نصرة الدين والذب عن حوزة المسلمين وانه كان ضابطا لها بانتظام هذا الامر بحسب النظر بدليل رجوع
الصحابة في وقت اضطرابهم وتشوش احوالهم عند ما قبض النبي عم واختلافهم في موته ومحل دفنه ومن يقوم
بالامر من بعده الى قوله والرجوع اليه في ذلك عنه وكل ما نوب من الامور المعضلة والقضايا المشكلة اما
سوق تقريره قولهم انه كان ظالما لانه ... ذلك قولهم انه كان كافرا قبل البعثة فقد سبق الجواب عنه قولهم انه ظلم فاطمة
بمنعها من ميراثها لان الله تعالى كان لها ميراث حتى يقع منعها منه وقوله تعالى فلها النصف معارض بما روي عنه انه قال
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة فان قيل انما يصح المعارضة بذلك ان لو كان خبر الواحد حجة وهو غير
مسلم وبتقدير التسليم لذلك فانما يكون حجة اذا لم يكن الراوي له متهما واما اذا كان متهما فلا وبيان وجود التهمة
من وجهين الاول ان الراوي له ابو بكر وهو الخصم في هذه المسألة ورواية الخصم لما هو على خصمه كشهادته عليه
فلا تقبل لكونه متهما الثاني انه قد انفرد بسماعه من النبي عم مع عدم حاجته الى معرفته دون من حاجته داعية
الى معرفته كالعباس وفاطمة وذلك موجب للتهمة وان سلمنا خلوه عن التهمة ولكن انما يكون حجة اذا لم يكن مرجوحا
وهو مرجوح من جهة المتن والسند اما من جهة السند فلانه احاد ونص التوريث متواتر والمتواتر اقوى من الاحاد
واما من جهة المتن فمن وجهين الاول ان قوله تعالى فلها النصف قاطع في دلالته على توريث النصف وقوله
نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة يحتمل ان يكون المراد به لا نورث ما قصدنا تركه صدقة والقاطع راجح على
المحتمل الثاني ان اية الميراث مترجحة بموافقة قوله تعالى وورث سليمن داود وقوله تعالى حكاية عن زكريا يرثني ويرث
من ال يعقوب والخبر على خلافه قلنا اما منع كون خبر الواحد حجة فلا يستقيم لوجهين الاول انه مجمع
على قبوله بين الصحابة ويدل عليه رجوع الصحابة في الاحكام الشرعية الى اخبار الاحاد من غير نكير منهم فكان اجماعا
فمن ذلك رجوع عمر في ايجاب غرة الجنين الى خبر حمل بن مالك وفي توريث المرأة من دية زوجها الى خبر الضحاك وفي اخذ
الجزية من المجوس على سنة اهل الكتاب الى خبر عبد الرحمن بن عوف وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين الى خبر عايشة وفي
رجوع عثمن في الحكم بالسكنى الى خبر فريعة بنت مالك وما اشتهر عن علي من قبوله لخبر الواحد مع يمينه وقوله كنت
اذا سمعت حديثا من رسول الله صلعم نفعني الله بما شاء منه واذا حدثني غيره حلفته واذا حلف صدقته ومن ذلك رجوع اهل
قبا الى خبر الواحد في التحول عن بيت المقدس الى القبلة في اثناء الصلوة الى غير ذلك من الوقايع التي لا تحصى عددا الثاني
انا نعلم علما ضروريا بالاخبار المتواترة ان النبي عم كان يبعث الواحد من القضاة والرسل لتبليغ الشرايع والاحكام وقبض
الصدقات وذلك كتأميره ابا بكر في الموسم سنة تسع وانفاذ سورة براءة مع علي لقراءتها على اهل الموسم وتولية عمر على
الصدقات الى غير ذلك مع اتفاق الاجماع واهل النقل ان النبي عم كان يوجب على اهل الاطراف قبول قولهم واتباعهم

والا لو

والا لو افتقر في ذلك الى تشييد عدد التواتر وربما كان لا يتفق ذلك لجميع الصحابة وبخصوص ذلك يستغني لان الامور
الفقهية وان سلمنا ان خبر الواحد ليس بحجة غير ان ابا بكر هو الحاكم ولم يعمل بخبر الواحد بل بخبر الرسول الصادق حيث سمعه
منه قولهم انه كان متهما فيه لانه الخصم قولهم انه الخصم لا نسلم بل الحاكم والحاكم غير متهم قولهم انه انفرد بروايته لا نسلم ذلك فانه قد نقله
جماعة من الصحابة كعثمان بن مالك وسعد بن عبادة الانصاري وغيرهما قولهم انه مرجوح لا نسلم ذلك قولهم انه احاد ونص
التوريث متواتر قلنا الا انه خاص يتناول ارث النبي بخصوصه واية التوريث تتناوله بعمومها والخاص اقوى من
العام وذلك لان ضعف العموم بسبب تطرق التخصيص اليه واكثر العمومات مخصصة وضعف الاحاد بسبب تطرق
الكذب اليه وهو بعيد في حق العدل فكان الظن بخبر الواحد الخاص اولى واقوى قولهم دلالة الاية قاطعة في توريث
النصف ودلالة الخبر مظنونة قلنا وان كانت دلالة الاية قاطعة في توريث النصف الا انها ظنية بالنظر الى احاد
البنات لاحتمال تطرق التخصيص اليها وقد تطرق القاتل والمخالف في دين الاسلام فدلالتها على توريث فاطمة تكون
ظنية لا قطعية ثم الترجيح مع ذلك لدلالة الخبر فان الحمل على نفي التوريث غايته تخصيص عموم وهو غالب على ما تقدم
وصرف الخبر الى نفي التوريث بما قصد التصدق به مخالف للظاهر من لفظ الخبر وما هو المتبادر الى الفهم منه عند اطلاقه واكثر
الظواهر مقررة لا متغيرة وكان الخبر اقوى كيف وان حمل الخبر على ما قيل مما يبطل فائدة تخصيص النبي الذكر حيث
ان غيرهم مشارك لهم في ذلك بالاجماع قولهم ان الاية مترجحة بموافقة قوله تعالى وورث سليمن داود وقوله يرثني ويرث
من ال يعقوب قلنا يحتمل ان يكون المراد به وراثة العلم ووراثة العلم شايعة لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا
من عبادنا وقوله ص العلماء ورثة الانبياء ويجب الحمل على هذا المعنى لا على ما ذكروه لما فيه من الجمع بين الادلة بحسب
الامكان الثاني ان قوله تعالى وورث سليمن داود انما ذكره في معرض التعظيم له والاجلال لشانه وذلك انما يليق
بوراثة العلم لا بوراثة المال الثالث انه كان لداود اولاد اخر ولم يذكرهم ولو كان المراد به وراثة المال لما اختص سليمن دونهم
الرابع قول سليمن يا ايها الناس علمنا منطق الطير وذلك دليل على ان المراد بالميراث العلم دون غيره ولما كان وراثة
العلم اشرف من وراثة المال وجب ايضا حمل قول زكريا عليه كيف وانه قد نقل ان زكريا كان رجلا فقيرا لا مال له غير
قدوم ومنشار وليس ذلك مما يعظم عند نبي كريم حتى انه يطلب حرمان مستحقيه عنه فتعين ان يكون المراد منه
العلم ولا يلزم من كونه طلب ولدا يرث علمه ان يكون قد بخل بوصول علمه الى غير ولده لكون ذلك يحصل ما فاته الى جميع
مع ذلك ان يكون ولده وغير ولده وارثا العلم وايضا فانه قد قيل انه لم يرد بقوله هب لي من لدنك وليا ولدا ولهذا قال
انى يكون لي ولد وكانت امرأتي عاقرا وقد بلغت من الكبر عتيا وانما اراد به وليا يقوم مقامه في العلم وامور الدين
وقوله في مواضع اخر هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء ليس فيه ما يدل على طلب الولد بل من يكون من
ذريته طيبة يكون له وليا ولهذا لم ينقل من ذرية يحيى قولهم ان فاطمة كانت معصومة من الخطا لا نسلم قولهم انها كانت
من اهل البيت ولكن لا نسلم ان اهل البيت معصومون والاية فقد نقل الضحاك انه لما انزلت هذه الاية قالت عايشة
يا نبي الله نحن من اهل بيتك الذين اذهب الله عنهم الرجس بالتطهير فقال رسول الله صلعم يا عايشة انما العلمين ...

الرجل هي اقرب اليه في التودد والتحبب من كل قريب وان زوجة الرجل سكن له والذي يعني الحق لقد دخل فيه
فاطمه وزينب ورقيه وام كلثوم وعقيلا والحسن والحسين وجعفرا وازواج محمد وجماعة من اقربائه واذا اثبت ذلك
فالاية تتناول الكل تناولا واحدا وقد اجمعنا انها غير مقتضية لعصمة الزوجات وعصمة العباس وغيره من الاقارب
فكذلك في غيرهم قولهم يلزم من ذلك ابطال فائدة التخصيص ليس كذلك فانه جاز ان يكون ما اختص بعض اهل البيت من الرجس
الخاص غير مصروف عن غيرهم وقوله ص فاطمة بضعة مني ان كان من اخبار الاحاد وليس هو عندهم حجة الا انه لا يمكن حمله
على الحقيقة فان البضعة من الشيء جزء المتحصن وجزء الشخص ما ينقص ذلك الشخص بنقصانه وهو ممنوع
بعد انفصالها بما يرد عليه من الالام وفاطمة بالنسبة الى النبي ع ليس كذلك فامكن حمل قوله بضعة مني اي كبضعة مني
فيما يرجع الى الحنو والشفقة وان سلمنا انها بضعة منه حقيقة ولكن لا نسلم انه يجب ان يكون معصوما من قولهم لان النبي
معصوم ممنوع على ما تقدم وان سلمنا انه معصوم فلا نسلم انه يلزم من وصف الجملة بوصف وصف جزئها به
وان لم يثبت الارث فقد ادعت ان النبي ع نحلها اياها وشهد لها علي والحسن والحسين وام ايمن فرد شهادة الكل ولم يقبل
دعواها قلنا اما انه لم يقبل شهادة الحسن والحسين فلانه راى في اجتهاده امتناع قبول شهادة الولد لوالديه وهو
راي اكثر اهل العلم ونصاب البينة لم يتم بعلي وام ايمن ولعله اصل ان الحكم بالشاهد الواحد واليمين فانه مذهب كثير
من العلماء قولهم انه لم يوله شيئا في حال حيوته لا نسلم ذلك فانه امره على الحج سنة تسع واستخلفه في الصلوة بالناس في مرضه
وصلى خلفه ويدل على ذلك ما روى جابر بن عبد الله انه قال لما ثقل رسول الله في مرضه حين اهل ربيع الاول امر ابا بكر
ان يصلي بالناس وكان ان وجد خفة واطاق الصلوة فلما خرج فصلى بالناس قائما وان وجد خفة ولم يستطع القيام
خرج فصلى جالسا وابو بكر يصلي بالناس لانه نهاه ان يصلي القاعد بالقائم وايضا ما روي عن عبد الله بن زمعة انه قال
جاء بلال لثلاث من ربيع الاول فاذن بالصلوة فقال رسول الله مروا ابا بكر يصلي بالناس فخرجت فلم ار بحضرة الباب الا عمر
في رجال ليس فيهم ابو بكر فقلت قم يا عمر فصل بالناس فقام عمر فلما كبر وكان رجلا صيتا فلما سمع رسول الله صلعم صوته
بالتكبير قال اين ابو بكر يابى الله ذلك والمسلمون مروا ابا بكر فليصل بالناس فقالت عايشة يا رسول الله ان ابا بكر رجل رقيق
القلب اذا قام مقامك غلبه البكاء فقال انكن صويحبات يوسف مروا ابا بكر فليصل بالناس وايضا ما روي عن المغيرة عن
ابرهيم انه قال صلى النبي صلى الله عليه واله وسلم خلف ابي بكر وايضا ما روي عن ابن عباس انه قال ما صلى النبي ص خلف احد
من امته الا خلف ابي بكر وصلى خلف عبد الرحمن بن عوف ركعة وايضا ما روي عن رافع بن عمرو عن ابيه انه قال لما ثقل النبي ص
عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وكان النبي ص ربما خرج بعد ما دخل ابو بكر في الصلوة فصلى خلفه
ولم يصل النبي صلى الله عليه واله خلف احد غيره غير انه صلى له في سفر خلف عبد الرحمن بن عوف ولا يخفى ان التولية
في الصلوة توليته في القراءة وغيرها ثم وان سلمنا امتناع الاستخلاف انه لم يوله شيئا في حال حيوته ولكن ليس في ذلك ما يدل
على انه لم يكن اهلا للامامة فانه لم ينقل انه ولى الحسن شيئا في حال حيوته وهو عندهم اهل للامامة قولهم انه عزله عن قراءة
سورة براءة لا نسلم ذلك بل المروي انه ولاه الحج ودفع الى علي القراءة سورة براءة وقوله لا يودي عني الا رجل مني قلنا انما كان

لانه كان من عادة العرب انهم اذا ارادوا اخذ العهود والمواثيق لا يفعل ذلك الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله
صلعم على سنن عادتهم قولهم انه عزله عن الصلوة غير صحيح بدليل ما نقلناه من الروايات الصحيحة وكل ما يقع في ذلك فانما هو من
الاكاذيب التي لا ثبت لها عند المحصلين من ارباب النقل بل الصحيح ما روى الزهري عن انس بن مالك انه قال صلى ابو بكر
صبيحة اثني عشر فخرج النبي ع والناس في صلوة الصبح عليه السلام حتى وقف على باب حجرة عايشة فلما راه الناس تحركوا
وذهب ابو بكر يتاخر فاشار اليه النبي ان صل بصلوتك وعاد وانصرف قولهم ان شرط الامام ان يكون معصوما فقد ابطلناه
فيما تقدم قولهم انه قال ان لي شيطانا يعتريني لا يمكن حمله على انه كان يحمل معه شيطانا من عقله وسياسته وقوله اعينوني
او انما معناه انه لحقني وساوس وخواطر على سبيل التواضع وكسر النفس وما من احد الا وله شيطان بهذا الاعتبار
ولهذا قال صلعم ما منكم الا وله شيطان يعتريه قيل وانت يا رسول الله قال وانا الا ان الله اعانني عليه وليس المراد به الا ما ذكرنا
قولهم انه خالف امر رسول الله صلعم لا نسلم ذلك قولهم ان عمر كان في جيش اسامة قلنا غايته انه كان في الخلافة نظر الى عموم
امر الرسول ع وكان في ذلك صلاح الدين ولعله راى ان المصلحة في اقامة عمر في المدينة اكثر للدين فخصص العموم بالراي
جاز عنده وعلى اصول اهل الحق كما علم في الاصول قولهم انه سمى نفسه خليفة رسول الله قلنا انما سمى نفسه بذلك لا
ستخلافه له في الصلوة كما قدمناه ولم يكن كاذبا فيه ويمكن ان يقال انه انما سمى نفسه بذلك لانه قام مقام النبي ع فيما
كان بصدده من اقامة الدين وسياسة المسلمين بوجه شرعي وهو انعقاد الاجماع عليه فان كل من قام مقام شخص
فيما كان ذلك الشخص بصدده فانه يصح ان يقال انه خليفته فيه ولهذا يصح ان يقال فلان خليفة في العلم اي انه قام مقامه
فيه وان لم يكن في ذلك استخلاف من ذلك الشخص قولهم شرط الامام ان يكون افضل من الامة مم على ما تقدم وان سلمنا
ذلك ولكن لا نسلم انه لم يكن افضل قوله وليتكم ولست بخيركم اقيلوني قلنا اما قوله وليتكم ولست بخيركم فيحتمل انه اراد به
التولية في الصلوة على عهد رسول الله صلى الله عليه واله وسلم ومن المعلوم انه لم يكن خير قوم فيهم رسول الله ويكون
ذكر ذلك الاحتجاج على جواز توليته بعد الرسول بطريق التنبيه بالاعلى على الادنى ويحتمل انه اراد بقوله لست بخيركم
اي في العشيرة والقبيلة فان الهاشمي افضل من التيمي وان لم يكن شرطا في الامامة كما سبق وعلى كل واحد من التقديرين يكون
صادقا ولا يلزم ان لا يكون افضل واما طلب الاقالة فليس فيه ما يدل على عدم الاهلية ايضا ولا سيما مع اتفاق الامة عليه
وقولهم لا نقيلك ولا نستقيلك رضيك رسول الله لديننا فلا نرضاك لدنيانا بل لعل ذلك انما كان للفرار من حمل اعباء
المسلمين والتقلد لامور الدين والامتحان ليعرف الموافق من المخالف ليعرف ذلك من الاجماع الاول ومع ذلك فلا ينهض
ما ذكروه شبهة في نفي الاستحقاق للامامة قولهم شرط الامام ان يكون اعلم الامة لا نسلم ذلك كما حققوه قبل قولهم
انه ما كان عالما باحكام الشرع ان ارادوا به ما كان جميع احكام الشرع حاضرة معينة عنده على سبيل التفصيل
فمسلم ولكن لا نسلم ان ذلك من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة في ذلك على السوية وان ارادوا به انه لم يكن من اهل
الحل والعقد والاجتهاد في المسائل الاجتهادية الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو مم
على ما تقدم ولهذا فان ما من مسئلة في الغالب الا وله فيها اقوال معتبرة بين اهل العلم قولهم انه احرق فجاة بالنار

قلنا اذا كان مجتهدا فكل مجتهد مؤاخذ بما اوجبه ظنه واذا كان قد ادى ذلك اجتهاده كان هو حكم الله في حقه
ولم يستند في ذلك الى اجماع قاطع ليكون خرقه معلوما وما عدا ذلك من الادلة فمعرض للتاويل والمعارضة قولهم انه قال
يقول انا مسلم عند الاحراق فلم يجب وان ثبت فلعله ثبت عنده انه كان زنديقا ولا يقبل توبة الزنديق على راي
صحيح قولهم انه قطع يسار السارق قلنا لعل ذلك من غلط الجلاد او لسبق اليد الى اصل القطع كان امرا محتملا انه كان
ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي اكثر اهل العلم واما توقفه في مسئلة الجدة ورجوعه الى الصحابة في ذلك فليس بدعا من
المجتهدين ان يفحصوا عن مدارك الاحكام ويسألوا من احاط بها النقل والاعلام وهذا رجع علي في حكم المولى الى قول
المقداد وفي بيع امهات الاولاد الى قول عمر وما دل ذلك على عدم علمه باحكام الشريعة قولهم انه قال وددت اني سالت
رسول الله عن هذا الامر فيمن هو قلنا ليس ذلك شكا منه في صحة امامته بل اراد بذلك المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال
البعيد فانه يحتمل ان يكون الامامة في نفس الامر منصوصا عليها وان كان ذلك الاحتمال بعيدا مع جزمه في الظاهر بنفيه
قولهم ان عمر ذمه بما يقولونه من قصة عبد الرحمن بن ابي بكر فهو من الاكاذيب الباردة فلا حاجة لنا الى الاشتغال به مع علم عمر ومعرفته
بالامور وهو انما كان يستدل بصحة امامته بعهد ابي بكر اليه فكيف يليق به مع هذا الظاهر ذمه والقدح فيه فمثل ذلك
مما يوجب القدح في امامته وصحة توليته قولهم انه انكر عليه حيث لم يقتل خالد بن الوليد وهو امير لم يقتل مالك بن نويرة وتزوج
بامراته قلنا ليس في ذلك ما يدل على القدح في امامة ابي بكر ايضا والا كان ذلك مقصود العمر لما تقدم الينا انكر على ابي بكر
ذلك لعله ظنه خطا خالد فكان كانكار بعض المجتهدين على بعض وليس في ذلك ما يدل على خطا ابي بكر في ظنه عدم الخطا في
خالد وذلك انه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة ومن تزوجه بامراته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها
بين اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا وانما قتله بعض اصحابه خطا لظنه انهم ارتدوا وان خالدا قال للقوم ادفئوا اساراكم
توفية لسانهم وكان ذلك اللفظ في لغة المخاطب معناه اقتلوهم فظن ذلك الشخص انه امر بقتل الاسارى فقتل مالكا ولم
يبق الا تزوجه بامراته فلعلها كانت مطلقة منه وقد انقضت عدتها او قول عمر ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها
فلا ينبغي ان يحمل ذلك على ان بيعته لم تكن صحيحة ولا مجمعا عليها والا كان ذلك قدحا في امامة نفسه كما تقدم وهو غاية
الخرق فلا يليق نسبته اليه بل المراد بقوله فلتة اي بغتة فجاة وقوله وقى الله شرها اي شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها
بين المهاجرين والانصار وقول الانصار منا امير ومنكم امير لا ان البيعة كانت شرا وقيل انه كما تضاف الشيء الى الشيء اذا ظهر عنده وان لم يكن
منه كقوله تعالى بل مكر الليل والنهار اضاف المكر الى الليل والنهار وليس المكر منهما بل يظهر عندهما او قوله من عاد الى مثلها
فاقتلوه اي الى مثل الخلاف الموجب لتبديد الكلمة كقول الانصار منا امير ومنكم امير قولهم لا نسلم اجماع الامة على عقد
الامامة له قلنا ادلة ما سبق ومن تاخر عن بيعته مثل علي وغيره لم يكن عن شقاق ومخالفة انما كان لعذر وطرو
امر ولهذا انقادوا له ودخلوا في ادائه ولم يخذلوه ولم يعطلوه وكانوا منقادين له في جميع اوامره ونواهيه معتقدين صلاحيته
وصحة بيعته حتى قال علي خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر [illegible] على ما تقدم واما ما ذكروه من الاخبار الدالة
على نقيض ذلك فمن مختلقات الاعداء ومن تشنيعات السفهاء الاغبياء وهذا لانه لم ينقل شيء من ذلك على السنة الثقات

وارباب العدالة من الرواة قولهم لا نسلم ان الاجماع حجة فقد سبق جوابه في قاعدة النظر كيف وان منع كون الاجماع حجة بعد
تسليم وقوعه لا يستقيم على مذهب الامامية لانه لا يتصور ذلك عندهم الا وفيهم الامام المعصوم فلو لم يكن اجماع
الامة حجة وهو خلاف مذهبهم قولهم انما يكون الاجماع حجة اذا لم يوجد مخالفة النص الجلي قلنا لا نسلم وجود
النص الجلي على ما تقرر [illegible] في اثبات امامة عمر بن الخطاب [illegible] طرق اثباتها ان ابا بكر كان اماما
حقا على ما تقدم ذكره وقد راه اهلا للامامة وفوض الامر فيه فعهد اليه بالامامة واجمعت الصحابة على جعل العهد طريقا
في انعقاد الامامة فكانت امامة عمر منعقدة وبيان عهده اليه ان ذلك مما شاع وذاع ونقل الرواة نقلا لا يكاد يخفى
في هذا من جهة الجملة واما من جهة التفصيل فما روي عن ابي بكر انه استدعى في مرضه عثمان بن عفان واملى عليه العهد وامره ان
العهد المشهور الذي كان يقرا على المنابر وهو هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة اخر عهده من الدنيا واول عهده
بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن السيرة فذاك الظني
والخير اردت وان تكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون الى اخره واما ان الامة من الصحابة اجمعوا على
ذلك طريقا في انعقاد الامامة فما تواتر من اتفاقهم على متابعته وصحة امامته وتصرفاته في اموال المسلمين
بالجمع والتفرقة ونصبه للولاة والحكام وقبول اوامره ونواهيه وطواعية الكل له فيما يتعلق بالامور الدينية
والدنيوية من غير نكير فان قيل لا نسلم اجماع الامة على صحة العهد اليه فانه نقل ان طلحة وهو احد العشرة قال لابي بكر
ماذا تقول لربك وقد وليت علينا فظا غليظا وذلك يدل على عدم موافقته ثم كيف يدعى الاجماع على ذلك مع ما علم
من حال علي واشياعه من انكاره ذلك ودعواه ان صرف ذلك الامر عنه ظلم وعدوان وانه المستحق له دون غيره كما تقدم
تقريره في امامة ابي بكر والذي يدل على عدم اجماع الامة على ذلك انهم لو اجمعوا لكان اهلا للامامة ولم يكن اهلا لها
وبيانه انه غير ما كان مشروعا على عهد رسول الله وبدل كثيرا من سنته وكان جاهلا بالقران واحكام الشريعة و
شاكا في دين الاسلام وفي اسلام نفسه وفي نبوة النبي وهو غير راض عنه ومن هذا شانه لا يكون اهلا للامامة
اما انه بدل وغير ما شرعه الرسول ففي ثلاثة عشر وجها الاول انه صعد المنبر فقال ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله
انا انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل الثاني ان الناس كانوا على عهد
رسول الله صلعم لا يسوغون الجمع بين الطلقات الثلث في مجلس واحد حتى ان واحدا طلق امراته ثلثا على عهد رسول
الله صلعم فردها عليه وامره بامساكها وان يطلقها للسنة كما روي ان واحدا طلق زوجته بين يدي النبي صلعم ثلثا فغضب
وقال اتلعبون بكتاب الله واللعب بكتاب الله ضرار وعمر جوز ذلك الثالث ان النبي صلعم جمع بين الظهر والعصر وبين المغرب
والعشاء من غير خوف ولا مطر على ما رواه ابن عباس وعمر منع عن ذلك الرابع انه وضع العطاء للمجاهدين ابتداء كسنة
الاكاسرة وجعلهم يجاهدون بالاجرة ولم يكن ذلك معهودا على عهد رسول الله صلعم الخامس انه شرط الكفاءة في
فروج ذوات الاحساب ولم يكن ذلك معهودا على عهد رسول الله صلعم السادس ان النبي صلعم سبى كثيرا من قبائل العرب واعتق
واسترق واطلق وقال عمر ليس على عربي ملك السابع انه نهى عن حلة العرب وزوجها وخالف في ذلك [illegible]

وسوله الثامن انه فضل في القسمة المهاجرين على الانصار والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك معهودا
في زمن النبي صلعم ولا من ابي بكر التاسع انه اجلى اهل نجران وخيبر عن ديارهم بعد اقرار النبي لهم فيها العاشر ان
السنة على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت جارية باخذ دينار عن كل حالم من اهل الذمة فغيره عمر ووضع
ذلك على اقدارهم الحادي عشر انه امر بالتراويح في شهر رمضان ولم يكن معهودة في زمن النبي صلعم ولا زمن ابي بكر
بل ابدع خلاف ذلك الثاني عشر انه ولى معوية بن ابي سفيان امور المسلمين وامره ان يخطب على منابرهم وخالف امر الرسول
صلعم في ذلك حيث انه قال اذا رايتم معاوية على منبري هذا فاقتلوه الثالث عشر انه منع اهل البيت من الخمس وغيره مما كان
في عهد رسول الله صلعم وخالف النص واما انه كان جاهلا بالقرآن فما روي انه لما قبض الرسول صلعم كان يقول
لا يكون هذا القول حتى يقطع رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلعم حتى تلا ابو بكر قوله تعالى انك ميت وانهم
ميتون وقوله تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك يدل على انه لم يكن عالما بالقرآن وباياته وايضا لما روي
ان رجلا اتاه فسأله عن معنى قول الله تعالى والذاريات ذروا وعن النازعات غرقا وعن المرسلات عرفا فضربه بالدرة ثم
امر بحبسه وحمل بحر جمل يوم ويضربه خمسين جريدة مدة ايام ثم نفاه الى البصرة وامر اهل البصرة ان لا يجالسوه ولا
يعاملوه ومن المعلوم انه لم يكن في السؤال عن ذلك ما يوجب هذا الامر وانما فعل ذلك ليسد عليه باب السؤال لانه
كان جاهلا بالقرآن وما يتعلق به واما انه كان جاهلا بالاحكام فيدل عليه امور سبعة الاول ما روي ان رجلا
من اليهود اصيب مقتولا في سكك المدينة فخطب عمر الناس وناشدهم بالله فقام اليه رجل معه سيف مضرج بالدم
وقال يا امير المؤمنين ان اخي خرج غازيا وخلفني في اهله اتعهدهم واني لقيت عندها هذا اليهودي فاخذ مع اهله
فلم املك نفسي ان دخلت اليه فضربته بهذا السيف حتى برد فقال عمر اقتل وانا شريكك وذلك منه جهل باحكام الشرع
حيث انه اهدر دما محرما بمجرد قول المقر بالقتل ولم يقم عليه الحد بقذف امرأة اخيه الثاني انه هم ان يرجم حاملا فقال له
معاذ ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك على حملها فامسك وقال لولا معاذ لهلك عمر الثالث انه هم برجم مجنونة فقال له
علي ع القلم مرفوع عن المجنون فامسك وقال لولا علي لهلك عمر الرابع انه كان نهى عن المغالاة في مهور النساء حتى قامت اليه
امرأة وقالت ام نقل الله تعالى وآتيتم احديهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء الخامس انه لم يكن على ثبت مما يقول
ويحكم به من الاحكام الشرعية ولذلك روي عنه انه قضى في الجد بسبعين قضية السادس انه لما شهد على المغيرة بن شعبة
ثلثة من اصحاب رسول الله بالزنا وتقدم الرابع ليشهد فنظر في وجهه وقال يا سلح العرد ما تقول انت ثم انه قال اري وجه رجل
ما كان الله ليفضح بشهادته رجلا من اصحاب رسول الله صلعم ثم لقنه مغالطة في الشهادة وقال رأيت منظرا قبيحا وسمعت
نفسا عاليا ولم ار الذي معها فقال عمر الله اكبر ما كان الشيطان ليشمت برجل من اصحاب رسول الله صلعم ثم انه جلد
الشهود الثلثة وهم من اصحاب رسول الله صلعم واشمت بهم الشيطان وعطل حدا ولقن الشاهد المداهنة في الشهادة ولما
كرر واحد من الشهود الشهادة بعد ان جلده اراد عمر ان يكرر الجلد عليه فقال له علي ان جلدته رجمت صاحبك فرجع عنه
وكل ذلك يدل على الجهل باحكام الشرع والمداهنة في دين الله السابع انه اخبر بقوم يشربون الخمر فتسور عليهم فقالوا

حم

له

التجسس

له يا ابن الخطاب من ثلثة اوجه الاول ان الله تعالى نهى عن التجسس وقد تجسست والثاني انك دخلت بغير اذن والثالث
انك لم تسلم وذلك كله جهل باحكام الشرع واما انه كان شاكا في دين الاسلام فيدل عليه ما روي ان النبي صلعم لما وادع
يوم الحديبية قريشا وكتب بينه وبينهم كتابا على ان من خرج من قبلهم اليهم لم يردوه ومن خرج من اهل مكة الى النبي صلعم رده
عليهم غضب عمر وقال لصاحبه يزعم انه نبي وهو يرد الناس الى المشركين ثم انه اتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فجلس بين يديه
وقال له الست رسول الله حقا قال بلى قال فلم نعطي الدنية في ديننا فقال له النبي صلعم انما اعمل ما يامرني به ربي فقال
عمر يومئذ والله ما شككت في دين الاسلام الا حين سمعت رسول الله يقول في ذلك ثم انه قام من عند رسول الله
متسخطا لامر الله ولامر رسوله غير راض بذلك ثم انه اقبل يمشي في الناس ونزلت على رسول الله صلعم ويقول
وعدنا رسول الله رؤياه التي زعم انه راها انه يدخل مكة وقد صددنا عنها ثم نحن الان ننصرف وقد اعطينا الدنية والله لو ان
معي اعوانا ما اعطيت الدنية ابدا هذا وكان اعطى الاعوان يوم احد وقيل له قائل فيرد اعوانه فبلغ ذلك النبي صلعم فقال له
مه بلغني قولك فاين كنتم يوم احد وانتم تصعدون ولا تلوون على احد وانا ادعوكم في اخراكم وذلك كله يدل على الشك
في دين الاسلام واما انه كان شاكا في الاسلام نفسه فيدل عليه ما روي عنه انه سأل حذيفة بن اليمان وقد كان عرفه
رسول الله المنافقين وقال له هل انا من المنافقين وذلك شك منه في اسلامه واما ان النبي صلعم مات غير راض عنه فيدل
عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه يوم ثقل قال ائتوني بصحيفة ودواة اكتب لكم كتابا لا تختلفوا بعدي
واغمي عليه فقال عمر انه ليهجر حسبنا كتاب الله وسنة رسوله فلما افاق قالوا يا رسول الله الا نأتيك بالصحيفة والدواة
التي طلبت لكتب لنا ما لا نختلف بعده فقال الآن بعد ما قلتم يهجر ولم يفعل وذلك يدل لانه قطعه على عدم رضاه
عنه والجواب قولهم ان طلحة خالف لان طلحة كان منكر الصحة العهد وصحة الامامة بل غاية انه نقم ما كان توهمه من
فظاظته وغلظته لا غير وهذا فانه لم يزل متبعا له مستعدا بان اخذ العطاء داخلا في ارائه معينا له في قضاياه وذلك
كله مع انكاره صحة امامته بعيد واما دعوى مخالفة علي وشيعته في ذلك فجوابه ما سبق في امامة ابي بكر وقولهم انه لم يكن
اهلا للامامة لامر ذلك وقد بينا الاجمال والتفصيل اما الاجمال فجوابه قد ورد في حقه من النصوص والاخبار ما يدل
على ما قيل من الترهات وهي وان كانت احادها احادا غير ان مجموعها نزل منزلة التواتر فمن ذلك قوله عم ان من امتي لمحدثين
وان عمر منهم وقوله اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله في حق ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة
وقوله لو لم ابعث لبعثت يا عمر فان قيل في متن هذا الحديث ما يدل على ضعفه لانه لو صح لكان بعثة النبي صلعم نقمة في
حق عمر لانه حجبه عن بعثة ممتنع عليه الوصول الى اعلى المراتب وهو رتبة النبوة وهو على خلاف قوله تعالى وما
ارسلناك الا رحمة للعالمين قلنا اما اولا فلا نسلم صيغة العموم كما عرف في اصلنا وان سلمنا صيغة العموم غير انها
مخصوصة بالكفار فانهم من العالمين ولم يكن رسالته رحمة لهم بل زيادة في النقمة عليهم حيث كفروا به والعام بعد
التخصيص لا يبقى حجة لما تقدم تقريره وان سلمنا انه بقي حجة ولكن لا نسلم ان رسالته ليست رحمة لعمر وقولهم لانه حجبه
ذلك على المراتب قلنا وفوات اعلى المراتب عليه لا ينافي وجود اصل الرحمة بارسال النبي صلعم في حقه وايضا لما روي

ان جبرئيل نزل على محمد ص وقال له يا محمد ربك يقرئك السلام ويقول لك اقرئ عمر السلام وقل له هو ... عمر كرضا ...
وهذا وان كانت صورته صورة الاستفهام غير ان معناه التقرير فلا يكون ممتنعا في حق الله تعالى كما في قوله تعالى وما تلك
بيمينك يا موسى وقوله صلى الله عليه وآله عمر سراج اهل الجنة وقوله ص لو لم ... لو نزل من السماء عذاب لما نجا منه عمر
ولا منافاة بين هذا الخبر وبين قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم اذ الاية جازمة في انتفاء العذاب عنهم
ورسول الله فيهم وهو في الخبر معلق على نزوله لو نزل عليهم ممتنع والرسول فيهم ومما يدل على علو رتبته وعظم شأنه
وكرامته على الله تعالى ما اشتهر وشاع وذاع انه نادى وهو بالمدينة يا سارية الجبل وكان سارية بنهاوند فسمع صوته ولجأ
الى الجبل ومن ذلك ما ظهر له من حسن السيرة واستقامة الامور وحمل الناس على المحجة البيضاء واستيصال اعداء الله
تعالى وظهور كلمة الاسلام شرقا وغربا وفتح البلاد واستقرار العباد مع خشونته في دين الله تعالى وتواضعه لعباد الله
تعالى ومن هو بهذه المنزلة من الله ورسوله واجماع الامة وله هذه المناقب والصفات وانه متصل بهذه الفضائل و
الكمالات فيبعد عند العاقل اصغاؤه الى ما قيل في حقه من الاكاذيب والالتفات الى ما لا اصل له عند الثقات من
اهل الروايات هذا من جهة الاجمال واما التفصيل فما ذكروه اما تحريم المتعتين وحي على خير العمل فانما كان لانه ظهر عنده
المحرم لذلك بعد الجواز والمجتهد يتبع ما اوجب ظنه واما حكمه بجواز الجمع بين الطلقات الثلث فلقوله تعالى لا جناح
عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن نفى الحرج عن التطليق فيدخل فيه الجمع لانه تطليق وقولهم انه لم يكن ذلك مشروعا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله لا نسلم ذلك وما ذكروه من الخبر الاول فلم ينقل على السنة العدول وبتقدير ان
نقله العدل فهو خبر واحد فلا يقع في مقابلة القرآن المتواتر وهذا هو الجواب عن الخبر الثاني كيف وانه واقع في حين
يتطرق اليه الاحتمال ولا عموم فيها فلا يكون حجة وبيان تطرق الاحتمال انه يحتمل انه كان قد طلقها وهي حائض او في طهر
جامعها فيه فكان نهيه عن ذلك لا للجمع بين الطلقات واما قول ابن عباس ان النبي ص جمع بين الظهر والعصر والمغرب
والعشاء من غير خوف ولا مطر فليس فيه ما يدل على الجمع من غير عذر اصلا لجواز انه جمع مع المطر وعلى هذا فلا يكون
هو مخالفا للرسول عليه السلام وقولهم انه وضع العطاء للمجاهدين قلنا ليس في ذلك ما يقدح فيه فانه لم يحرم ما كان
في عهد رسول الله ص ولا منع من تحريمه وما فعله لم يكن محرما وعدم فعله لا يدل على تحريمه بل فانه انما رجح ذلك في نظره
في زمانه ولم يكن ذلك في زمان النبي ص فلذلك صار اليه وقولهم انه اشترط الكفاءة في فروج ذوات الاحساب ولم يكن ذلك
معهودا على عهد رسول الله ص لا نسلم انه لم يكن معهودا ويدل عليه ما روي عن النبي ص تخيروا لنطفكم وانكحوا الاكفاء وانكحوا
اليهم امر بذلك والامر للوجوب وحكمته ما فيه من دفع العار اللاحق بها وباوليائها فكان في ذلك موافقا لقول
النبي ص لا انه مخالف له وقولهم انه قال لا يسترق العربي وهو مخالف لفعل النبي ص قلنا ان صح ذلك عنه فلعله اطلع على
ناسخ او معارض لم يظهر عليه غيره وقولهم انه خالف كتاب الله وسنة رسوله في منعه من حد المغيرة فيجمعهما كيف يصح دعوى
ذلك وهو اول من جلد ولده حتى مات وجلد شهود المغيرة بن شعبة وكان ... العرب ولو صح ذلك لما كان ممتنعا لجواز
ظهوره على معارض في نظره او ناسخ كما سبق وقولهم انه فضل في القسمة بين الناس قلنا ليس ذلك ايضا مما يوجب قدحا فيه

فانه مع ما راه في نظره واجتهاده من المصلحة في ذلك لم يحرم التساوي ولا اوجب التفاضل فلم يكن في ذلك مخالفا لما
قضى به النبي ص من التساوي وقولهم انه اجلى اهل نجران وحنين من ديارهم قلنا لعله انما فعل ذلك لاخلالهم بشرط الذمة التي عوهدوا
عليه وقد عوهدوا من غيره فلم يكن بذلك مخالفا للنبي ص بل موافقا له وقولهم ان العادة كانت جارية باخذ دينار من كل حالم
من اهل العهد قلنا لم يكن ذلك التقدير بطريق الوجوب بل غايته انه كان ذلك على وفق ما اقتضته المصلحة في ذلك الوقت
ولعله راى المصلحة بعد ذلك في الزيادة مع تقرر ما كان ولهذا على عهد رسول الله وهو من اهل الاجتهاد فيه وقولهم انه ابدع
التراويح فلا نسلم ذلك فانه قد روي ان النبي ص صلاها ليالي وصلوها معه ثم تاخر وصلاها في بيته باقي الشهر حتى لا تظن
انها واجبة عليهم ثم نصبها امر فعل ما كان منسوبا اليه لا انه فعل ما لم يكن وقولهم انه خالف امر الرسول في تولية معوية
لا نسلم ذلك وما ذكروه عن النبي ص في حق معوية فلم يثبت ولم يصح لا سيما وهو كان كاتب الوحي وخال المؤمنين وبتقدير
الصحة فلا نسلم ان عمر خالف امر النبي عليه فانه قال اذا رأيتم معوية على منبري هذا على طريق التعيين فاقتلوه وما الذي يلزم من توليته
على اقليم الشام المنع من قتله بتقدير ان يرى على منبر رسول الله صلى الله عليه وآله كيف يكون مخالفا لامره وقولهم
انه منع اهل البيت من الخمس قلنا لعله اطلع في اجتهاده على معارض اقتضى ذلك وعارض به نص الكتاب وبالجملة فمخالفة
المجتهد في الامور الظنية لما هو ظاهر لغيره لا يوجب القدح فيه والا لزم ذلك في كل واحد من المجتهدين المختلفين
وهو ممتنع وقولهم انه كان جاهلا بالقرآن لا نسلم ذلك واما قصته في حال موت النبي عليه السلام مع ابي بكر فذلك لا يدل
على جهله بالقرآن فان تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول عن الجليات وخصوصا
بسبب موت النبي ص حتى انه نقل ان بعض الصحابة في تلك الحالة عمي وبعضهم خرس وبعضهم جن وبعضهم هام على وجهه
وبعضهم صار مقعدا لا يقدر على القيام فلذلك غفل عما قيل من الايات واما قصته مع السائل عن الايات المذكورة
فانما فعل به ما فعل لا لانه كان جاهلا بمعانيها وكيف يظن به ذلك وقد كان من بلغاء العرب وفصحاء اهل الادب
وممن شاهد التنزيل وعرف التاويل وشواهد ذلك في اقواله والمسائل الماثورة عنه كثيرة غير قليلة مع ان عادته
غير جارية بذلك مع من سأل عن ما لا يعرف للسؤال جوابه بل انما فعل به ذلك لانه ظهر له منه انه قصد الازدراء والتشغيب في الامتحان
دون قصد الفائدة والامام له تاديب من هو من هذا القبيل ثم لو كان سؤاله عما لم يعرف عمر جوابه موجبا للضرب والاذاء
او ان الموجب لذلك عدم السؤال عما لا يكون فعله ذلك بالمراة المعترضة عليه في منعه المغالاة في مهور النساء
والمحابس بين الناس حتى قال كل الناس افقه من عمر حتى النساء اولى وقولهم انه كان جاهلا بالاحكام الشرعية ان ارادوا به
انه لم يكن قادرا على معرفتها بالاجتهاد ثم وان ارادوا انه لم يكن عنده حاضرة مفصلة فمسلم لكن ذلك مما لا يوجب
القدح فيه اذ هو مشارك لجميع ائمة الاجتهاد في ذلك وما ذكروه من قصة اليهودي فلا نسلم صحته وقوله اهل ولنا
معك واما انه لم يقم على المغيرة حد قذف المراة فلانها لم تطالب به والمطالبة شرط فيه وقولهم انه اهدر دم اليهودي
بمجرد قول المقر لا نسلم ذلك بل غايته انه لم يوجب عليه القصاص لانه ما كان يرى قتل المسلم بالذمي واما انه لم يوجب عليه
الدية لان شرط الزامه بها مطالبة ولي القتيل ولم يطالب بها واما انه لم يوجب عليه كفارة فلعله لانه كان لا يرى

الكفارة في القتل العمد قولهم انه رجم حاملا ومجنونة قلنا العلم بعلم بالحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك عمر ولولا معاذ لهلك عمر اي بسبب ما كان يأتي المشقة بتقدير العلم بحالهما اعدل الرجم لعدم المبالغة في الفحص عن حالهما
قولهم انه كان ينهى عن المغالات في المهور قلنا لم يكن ذلك نهيا اقتضاه نص الكتاب على جهة التشريع بل انه وان كان جائزا شرعا فتركه اولى نظرا الى الامر المعيشي لا بالنظر الى الامر الشرعي وقوله كل الناس افقه من عمر فعلى طريق التواضع وكسر النفس قولهم انه قضى في الجد بتسعين قضية قلنا لانه كان مجتهدا او كان يجب عليه اتباع ظنه في كل وقت وان اختلفت الواقعة كما هو دأب سائر المجتهدين واما قضيته مع المغيرة بن شعبة فغير موجبة للطعن فيه ايضا اما قوله ما كان الشيطان ليشمت برجل من اصحاب رسول الله اي بوقوعه في معصية الزنا ظاهرا فغير موجب القدح قولهم انه شمت الشيطان بالشهود وهم من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله واذا لم يكن ذلك لم يشمت الشيطان لهم باقامة الحد عليهم مع وجوبه حيث صادفوا قولهم فذلك النقصان نصاب الشهادة ولم يجد للقدح ذلك عنهم سبيلا فهذا ذلك غير موجب للقدح والا كان الامام منهيا عن اقامة الحدود الواجبة وهو ممنوع وان اراد وقوعه فهو ممنوع قولهم انه عطل حد الله ذلك لان التعطيل يستدعي سابقة الوجوب والحد على المغيرة لم يجب لنقصان نصاب الشهادة قولهم انه لقن الشاهد المداهنة في الشهادة لا نم ذلك بل غاية ما انه قال اني لا ارى ان يفضح الله بشهادتك رجلا من اصحاب رسول الله وليس في ذلك ما يوجب التعليم المداهنة قولهم انه اراد ان يقيم الحد مرة ثانية على بعض الشهود حيث كرر الشهادة بعد اقامة الحد عليه انما كان ذلك لانه ظن انه قذف ثانيا غير قذفه الاول فلما قال له علي عم ان جلدته رجمت صاحبك ومعناه ان جلدته لظنك ان ما صدر منه من الشهادة ثانيا غير الشهادة الاولى فقد كمل نصاب الشهادة على الزنا فيلزم ان ترجم المغيرة فرجع عما ظنه وليس في ذلك بعد ما علم احوال المجتهدين كما رجع علي عم عن منع بيع امهات الاولاد الى تجويزه قولهم انه اخطأ في صورة الانكار من ثلاثة اوجه لا نم ذلك بل الخبر بذلك خبر لم يحصل له به الظن الموجب للانكار قولهم انه دخل بغير اذن وسلم ولكن لا نم ان الاستئذان في مثل هذه الحالة واجب ليكون مخطئا بتركه وذلك لان انكار المنكر واجب على الفور بعد لو تدبر الاستيذان تأخير فات الافوات قولهم انه لم يسلم قلنا لان السلام ليس بواجب بل غايته انه مندوب ومن ترك مندوبا لا يعد مخطئا فان سبعا من العبادات مندوب وتاركه لا يعد مخطئا والا كان النبي صلعم في كل وقت لا يؤدي فيه عبادة متطوعا مخطئا وهو ممتنع قولهم انه كان شاكا في دين الاسلام فمعاذ الله ان يتصور ذلك منه مع ما جاء من الفضائل الواردة في حقه وحمه لاجماع الامة على امامته مع ما ظهر له من حسن سيرته وفضيلته في اقامة الدين وتوزعه الذي لم يسبقه ولا لحقه احد من السلمين كالانبياء وما ذكروه عنه من الاقوال الشنيعة والاحاديث الفظيعة فمن اكاذيب اعداء الدين وتشنيعات الملحدين قصد الهدم الاسلام في اعين الضعفاء بالقدح فيمن كان عماد المسلمين وبه قوام الاسلام ابتداء وانتهاء بدليل قوله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم ايد الاسلام بابي جهل او بعمر بن الخطاب عليه اللعنة قولهم انه كان شاكا في الاسلام نقصه بسؤاله حذيفة بن اليمان فقد سبق جوابه قولهم ان النبي عم مات وهو غير راض عنه لا نم وكيف يكون ذلك مع ورود ما ورد عنه

في مناقبه وتحقيق فضائله كما تقدم تحقيقه واما قصة الدواة والصحيفة فلا نم ان عمر كان القائل عن النبي عم انه ليهجر بل الذي رواه ابن عباس ان القائل لذلك واحد من اهل البيت يعني الحاضرين ولم يعين عمر ولئن سلمنا ان القائل لذلك عمر فمعناه ان الالم والوجع قد غلب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغشي جوابه فكيف يجيب وليس في ذلك ما يدل على حط النبي عم عليه ولا ما يوجبه الفصل [illegible] في ما يتعلق بامامة عثمان بن عفان عليه اللعنة والرضا ولا خلاف بين الناس ان عمر جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي عم وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح في الاحياء لما ترددت فيه وانما جعلها شورى بين الستة المذكورين لانه كان يعلم افضل خلق الله في زمانه وان الامامة غير صالحة لمن عداهم وقال توفي رسول الله وهو عنهم راض غير انه تردد في التعيين ولم يترجح في تعيين واحد منهم على الباقين واراد ان يستظهر رأي غيره في التعيين ولهذا قال ان اجتمع اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الكثرة فانها الغالب على الظن وان استووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن بن عوف ولهذا فانه لم يعين واحدا منهم الصلوة عليه بحاله مال اليه وعينه بل وصى بذلك الى صهيب بل كان يدعو الخليفة بعده ويقول الوصي الخليفة بعدي بالمسلمين اوصيه بالمساكين ثم اتفق المسلمون بعده على عثمان لاستجماعه شرائط الامامة على ما قررناه في حق ابي بكر وكان مع ذلك من الفضائل المأثورة والمناقب المشهورة ما لا يحصى فانه جهز جيش العسرة وسبل بئر رومة وزاد في مسجد رسول الله وجمع الناس على مصحف واحد عندما كاد وقوع الاختلاف بين الناس في القرآن واخبار النبي صلعم بزوج ابنته ثم ابنته الثانية لو كان لنا ثالثة لزوجناك يوما واشتهر من كشف النبي صلعم رجله عند دخول عثمان عليه اللعنة وقوله في حقه كيف لا استحيي ممن يستحيي الملائكة منه وقوله صلى الله عليه وآله وسلم وزن امتي فوضعت في كفة ووضع في كفة فرجحت بامتي ثم وضع ابو بكر مكاني فرجح بامتي ثم وضع عمر مكانه فرجح بهم ثم وضع عثمان مكانه فرجح بهم ثم رفع الميزان وكان مع ذلك كله من الزهاد والعباد والمجتهدين يختم القرآن في كل ليلة في ركعة واحدة حتى نزل في حقه قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال في حقه حسان ضحوا باشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا فان قيل كيف يمكن ان يجعل الامامة شورى بين الستة المذكورين ويشهد لهم بالجنة ويذمهم مع انه قدح في كل واحد منهم ودليل ذلك ما روي عن ابن عباس انه قال دخلت على امير المؤمنين عمر فقلت ما افضلك يا امير المؤمنين لو حدثتك بما في نفسك قال عمر كنت اصدقك فقلت كانك تفكر فيمن يصلح لهذا الامر بعدك قال الخطاب ما في نفسي قال ابن عباس فقلت يا امير المؤمنين ما تقول في عثمان فقال هو كلف باقاربه يحمل ابن ابي معيط على رقاب الناس فيحطونهم حطم الابل نبت الربيع فيدخل الناس عليهم فيقتلونه واشار الى مصر والعراق والله ان فعل ليفعلن وان فعل ليقتلن قلت فطلحة قال صلف واو زهو وهذا الامر لا يصلح للمتكبر قلت فالزبير قال بخيل بطل طويل نهاره ما يقع يحاسب على الصاع من البر وهذا الامر لا يصلح الا للمنشرح الصدر قلت فسعد قال صاحب شيطان اذا غضب ولسان لخاصي من الناس اذا غضب قلت فعبد الرحمن بن عوف قال والله لو وزن ايمانه بايمان

الدعابة المزاح

لتحلق لحيته لكنه ضعيف قلت نعم لكن ضعف احدى يديه على الاخرى فقال لولا دعابة فيه ووالله ان ولي هذا الامر
ليحملنكم على المحجة البيضاء ثم وان سلمنا انه لم يقدح فيهم ولكن الامر اجماعهم على عثمان وكيف يجمعون عليه وهو لم يكن اهلا للامامة
وبيان عدم اهليته من اثني عشر وجها الاول انه اوى الحكم بن ابي العاص طريد رسول الله ص ورده ولم يرده رسول الله صلى الله عليه
والقوم ولا ابو بكر ولا عمر عليه اللعنة الثاني انه اشخص ابا ذر من الشام وضربه بالسوط ونفاه الى الربذة وكان حبيب رسول الله
صلعم من غير ذنب يوجب ذلك سوى اتباع هوى معوية وشكواه منه الثالث انه احرق المصاحف بالنار الرابع انه
ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه عند احراق مصحفه وحرمه العطاء سنتين الخامس انه ضرب عمار بن ياسر حتى
فتق امعاءه السادس انه ولى اقاربه ورفع ابناء ابي معيط على رقاب الناس بعد نهي عمر له عن ذلك وكراهة الناس لهم السابع
انه ولى على المسلمين من لا يصلح للولاية عليهم كتوليته للوليد بن عقبة وسعيد بن العاص وعبد الله بن ابي سرح ومعوية اما
الوليد بن عقبة فلانه شرب الخمر وصلى بالناس سكران واما سعيد بن العاص فلانه لما ولاه على الكوفة فعل ما اوجب ان
اخرجه اهلها منها واما عبد الله بن ابي سرح فلانه لما ولاه مصر اساء السيرة حتى شكاه اهلها وتظلموا منه واما معوية
فلما ظهر منه من الفتن والحوادث من العظائم الثامن انه كان يبذل اموال بيت مال المسلمين ويفرقها على اقاربه حتى
انه نقل عنه انه دفع الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف دينار التاسع انه كان مضيعا لحدود الله ويدل عليه انه لم يقتل
عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان وكان مسلما وانه اراد ان يعطل حد شرب الخمر في حق الوليد بن عقبة فحده علي ع وقال لا يعطل
حد الله وانا حاضر العاشر انه كاتب ابن ابي السرح سرا بخلاف ما كتب اليه جهرا في حق محمد بن ابي بكر وامره بقتل محمد بن ابي بكر
ولم يوجد منه ما يقتضي في حقه ذلك الى ان آل اليه من خذلان الصحابة له وتمالئ الناس على قتله ولم يكن منه الا
بدون الحادي عشر انه حمى لنفسه الحمى واتم الصلوة في السفر الثاني عشر انه رقي على المنبر الى حيث كان يرقى النبي عليه الصلوة والسلام
مساويا له بعد نزول ابي بكر درجة ونزول عمر درجتين وقد تم المطعون عليه اشياء كثيرة لا تحصل الا بالنظر فيها ومن اراد
النظر اليه ادق فليطالع وانما الاعراض عنها مقتصرين على ما ذكرناه لكونه اشهر ما قيل والجواب قولهم ان عمر قدح في كل واحد
من الستة قلنا لم يكن مقصوده بذلك القدح والتنقيص بهم بل لانه اعتقد انهم افضل من غيرهم وجعل الامامة منحصرة فيهم
اراد ان ينبه الناس على ما يصلح من كل واحد منهم مما يوافق مصلحة المسلمين ويقع التهاون في التوقي والنصح للمسلمين ليكون
اختيارهم لمن يختارونه اوفق لمصلحتهم قولهم لا نسلم اجماع الامة على عثمان قلنا طريق اثباته هو طريق اثبات امامة ابي بكر
على ما سبق قولهم لم يكن اهلا للامامة قلنا دليل الاجمال والتفصيل كما تقدم في حق ابي بكر عليه اللعنة قولهم انه اوى الحكم طريد
رسول الله ص وردّه من الطائف قلنا انما ردّه لان عثمان كان قد استاذن رسول الله صلعم في ردّه فاذن له في ذلك فلم يتفق
ردّه في زمن النبي ص حتى آل الامر الى ابي بكر وعمر عليه اللعنة فذكر لهما ذلك فطلبا منه شاهدا آخر على ذلك فلم يتفق حتى
آل الامر اليه فحكم فيه بعلمه قولهم انه اشخص ابا ذر من الشام وضربه بالسوط ونفاه الى الربذة قلنا انما اشخصه من الشام
بلغه انه كان في الشام اذا صلى الجمعة واخذ الناس في ذكر مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما احدث الناس بعدهما شيدوا
والبنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل واكلوا الطيبات وكاد يقع بذلك اختلال الامور وتشويش الاحوال لشدة اهل الشام

فطلبه

فكان اذا راى عثمان قال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم الاية فضربه عثمان بالسوط على ذلك تاديبا له وللامام
ذلك لنسبته الى كل من اساء ادبه عليه وان افضى ذلك التاديب الى هلاكه ثم قال له اما ان تكف واما ان تخرج الى حيث
شئت فخرج الى الربذة غير منفي ومات بها قولهم انه احرق المصاحف بالنار قلنا هذا من اعظم مناقبه حيث جمع الناس
على كلمة واحدة ومصحف واحد ولولا ذلك لاضطرب الناس واختلفوا كل الاختلاف بسبب اختلاف المصاحف فانها
كانت مختلفة قولهم انه ضرب ابن مسعود حتى كسر ضلعيه قلنا ان صح ضربه له فقد قيل انه لما اراد عثمان ان يجمع الناس
على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فابى ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان
فادبه على ذلك قولهم انه حرمه العطاء سنتين قلنا احتمل ان يكون ذلك لانه ادى صرفه الى من هو اولى منه او انه كان قد
استغنى عنه قولهم انه ضرب عمار بن ياسر حتى فتق امعاءه قلنا انما فعل ذلك به بطريق التاديب لانه روي انه دخل
عليه واساء عليه الادب واغلظ له في القول بما لا يجوز مثله على الائمة وللامام التاديب لمن اساء الادب عليه
وان افضى ذلك الى هلاكه فلا اثم عليه لانه دفع من ضرره فعل ما هو جائز له كيف وان ما ذكروه لازم على الشيعة حيث
ان عليا ع قتل اكثر الصحابة في حروبه فلئن قالوا انما قتلهم لخروجهم عنه وافتياتهم عنه قلنا فاذا جاز القتل دفعا
لمفسدة الافتيات على الامام جاز التاديب ايضا قولهم انه ولى اقاربه قلنا لانهم كانوا اهلا للولاية قولهم كان ذلك
مع كراهية الناس لهم ان ارادوا به كراهية كل الناس فهو ممنوع وان ارادوا به كراهية بعض الناس فلم يكن ذلك مما يمنع
التولية والامام له ان يولي اذ لا بد للامام من نصب قاض ووال ضرورة وما من وال ولا قاض الا ولا بد من كراهية بعض الناس
له قولهم انه ولى من لا يصلح للتولية لا نسلم ذلك قولهم انه ولى الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر وصلى بالناس سكران قلنا
انما ولاه لظنه انه اهل للولاية وليس من شرط الوالي ان يكون معصوما ولا جرم لما ظهر منه الفسق عزله وحده وعلى
هذا يخرج الجواب عن كل من ولاه وظاهره الصلاح وان لم يكن في نفس الامر صالحا قولهم انه كان يكثر العطاء لاقاربه قلنا
لا نسلم ان الزيادة على القدر المستحق كان من مال بيت المال بل لعل ذلك من ماله الموجه المختص به قولهم انه كان مضيعا للحدود
الله تعالى لا نسلم ذلك قولهم انه لم يقتل عبيد الله بن عمر قاتل الهرمزان قلنا لانه كان مجتهدا وقد قال ان هذا القتل جرى في غير سلطاني
فلا يلزمني حكمه وذلك لانه قتله قبل عقد الامامة لعثمان وهذا هو مذهب ابي حنيفة قولهم انه اراد ان لا يقيم الحد على
الوليد بن عقبة لشرب الخمر لا نسلم ذلك بل لعله لم يستوف الحد ليكون على ثقة من شرب الخمر ولهذا اخذ بعد ذلك
قولهم انه كاتب ابن ابي السرح سرا بما يخالف ما كتب جهرا وانه امره بقتل عبد الرحمن بن ابي بكر لا نسلم ذلك غايته ان غلامه فعل
شيئا من ذلك وما امر بقتل عبد الرحمن بن ابي بكر ولا يخفى ما كان عليه من الامانة والديانة في نفسه والتروي والكف
في ذلك الخير ممن تم الامر على من السفهاء الاوباش اولى قولهم انه حمى لنفسه الحمى واتم الصلوة في السفر قلنا اما
الحمى فلم يختص هو به فانه كان في زمن الشيخين فلئن قالوا الا انه زاد في ذلك قلنا لاحتمال زيادة المواشي والاهوية للمصلحة
مما يختلف باختلاف الاوقات بالزيادة والنقصان واما التتميم في السفر فهو افضل من القصر على راي بعض العلماء قولهم
انه رقي المنبر الى موضع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخالف الشيخين قلنا لان النزول عنه ليس من الواجبات

بل غايته ان يكون من المندوبات ومن ترك مندوبا لا يعد مخطئا كما سبق تقريره **الفصل السابع** في اثبات امامة
الائمة واسد الله الغالب غالب كل غالب امير المؤمنين وامام المتقين علي بن ابي طالب عليه افضل الصلوات واكمل
التحيات ولا يخفى ان عليا عليه السلام كان مستجمعا للخلال الشريفة والمناقب المنيفة التي بعضها يستدعي الامامة وتجمع
فيه من فضائل الصفات وانواع الكمالات ما تفرق في غيره من الصحابة حتى اذا قيل من اشجع الصحابة واعلمها واعبدها
وازهدها وافصحها واسبقها ايمانا واكثرها جهادا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقربها نسبا
وصهارة منه كان علي هو معدود لذلك اول الجريدة وسابقا الى كل فضيلة حميدة ولذلك قال فيه يا اخي هذه الامة
ابن عباس وقد سأل معوية عنه فقال كان والله للقرآن تاليا وللشر قاليا وعن الحيف نائيا وعن المنكر ناهيا وعن الفحشاء ساهيا
وبدينه عارفا ومن الله خائفا وعن الموبقات صادفا وبالليل قائما وبالنهار صائما وعلى العدل في الرعية دائما وفي
بالمعروف آمرا وعن المهلكات زاجرا وبنور الله ناظرا ولشهوته قاهرا فاق العالمين ورعا وكفافا وقناعة وعفافا وفاق
زهدا وامانة وبرا وحياطة كان والله حليف الاسلام وماوى الايتام ومحل الايمان ومنتهى الاحسان وملاذ الضعفاء
ومعقل الحنفاء كان والله للحق متحصنا وللناس عونا مبينا وللدين نورا وللنعم شكورا وفي البلاء صبورا كان
والله هجادا بالاسحار كثير الدموع عند ذكر النار دائم الفكر والصلوة في الليل والنهار نهاضا الى كل مكرمة سعاء
الى كل منجية فرارا من كل موبقة كان والله علم الهدى وكهف التقى ومحل الحجى وبحر الندى وطود النهى وكنز العلم والورى
ونور السفر في ظلم الدجى كان داعيا الى المحجة العظمى ومتمسكا بالعروة الوثقى عالما بما في الصحف الاولى وعاملا بطاعة
الملك الاعلى عارفا بالتأويل والذكرى متعلقا بأسباب الهدى حائدا عن طرقات الردى ساميا الى المجد والعلى
وقائما بالدين والتقوى وتاركا للجور والعدوى وخير من آمن واتقى وسيد من تقمص وارتدى وابر من انتعل وسعى
واصدق من تسربل واكتسى واكرم من تنفس وقرا وافضل من صام وصلى وافخر من ضحك وبكى واخطب من مشى على الثرى
وافصح من نطق في الورى بعد النبي المصطفى فهل يساويه احد وهو زوج خير النسوان وهل يساويه بشر وهو
ابو السبطين فهل يدانيه مخلوق وكان والله للاشداء قتالا وفي الحروب شعالا ولمن في الظلام حبا لا لهذا مع ما ورد من
الاخبار الصحيحة الدالة على فضيلته والآثار المثبتة على علو شأنه ورتبته كما قررناه واوردناه فيما تقدم مما
يتعلق بالصفات الموجبة لاستحقاق الامامة واما الوجه في اثبات امامته فاجماع الامة عليه بعد قتل عثمان
واتفاقهم على استخلافه وامامته واتباعهم اياه في حله وابرامه ودخولهم تحت قضاياه واحكامه من غير منازع ولا
مدافع وذلك دليل على اثبات امامته مما سبق في اثبات امامة ابي بكر فان قيل سلمنا الاجماع كما ذكرتموه على امامته
للامامة لكنه معارض بما يدل على عدمها وبيانه من وجهين الاول انه ما لأ على قتل عثمان مع اتفاق الامة على تحريم قتله
ويدل عليه قول علي وقد سئل عنه هل قتلت عثمان قال الله قتله وانا معه وروي انه قال دم عثمان في جمجمتي هذه والله
يؤكد ذلك ان قتلة عثمان كانوا في عسكره وكان قادرا عليهم ولم يقتلهم لكانوا اعضاده وانصاره وطلبت الملك
كتب اليه معاوية كتابا فيه رجل ما انك رضيت بقتل عثمان لا بل قبحته وكره والقيه على الناس حتى جاء من هو

الذي

هشما او لو انك قمت على امر مقام صدق وتهيت عنه بكل تنهت الرجال عن الشيء فتنتهيه اي كففته وزجرته
وكففوهم وانها الدليل عليه ان قتله اعضاده وانصاره عن بطانته فان قتلهم عنه اجتناب السواد بل وانه لا اله
الذي لا اله الا هو لنطلبن قتلة عثمان في البر والبحر الثاني ان الخوارج كفروه حيث انه حكم الرجال ولم يحكم كتاب الله وسنة
رسوله وقد قال تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وان سلمنا انه كان اهلا للامامة ولكن لا نسلم
اجماع الامة على عقد الامامة له ويدل عليه امران الاول انه روي ان طلحة والزبير وهما من اجلاء الصحابة ومن جملة
العشرة المقطوع لهم بالجنة تخلفا عنه وعن بيعته وانهما اخرجا من تحت بيعته مكرهين وقد اخذ طلحة اهل البصرة
والزبير اهل الكوفة وجي بهما الى علي فبايعاه مع الكراهة ولذلك نقل عن طلحة بعد ذلك بايعته ايدينا ولم يبايعه
قلوبنا ولهذا فانهما خرجا عليه وقاتلاه بالبصرة وقتلا الثاني ان جماعة من سادات الصحابة واجلائهم كعبد الله بن
عمر وسعد ومحمد بن مسلمة الانصاري لم يعاضدوه على اعدائه ولم يوافقوه فيما عرض له من مهامه ولو كان انعقد
امامته لما تخلفوا عن نصرته واعانته ومعاضدته كما كان حالهم بالنسبة الى من تقدم من الخلفاء الراشدين لعلمهم ان ذلك
من الواجبات وان التخلف عنه من المحرمات والجواب قولهم انه ما لأ على قتل عثمان لا نسلم ذلك فانه قد روي عنه انه قال
والله ما قتلته ولا ما لأت على قتله وانه انفذ اليه الحسن والحسين يستاذنه في نصرته فقال عثمان لا حاجة لي في ذلك و
قوله الله قتله وانا معه لم يرد به انه اعان على قتله بوجه من الوجوه بل معناه والله يقتلني معه وانما ذكر مثل هذا اللفظ
الموجب رضاء للفريقين ومداراة للجانبين حتى لا يختل عليه الامر ويتشوش الحال وقوله دم عثمان في جمجمتي يحتمل ان يكون على
طريق الاستفهام ومعناه اتظنون ان دمه في جمجمتي ويمكن ان يكون معلقا بشرط في نفسه وتقديره ان لم استوفيه مع
القدرة عليه ويجب الحمل على ذلك جمعا بين الكاره والحلف عليه وقولهم انه كان قادرا على قتل من قتل عثمان ولم يقتلهم
قلنا انما لم يقتلهم لانه قد روي انه كان يقول من قتل عثمان فيقوم اكثر عسكره وراى المصلحة في تاخير ذلك الى وقت
الامكان وانه لو اقدم على ذلك لتشوش عليه الحال واضطرب الامر وآل الحال في حقه الى ما آل اليه حال عثمان ولمكان ان يقال
بان قتلة عثمان كانوا جماعة ولم يكن يرى قتل الجماعة بالواحد فان ذلك من المسائل الاجتهادية وهو فقد كان من اهل الاجتهاد
قولهم ان الخوارج كفروه بتحكيم الرجال قلنا لا نسلم ان ذلك موجب للتكفير وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
الكافرون لا نسلم العموم في صيغة من على ما عرف من اصلنا وان سلمنا العموم فيها ولكن الآية دالة على تكفير من لم يحكم بما
انزل الله ولم يثبت ان عليا لم يحكم بما انزل الله بل غايته انه حكم ولا يلزم من التحكيم الحكم ولا عدم الحكم بما انزل الله ليكون
كافرا وقولهم لا نسلم اجماع الامة على امامته قلنا الدليل ما سبق قولهم ان طلحة والزبير تخلفا عن بيعته وانهما لم يبايعاه
الا كرها لا نسلم ذلك بل انما بايعاه طوعا وما ذكروه في الدلالة على الكراهية فمن اكاذيب الشيعة والتواريخ التي لا ثبت
لها عند المحققين وقولهم انهما خرجا عليه قلنا الممكن ان يكون ذلك لا لابطال امامته بل لظنهما انه كان متمكنا
من قتل قتلة عثمان ولم يقتلهم وظنا باجتهادهما ان ذلك مما يسوغ قتاله والخروج عليه وهما مخطئان فيه ولهذا نقل
عنهما انهما تابا عن ذلك قبل قتلهما وقولهم ان جماعة من سادات الصحابة لم يعاضدوه ولم ينصروه كعبد الله بن عمر وسعد وغيرهما

قلنا لم يتركوا ذلك لاعتقادهم انه ليس بامام بل لانهم استعفوا من الخروج معه لضعف كان لهم وعلم علي عليه السلم
ضعفهم عن ذلك فاعفاهم منه ونصا فانهم كانوا مجتهدين وقد غلب على ظنهم جواز التخلف عنه خوف الوقوع في
الفتنة لما روى سعد عن النبي عليه السلام انه قال ستكون فتنة القاعد فيها خير من القايم والقايم خير من الماشي والماشي
خير من الساعي فطاعوه في الامامة وخالفوه في جواز التخلف عنه لكونه من المسايل الاجتهادية وعلى ما ذكرنا من
عقد الامامة بالاجماع على نصب الامام عند كونه مستجمعا لشرايط الامامة جرت العادة واطردت السنة في اقامة
كل امام في عصره وهلم جرا الى عصرنا هذا وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا البرهة
مما يدل على ان الخلافة منحصرة في الخلفاء الراشدين وهم ابو بكر وعمر وعثمان عليه اللعنه وعلي عليه السلام حيث امتدت
خلافتهم وصحت ثلاثين سنة على وفق ما نطق به النبي عليه السلام وانه لا خلافة بعد الخلفاء الراشدين الا
بان الخلافة بعدي على ما يجب من القيام بوظايف الامامة واتباع سنتي من غير نقصان ولا زيادة ثلثون سنة
بخلاف ما بعدها فان اكثر لحكامها الحكام الملوك ويدل على بقاء الخلافة مع ذلك امران الاول اجماع الامة في كل
عصر على وجوب اتباع امام ذلك العصر وعلى كونه اماما وخليفة مستجمعة الثاني انه قال ثم تصير ملكا والضمير في قوله
تصير انما هو عايد الى الخلافة اذ لا مذكور يمكن عود الضمير اليه غير الخلافة وتقدير الكلام ثم تصير الخلافة ملكا
حكم عليها بانها تصير ملكا والحكم على الشيء يستدعي وجود ذلك الشيء **الفصل الثالث** في التفضيل اما
الصحابة فقد اختلف فيهم فذهب اهل السنة واصحاب الحديث الى ان ابا بكر افضل من عمر وعمر افضل من عثمان وعثمان
افضل من علي وعلي افضل من باقي العشرة والعشرة افضل من باقي الصحابة والصحابة افضل من التابعين والتابعين افضل
ممن بعدهم لقوله عليه السلام خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذي يليه ثم الذي يليه وقالت الروافض علي عليه السلم
افضل الصحابة وزادوا على ذلك وقالوا انه افضل من الانبياء بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن اصحابنا
من قال ان قلنا انه يصح امامة المفضول مع وجود الفاضل فلا سبيل الى القطع بتفضيل البعض على البعض وان
قلنا انه لا يصح امامة المفضول مع وجود الفاضل فابو بكر افضل من باقي الصحابة لانعقاد الاجماع على صحة امامته
ثم عمر ثم عثمن ثم علي عليه السلام والذي عليه اعتماد الافاضل من اصحابنا انه لا طريق الى التفضيل بمسلك قطعي وانما
المسالك الظنية متعارضة وقد يظهر بعضها في نظر بعض المجتهدين وقد لا يظهر وقبل الخوض في تحقيق الحق و
ابطال الباطل لا بد من تحقيق معنى الافضلية ليكون التوارد بالنفي والاثبات على معنى واحد فنقول اعلم ان التفضيل
بين الاشخاص قد يطلق ويراد به اختصاص احد الشخصين عن الآخر اما باصل فضيلة لا وجود لها في نظر بعض المجتهدين
وقد لا يظهر وقبل الخوض في تحقيق الحق وابطال الباطل لا بد من تحقيق معنى الافضلية ليكون التوارد بالنفي والاثبات
على معنى واحد فنقول اعلم ان التفضيل بين الاشخاص قد يطلق ويراد به اختصاص احد الشخصين على الآخر اما
باصل فضيلة لا وجود لها في الآخر ككونه عالما والآخر ليس بعالم او بزيادة فيها ككونه اعلم وقد يطلق ويراد به اختصاص
احد الشخصين على الآخر بكثرة الثواب عند الله من الآخر وعلى هذا فان اريد بالتفضيل الاعتبار الاول فلا يخفى ان

دليل قاطع غير مقطوع به لتعارض ادلته وفي الثالث ما من فضيلة تبين لاختصاص بعض الصحابة بها الا ويمكن بيان مشاركة
الآخر له فيها وبتقدير ان لا اشاركه فيها فقد يمكن اختصاصه بفضيلة اخرى معارضة لتلك الفضيلة ولا سبيل الى
الترجيح بكثرة الفضايل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضايل وذلك اما الزيادة شرفها في نفسها
او لزيادة كميتها وبالجملة مما يقال في ذلك فالطرق فيه متعارضة وان اريد بالتفضيل الاعتبار الثاني فلا يخفى ان
معرفة ذلك مما لا يستقل به العقل وانما مستنده الاخبار الواردة من الله تعالى وذلك على لسان رسوله والاخبار
الواردة في ذلك كلها اخبار احاد لا يفيد غير الظن ومع ذلك فهي متعارضة كما سبق وليس الاختصاص بكثرة
اسباب الثواب موجبا لزيادة الثواب قطعا اذ الثواب تفضل من الله تعالى على ما سبق في التعديل والتجوير فله ان
يثيب غير المطيع ولا يثيب المطيع بل ان كان ولا بد فليس الا طريق الظن وعلى هذا ان قلنا ان الامامة للمفضول
لا تصح مع وجود الفاضل فليس ذلك مما ينتهض الحكم فيه الى القطع بل غايته الظن فاجماع الامة على امامته
وان كان قطعيا في صحة امامته فلا يكون قاطعا في لزوم تفضيله فلا خلاف بين اهل الحق ان الانبياء عليهم السلم
افضل من الائمة وسائر الامم وما ذهب اليه غلاة الروافض من تفضيل علي عليه على غير محمد صلى الله عليه وآله وسلم
من الانبياء ظاهر البطلان لاجماع سلف الامة على ان الانبياء افضل من غيرهم ولان الانبياء عليهم السلام
هم المبلغون عن الله تعالى والداعون اليه والقايمون بشرايعه والمخاطبون من الله تعالى شفاها او بالوحي
واكثر نفعا للخلق من غيرهم وغيرهم غايته ان يكون تابعا لسنتهم وسالكا لطريقتهم فلا يكون غير
الانبياء افضل منهم ومع ذلك فمحمد صلى الله عليه وآله وسلم افضل النبيين والمرسلين وسيد الاولين والآخرين
لانعقاد الاجماع من الامة على ذلك ولقوله عليه السلم لعايشة انا سيد العالمين ولما ورد في الآثار والاخبار
التي مجموعها انزل منزلة التواتر وان كانت احادها احادا واما ازواج النبي عليه السلم فقد ذهب اهل السنة
واصحاب الحديث الى ان عايشة لقوله عليه السلام فضل عايشة على النسا كفضل الثريد على غيره من الطعام ولما
روي عنه عليه السلام انه قال كل مع صاحبه في الدرجة ولا يخفى ان درجة النبي عليه السلام اعلى من درجات كل الخلق
من الرجال فنسبة درجة عايشة الى درجة غيرها من النسا كنسبة درجة النبي الى درجة غيره ولانها كانت مختصة
بخدمته وتحمل اثقاله الى حال مماته وكانت افضل وقالت الشيعة افضل زوجات النبي عليه السلام خديجة و
افضل نساء العالمين فاطمة ومريم ابنة عمران وآسية امراة فرعون اما فاطمة فلقوله عليه السلام فاطمة سيدة
نساء العالمين وقوله فاطمة بضعة مني ونسبة بعض الشيء الى بعض غيره كنسبة الشيء الى غيره والشيء افضل من
غيره فبضعه افضل من بعض غيره واما مريم ابنة عمران فلقوله تعالى ومريم ابنة عمران التي احصنت فرجها
فنفخنا فيه من روحنا واما آسية امراة فرعون فلقوله تعالى وضرب الله مثلا للذين آمنوا امراة فرعون
اذ قالت رب ابن لي عندك بيتا في الجنة ونجني من فرعون وعمله ونجني من القوم الظالمين وسعيها
في تخليص موسى عليه السلم من عدو الله فرعون على ما قال تعالى حكاية عنها وقالت امراة فرعون قرة عين لي

فلذلك لا تقتلوا الآية والحق ان هذه الادلة ظنية ومع كونها ظنية فمتعارضة ولا سبيل الى القطع بشيء منها
وان غلب على ظن بعض المجتهدين منها شيء فلا حرج واما تفضيل الانبياء على الملائكة عليهم السلم فقد سبق ما فيه
والله اعلم الفصل الثامن فيما جرى بين الصحابة من الفتن والحروب وقد اختلف اهل الاسلام فيما شجر
بين الصحابة من الفتن فمنهم من انكر وقوعها اصلا وراسا وقال ان عثمان بن عفان لم يحاصر ولم يقتل وانه
وان وقعة الجمل وصفين لم يوجد كالهاشمية ومنهم من اعترف بوجودها ثم اختلف هؤلاء فمنهم من سكت عن الكلام
فيها ولم يقل فيها بتخطئة ولا تصويب ومنهم طائفة من اهل السنة ومنهم من تكلم فيها ثم اختلف هؤلاء فمنهم من خطاء
الفريقين وفسقهما معا كالعمرية اصحاب عمرو بن عبيد من المعتزلة ومنهم من قضى بتخطئة احد الفريقين ثم اختلف
هؤلاء فمنهم من قال بتخطئة احد الفريقين وبفسقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وعلي ومقاتليه وحكموا ان كل
واحد من الفريقين لو شهد على باقة بقل لا تقبل شهادته لان الفاسق منهما واحد لا بعينه ويحتمل ان يكون
من شهد هو الفاسق وهؤلاء هم الواصلية اصحاب واصل بن عطاء من المعتزلة ومنهم من قال بتخطئة احد
الفريقين وتفسيقه لا بعينه من عثمان وقاتليه وعلي ومقاتليه وحكموا ان كل واحد من الفريقين لو شهد على
باقة بقل لا تقبل شهادته لان الفاسق منهما واحد لا بعينه ويحتمل ان يكون من شهد هو الفاسق وهؤلاء هم
الواصلية اصحاب واصل بن عطاء من المعتزلة ومنهم من قال بتخطئة احد الفريقين بعينه ثم القائلون بهذا القول
لا يعرف خلافا فيما بينهم في تعيين المخطئ في قتلة عثمان ومقاتلي علي عليه السلام وكذلك كل من خرج على
على امامته لكن اختلفوا فمنهم من قال ان الخطية لا تبلغ الى حد التفسيق كالقاضي ابي بكر ومنهم من قال انه يفسق
كالشيعة وكثير من اصحابنا واذا اتينا على شرح المذاهب بالتفصيل فاعلم ان من انكر وقوع ما جرى من الفتن وشجر بينهم
من الحروب فقد انكر ما تواترت به الاخبار وعلم ضرورة وكان كمن انكر وجود مكة وبغداد واما السكوت عن الكلام
في التخطئة والتصويب فاما ان يكون ذلك لعدم ظهور دليل التخطئة والتصويب او القصد كف اللسان عن ذكر
مساوي المخطئ منهما مع عدم ايجابه فان كان الاول فهو ممتنع لان الاجماع اذا انعقد على امامة شخص ولم
يظهر منه ما يوجب حل قتاله وقتله فالخارج عليه يكون مخطئا لا محالة وعلي وعثمان بهذه المثابة وكان
الخارج عليهما مخطئا وان كان الثاني فهو حق ولا باس به بل هو الاولى فان السكوت عما لا يلزم الكلام فيه
اسلم من الخوض فيه وابعد عن الزلل ولهذا قال بعض المعتبرين من الاوائل تلك دماء طهر الله سيوفنا منها فلا
نلطخ بها السنتنا واما تخطئة الفريقين فممتنع لما حققناه من انعقاد الاجماع على صحة امامة الامام مع عدم ظهور
ما يقتضي خلعه ومن يظهر فساد قول من قال بتخطئة احد الفريقين لا بعينه فلم يبق الا تخطئة احدهما بعينه وهو
الخارج على الامام ثم لا يخلو اما ان يكون الخارج على الامام مجتهدا او لا فان كان الاول فالظاهر ان خطأه لا ينتهي
الى التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في المجتهدات ظاهر انه لا يكون فاسقا وان كان الثاني فلا خلاف في فسقه والله
اعلم الاصل الثالث في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ويشتمل على فصلين ا في وجوب الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر ب فيمن له الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الفصـ[illegible]ل في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر وقد اختلف اهل الاسلام في ذلك فذهب بعض المرجئة الى ان ذلك لا يجب ولا يجوز الا بنصب الامام المعصوم
واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب من عداهم الى وجوبه سواء امر به الامام او لم يامر ثم اختلف هؤلاء فذهبت
الاشاعرة واهل السنة الى وجوبه شرعا لا عقلا وذهب الجبائي وابنه الى وجوبه عقلا لكن اختلفا فقال
الجبائي بوجوبه مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا وقال ابو هاشم ان تضمن الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر دفع ضرر عن الامر والناهي وكان بحيث لا يندفع عنه الا بذلك فهو واجب والا فلا الا انه لا يتوقف على
استنابة الامام فقد احتج اهل الحق عليه بالاجماع ودليله انا نعلم علما ضروريا بالنقل المتواتر ان الصحابة بعد موت
النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل افرادهم واحادهم يستقل بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير توقف على
اذن الامام وامره في ذلك وكان ذلك ذائعا شايعا فيما بينهم ولم يوجد له نكير وكان ذلك اجماعا منهم
على جوازه فانه لو لم يكن جائزا لكان فعله منكرا ومع شيوعه فالعادة تحيل من الامة تواطيهم على عدم انكاره
ولو وقع الانكار لاستحال في العادة ان لا ينقل مع توفر الدواعي على نقله وحيث لم ينقل دل على انه لم يقع
وقد استقصينا تقرير ذلك ودفع كل ما يرد عليه من الاشكالات في كتاب شرح الجدل وغيره من كتبنا وعلى
هذا لم يزل الناس في كل عصر وزمان الى زماننا هذا واما انه واجب فدليله الاجماع والنص اما الاجماع فهو
ان القائل قائلان قائل يقول بالوجوب مطلقا من غير توقف على استنابة الامام وقائل يقول بالوجوب متوقفا
على استنابة الامام فقد انعقد الاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجملة فاذا بطل الدليل
توقف الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على استنابة الامام بقي الاجماع على الوجوب بحاله واما النص فمن جهة
الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على
الاخرى فقاتلوا التي تبغي امر بالاصلاح وبازالة المنكر وهو البغي والامر ظاهر في الوجوب لما انه امر فلانه اتى
بصيغة افعل وهي اذا تجردت عن القرائن كانت باطلاقها امرا ولهذا فانه لو قال السيد لعبده افعل كذا فانه بتقدير
تجرد هذه الصيغة عن القرائن يعد اهل العرف امرا ويقال العبد والسيد امر والعبد مامور وايضا فان اهل اللغة
قسموا الكلام الى اقسام فقالوا الكلام ينقسم الى امر ونهي وغيرهما والامر هو قول القائل لغيره افعل والنهي
لا تفعل واما ان الامر للوجوب فلان السيد لو امر عبده بامر ولم يمتثل فانه يستحق اللوم والتوبيخ والعقوبة من السيد
عرفا ولا معنى للوجوب الا هذا فاذا ثبت وجوب الامر بالمعروف في هذه الصورة لزم وجوبه في باقي الصور
ضرورة انعقاد الاجماع على عدم التفصيل بين صورة وصورة وايضا قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير
ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر امر بان يكون من الامة من يامر بالمعروف وينهى عن المنكر والامر ظاهر
في الوجوب لما عرف واما السنة فما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لتامرن بالمعروف ولتنهون
عن المنكر او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب لهم توعدهم على ترك الامر بالمعروف والنهي

عن المنكر وهو دليل الوجوب وايضا ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لتأمرن بالمعروف ولتنهن عن المنكر او ليدعنكم الله لا يبالي من غلبه ووجه الاحتجاج به كما سبق وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال ان الناس اذا راوا الظالم فلم ياخذوا على يديه او المنكر فلم يغيروه عمهم الله بعقاب وذلك دليل الوجوب وايضا ما روي عنه عليه السلام انه قال لا تقدس امة لا ياخذ لضعيفها الحق من قويها والاخبار في ذلك كثيرة بحيث يبلغ مجموعها حد التواتر واما الوجوب العقلي فقد ابطلناه فيما تقدم **الفصل الثاني** في شرائط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن يجب عليه ومن لا يجب واعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يجب على كل مكلف عالم بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر ولا يجب قطعا اذا لم يقم به غيره وكان يرجو حصول المامور به وزوال



ما نهي عنه من غير بحث ولا تجسس والا فلا وفيه قيود سبعة الاول ان يكون مكلفا اي اهلا للخطاب والتكليف لان الوجوب من الاحكام الثابتة بخطاب التكليف والتكليف لغير من له اهلية التكليف محال كما في الحيوانات العجماوات والصبيان والمجانين الثاني ان يكون عالما بان ما يامر به معروف وان ما ينهى عنه منكر والا كان مكلفا بما لا يعلم وهو تكليف بما لا يطاق وليس من شرطه ان يكون فقيها عالما فان من المعروف والمنكر ما يستقل بمعرفته الخواص والعوام كوجوب الصلوة وصوم رمضان وحرمة الزنا والقتل عمدا عدوانا فالعامي يجب عليه في ذلك ما يجب على الفقيه لاستوائهما في معرفة كون ذلك معروفا او منكرا ومنه ما لا يستقل بمعرفة كونه معروفا ومنكرا غير الفقيه فلا يجب الامر به والنهي عنه على غير الفقيه ولا يشترط ايضا فيه ان يكون عدلا بل يجب عليه وان كان فاسقا حتى انه يجب على متعاطي الكاس النهي عنه الجلاس وذلك لان النهي عن المنكر والانكفاف عن المحرم واجبان فعل احد الواجبين لا يمنع من وجوب فعل الواجب الاخر بل لو كان عدلا لكان اولى لنظر الى غلبة الافضاء الى المقصود ونسبته الى المقصود على حسب الزيادة والنقصان في الورع والتقشف والاستكانة فكلما تكون الزيادة والنقصان في الاولية والافضاء الى المقصود وعلى هذا الفاسق اذا شاهد ما يوجب عزمها او عقوبة او كان يستوي الحال الظاهر

العدالة توجب عليه اداء الشهادة دفعا للظلامة لكونه صادقا وان كان ظاهر الفسق فلا امتداد افضائه الى المقصود الثالث ان يكون ما يامر به واجبا او ينهى عنه محرما اذ الامر بما ليس واجبا والنهي عما ليس محرما لا يكون واجبا الرابع ان يكون ذلك مقطوعا به كوجوب الصلوة وتحريم الخمر واما اذا كان مجتهدا فيه كشرب النبيذ والنكاح بلا ولي والبسملة في اول كل سورة ونحو ذلك من المسائل الاجتهادية فالانكار فيه غير واجب فليس انكار احد القولين من القائل بنقيضه اولى من العكس الخامس اذا لم يقم به غيره وذلك لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس واجبا على الاعيان بل وجوبه وجوب كفاية فاذا قام به في كل ناحية من تحصيل الكفاية به سقط عن الباقين والا اثم الكل اذا تواطؤوا على الترك وان تواطؤوا على الامر والنهي اثيب كل منهم ثواب الواجب غير ان من انفرد على منكر فالعثور عليه لم يتركه اعتمادا على انكار الغير لانه ربما لا يطلع عليه ذلك الغير السادس ان يرجو حصول المامور به وزوال المنهي عنه واما ان علم ان ذلك مما لا يفضي الى المقصود فلا يجب بل يستحب اظهارا لشعار الاسلام السابع ان يكون ذلك من غير تجسس وبحث للكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا ولان التجسس سعي في اظهار الفاحشة وهو حرام لقوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين امنوا الاية واما السنة فقوله عليه الصلوة والسلام من تتبع عورة اخيه تتبع الله عورته ومن تتبع عورته فضحه على رؤوس الاشهاد الاولين والاخرين ولانه قد علم من حال النبي عليه السلام انه كان يامر بالستر ويترك التعرض لاشاعة الفاحشة لقوله من اتى من هذه القاذورات شيئا فليستتر بستر الله فان من ابدى لنا صفحته اقمنا عليه حد الله فان قيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما ان يكون متعلقا بالماضي او بما يستقبل الاول محال لان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما هو التغيير وتغيير الماضي محال وان كان الثاني فهو غير متيقن الوقوع وقد علم انه لا بد وان يكون مقطوعا به قلنا المراد به انما هو القسم الثاني واشتراط القطع انما كان عائدا الى وجوب المامور به وتحريم المنهي عنه لا القطع في وقوعه وعلى هذا فالمامور به والمنهي عنه وان كان مستقبلا فلا يشترط فيه ان يكون مقطوعا بوقوعه بل ان يكون مظنون الوقوع بما يدل عليه من الامارات والعلامات الدالة

على استمراره والدوام عليه ويمكن لحاظ الوقوع
في المستقبل هذا ما اشتمل في الوجوب وما
انتهى اليه هيهنا تم الكتاب
وهو المولى ان يجعله نافعا في الدنيا
والاخرى وان
نصلي على محمد سيد الاولين والاخرين
وعلى آله واصحابه اعلام الدين

[illegible]

[illegible]